



Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

- + *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.
- + *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.
- + *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.
- + *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter <http://books.google.com> durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY



AH 62Y9 Z

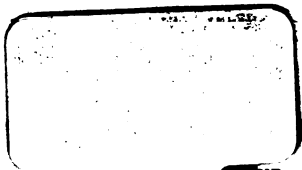
Lippert & Schmidt (früher J. F. Lippert)

Sortiments-, Antiquariats- und Verlags-Buchhandlung. Halle a. d. S.

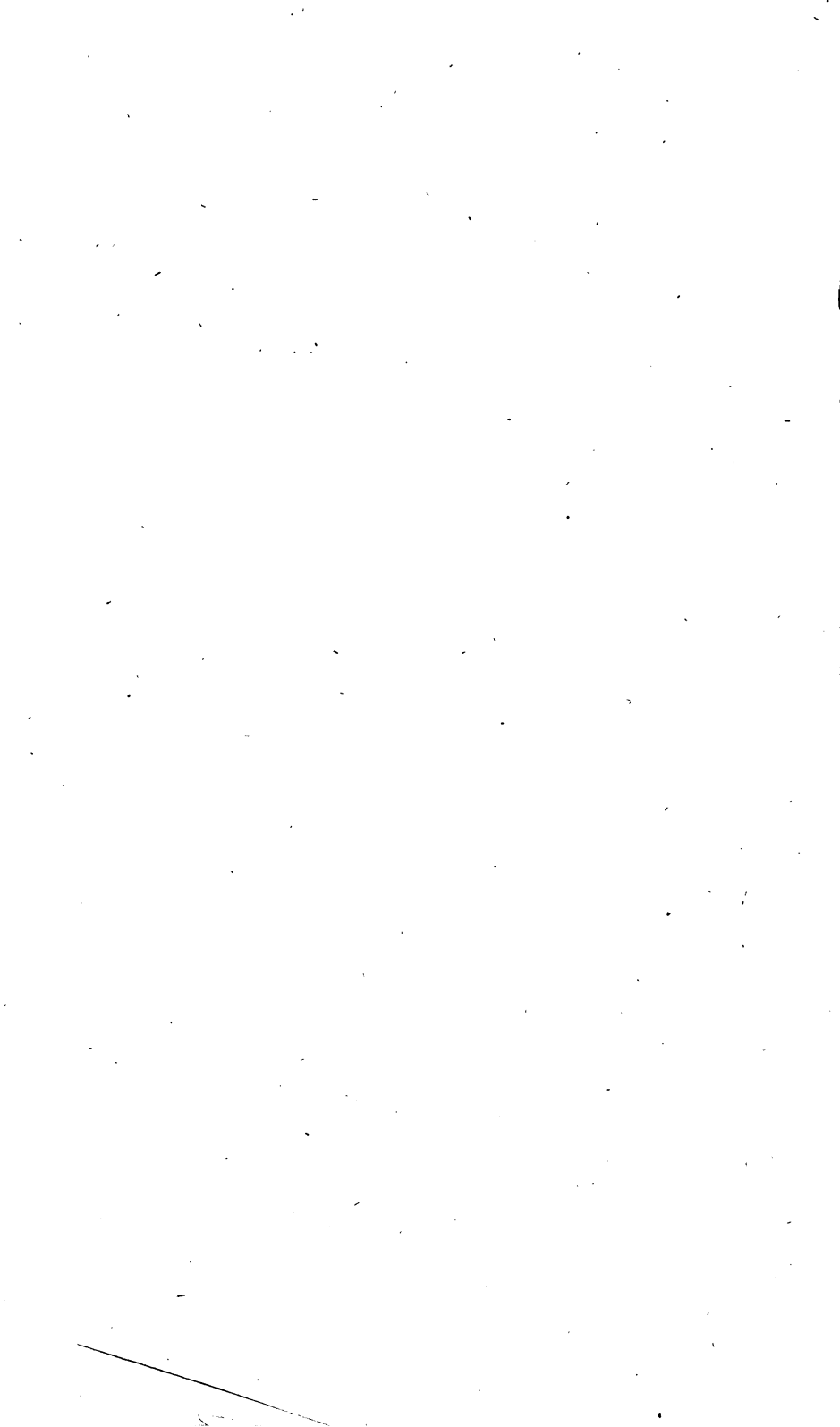
Unser reichhaltiges Lager sowohl der neuesten als auch der älteren und ältesten Schriften erlauben wir uns bestens zu empfehlen. — Systematisch- und alphabetisch-geordnete Verzeichnisse unseres philolog., naturwissenschaftl., mathemat. und historischen Bücherlagers (mit Angabe der billigsten Preise) sind bereits erschienen. — Die Kataloge der übrigen Fächer sowie Supplemente erfolgen später. — Auch sind wir bei unserer ausgebreiteten Geschäftsverbindung meistens im Stande, antiquarische Bücher, welche wir nicht auf Lager haben sollten, billigst zu verschaffen und kaufen sowohl einzelne Bücher, als auch ganze Bibliotheken zu dem möglichst höchsten Preise.

610.2
S341.9
S298

יהוה



195.66



Vorlesungen

über

Schleiermacher.

Von

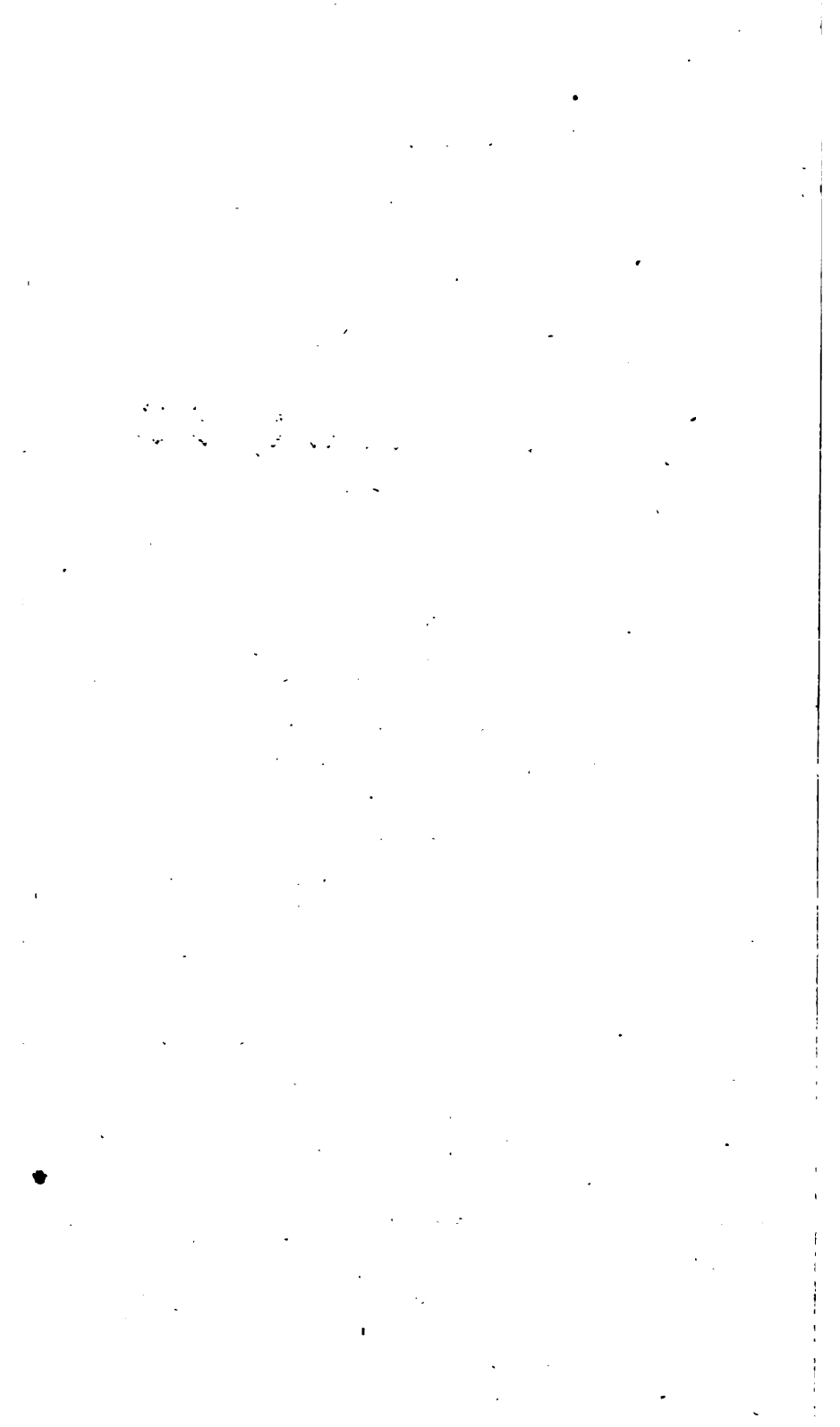
Dr. Julius Schaller,

außerordentlichem Professor der Philosophie an der
Universität Halle.

Halle,

Rippert und Schmidt.

1844.



610.2
S341.9
S298

Seinen lieben Brüdern,

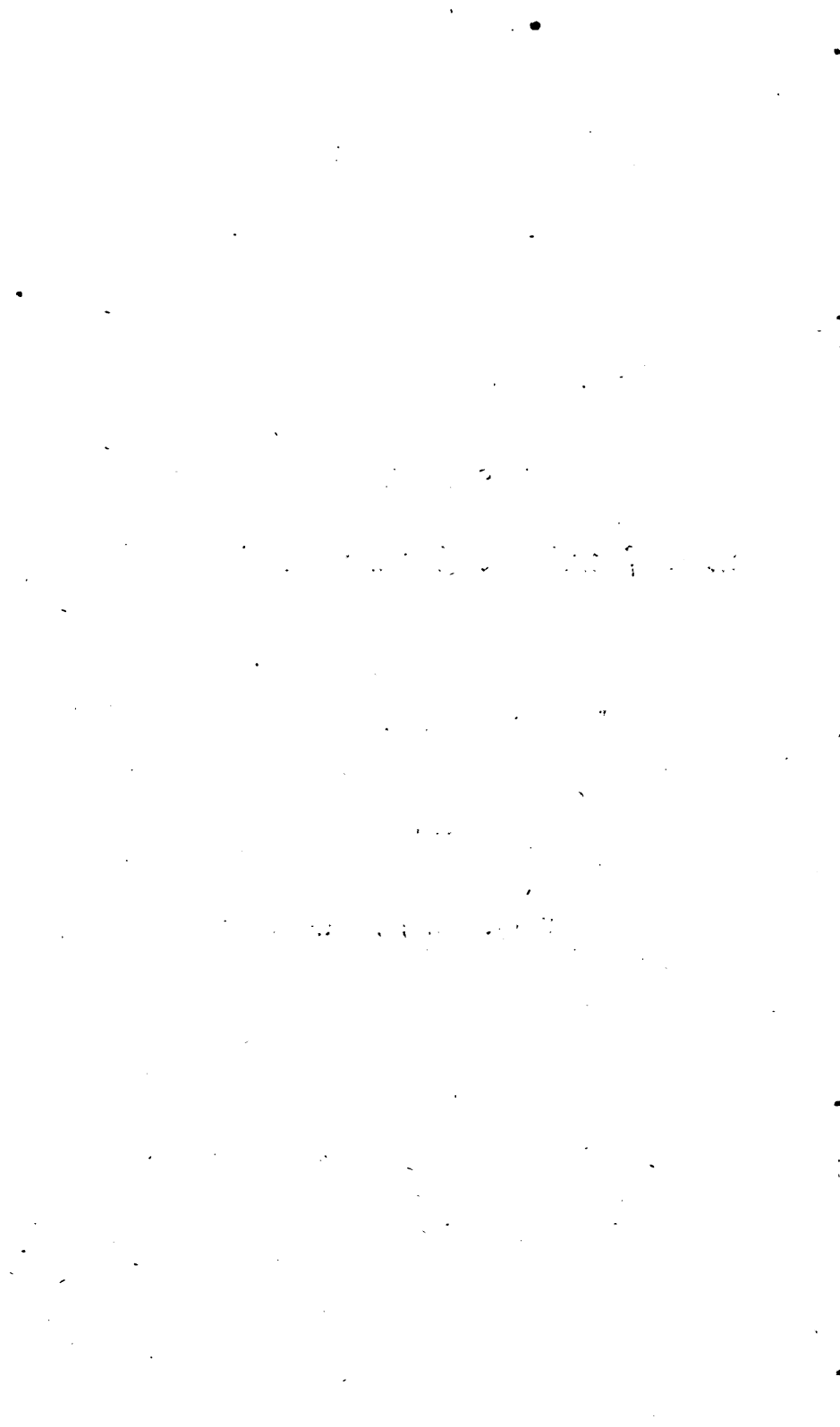
den Candidaten der Theologie

Adolf und Ferdinand Schaller

gewidmet

vom

V e r f a s s e r .



V o r r e d e .

Als ich im Sommer 1843 Vorlesungen über Schleiermacher hielt, wurde ich vielfach aufgefordert, dieselben dem Druck zu übergeben. Ich war hierzu um so mehr geneigt, da sie das Resultat einer vieljährigen wiederholten Beschäftigung mit Schleiermacher waren. Durch die Umarbeitung zum Druck hat besonders die zweite Hälfte der Vorlesungen eine vom mündlichen Vortrag abweichende Form erhalten; da ich mir jedoch im Allgemeinen meine Aufgabe ganz ebenso beschränkte, so mochte ich die Erinnerung an die Vorlesungen, welchen ohne Weiteres das Recht einer solchen Beschränkung zugestanden wird, nicht bei Seite werfen.

Halle, im April 1844.

Schaller.

I n h a l t.

| | Seite |
|--|-------|
| Einleitung. | 1. |
| I. Briefe über Lucinde. | 4. |
| II. Reden über die Religion. | 40. |
| III. Monologen. | 86. |
| IV. Die Weihnachtsfeier. | 125. |
| V. Dialektik. | 134. |
| VI. System des Wissens. Ethik. | 181. |
| VII. System der Theologie. Dogmatik | 234. |
| 1. Begriff und Aufgabe der Dogmatik. | 238. |
| 2. Princip der Dogmatik. Das Wesen der Frömmigkeit im Allgemeinen und ihre besondere Erscheinung. | 261. |
| 3. Die dogmatische Bestimmung über den Menschen, die Welt und Gott. | 294. |
| VIII. Christliche Ethik. | 338. |

Unser Unternehmen, einen der bedeutendsten Helden der neuesten Theologie zum Gegenstande philosophischer Vorlesungen zu machen, könnte schon dadurch auffallend und bedenklich erscheinen, daß gerade Schleiermacher in der theologischen Disciplin, deren wesentliche Aufgabe auf die vollkommenste Vereinigung der Theologie mit der Philosophie mit Nothwendigkeit hinzuführen scheint, sich einer solchen Vereinigung auf das Entschiedenste widersetzt. Wird daher Schleiermacher mit seiner gewichtigen Autorität nicht mit vollkommenem Rechte von denjenigen zu Hülfe gerufen, welche jedes Eindringen der Philosophie in die Theologie als eine Verunreinigung der letzteren, als den Tod der christlichen Theologie ansehen? Wird aber die Philosophie noch Interesse haben können an der von aller Philosophie verlassenen Theologie? oder wenigstens irgend ein anderes Interesse als ein schlechthin negatives, polemisches? —

Nein, nicht das Aergerniß an Schleiermacher ist es, was uns zu diesen Vorlesungen veranlaßt, sondern die Achtung vor seinem gewaltigen Geiste, an dessen Schöpfungen wir uns belehren und erquicken wollen. Schleiermacher selbst würde es uns übel nehmen, wollten wir seine Frömmigkeit geringer achten als den Scharfsinn seines Denkens, wollten wir seine für die Theologie-unvergeßlichen Thaten nur als die Thaten des denkenden, begreifenden Geistes ansehen, und nicht zugleich als die Thaten der innigsten christlichen Frömmigkeit; allein eben so sehr würde sich Schleiermacher auch dagegen wehren, wollten wir ihm einen Glauben zuertheilen, welcher in irgend einem Momente nur durch äußerliche

Autorität erfüllt und nicht zugleich der freiste Ausdruck seiner Innerlichkeit wäre. Schleiermacher gehört nicht im Entferntesten unter diejenigen Theologen, denen der Gedanke einer absolut freien, sich auf sich selbst stützenden Wissenschaft ein fremder, anstößiger, unheimlicher Gedanke ist, nicht unter diejenigen, welche aus Furcht vor den möglichen keßerischen Resultaten es nicht wagen, sich dem Denken in seiner ganzen unendlichen Selbstständigkeit anzuvertrauen. Nicht bloß äußerlich und oberflächlich hat sich Schleiermacher von dem philosophischen Prozeß seiner Zeit anstoßen und erregen lassen, sondern er ist auf das Tiefste, d. h. bis zur freien Produktivität hinauf, von ihm ergriffen, so daß er in der Entwicklung der neueren Philosophie ein höchst wesentliches, unentbehrliches Glied bildet. Alle wesentlichen Seiten des Wissens werden von ihm umfaßt und der Allgemeinheit des Principis unterworfen, und zwar mit einer solchen entschiedenen Sicherheit und mit so durchgreifender Energie, daß uns nirgends die schwankende Halbheit, das Unbestimmte und darum Unverständliche des Laien, sondern durchgängig die Freiheit und Durchbildung des Meisters entgegentritt.

Bei der bewunderungswürdigen Vielseitigkeit und Regsamkeit Schleiermachers wäre es eine sehr weitschichtige Aufgabe, alle einzelnen Werke und Abhandlungen, welche uns Schleiermacher aus allen Zweigen des Wissens hinterlassen hat, zu verfolgen. Diese historische Vollständigkeit mache ich mir nicht zum Zweck. Ich habe vielmehr die Absicht, die Werke Schleiermachers specieller vorzuführen, in welchen er den wesentlichen Gehalt seiner Denkweise, die Principien seines theologischen und philosophischen Wissens niedergelegt hat. Wir könnten in dieser Betrachtung besonders zwei Wege einschlagen. Entweder wir gehen von den Werken Schleiermachers aus, in welchen seine Ansichten ihren Abschluß erreichen, und werfen von hier aus einen Blick auf seine früheren Arbeiten, in welchen sich das allmähliche Werden jener Resultate darstellt; oder wir nehmen den entgegengesetzten Weg: wir fangen von den ersten Werken Schleiermachers an und gehen von

Stufe zu Stufe seiner Entwicklung nach, so viel sie sich in seinen Werken kund giebt. Dieser letzte Weg ist ohne Bedenken vorzuziehen. Die Fäden, durch welche Schleiermacher mit den allgemeinen Interessen der Zeit zusammenhängt, das Wichtige, Gehaltreiche auch seiner früheren Schriften tritt hier viel einfacher und offener in die Augen; die Resultate seiner Forschung sind dann auch für unsere Betrachtung vorbereitet und werden sich um so sicherer unsern Blicken eröffnen.

I. Briefe über Lucinde.

Wir haben zuerst von Schleiermachers vertrauten Briefen über Lucinde zu reden, einem Werke, welches viele der innigsten Verehrer Schleiermachers kaum zu erwähnen wagen, weil sie es für einen Flecken an der Ehre ihres Meisters ansehen, für eine Uebereilung, welche man einem Manne nicht nachtragen dürfe, welcher sie so gründlich wie Schleiermacher wieder gut gemacht habe. Daß Schleiermacher wirklich Verfasser dieser Briefe ist, unterliegt durchaus keinem Zweifel, obwohl sie anonym erschienen, und Schleiermacher selbst sich nie ausdrücklich dazu bekennt hat. Sogleich die nächst folgenden Worte Schleiermachers geben uns freilich offen genug zu erkennen, wie seine Begeisterung für Schlegels Lucinde ein schnell verfliegender Rausch sein mußte; der Ausdruck dieser Begeisterung, wie jene Briefe ihn enthalten, mag daher später Schleiermacher nur unangenehm berührt haben. Natürlich kann hierin für uns nicht die Verpflichtung liegen, nicht über jene Briefe zu reden; vielmehr ist es von wesentlichem Interesse, die geistige Richtung kennen zu lernen, von welcher Schleiermacher zuerst ergriffen wurde. Auch wäre es sehr übereilt, dies Ergriffen sein schon darum für ein oberflächliches, nicht nachhaltiges anzusehen, weil Schleiermacher sich so schnell davon befreit habe; vielmehr bildet jene Richtung ganz entschieden in Schleiermachers Entwicklung ein höchst wesentliches Ferment.

Schleiermacher preist Schlegels Lucinde als ein durchaus vollendetes Kunstwerk; einzig und unvergleichlich in seiner Art sei es zugleich ein höchst sittliches, religiöses, tugendhaftes Werk; es solle von Keinem ungelesen bleiben, besonders aber sollen es Männer und Frauen zusammen lesen und studiren, darüber nachdenken,

und es zum Gegenstande der Unterhaltung machen; es sei freilich etwas sehr Unfruchtbares, wenn Frauen unter sich von der Liebe redeten, vielmehr sollten dies Männer und Frauen unter einander thun, und da man dabei nicht von der Liebe dieses oder jenes Menschen ausgehen könne, weil man diese ja doch nie genau kenne, so gäbe es dazu nichts Schöneres, als die wahren und klaren Darstellungen eines begeisterten Dichters, an deren Ansicht sich auf eine natürliche Art die eigenthümliche Vorstellungsart eines Jeden ankrystallisire. *) Die Briefe selbst sollen Variationen über das große Thema der Lucinde sein; « einzelne Hinweisungen auf die lichten Punkte, von denen Glanz und Klarheit über das Ganze ausströmt; Gedanken, die denen des Buchs bald gleich laufen, bald sich mehr oder weniger davon entfernen, und tausend Ausdrücke meiner Achtung und Liebe für das in seiner Art einzige Werk, für welches mir eben deshalb alle Beinamen, die ich hierher hätte setzen können, nicht recht sind.» **) Das Ausgezeichnete der Lucinde besteht nun aber nach Schleiermacher besonders darin, daß in ihr die Liebe in ihrer Wirklichkeit erfaßt wird, nämlich als geistige und sinnliche zugleich, und daß weiter diese beiden gleich wesentlichen Elemente der Liebe nicht bloß äußerlich verbunden werden, sondern auf das Innigste sich durchdringen. «Erinnere dich, wie wenig uns immer, wenn wir es recht bedachten, Alles befriedigte, was über die Liebe als Reflexion gesagt und als Darstellung gedichtet ist, wie wir uns beklagten, daß man aus der Sinnlichkeit nichts zu machen weiß, als ein nothwendiges Uebel, das man nur aus Ergebung in den Willen Gottes und der Natur wegen erdulden muß, oder als geistlose und unwürdige Libertinage, die sich rühmt, einen thierischen Trieb etwa bis zur Höhe der Kochkunst hinauf verfeinert und humanisirt zu haben. Erinnere dich, wie wehe es uns immer that, uns am Ende des Spottes

*) S. Schleiermachers vertraute Briefe über Lucinde. Mit einer Vorrede von K. Gutzkow. Hamburg, 1835. S. 30.

**) N. a. D. S. 3.

nicht erwehren zu können über diejenigen, die sich in ihren Darstellungen oder in ihrem Leben des geistigen Bestandtheils der Liebe recht vollständig bemächtigt zu haben glaubten, und dann doch nirgends verbergen konnten, daß sie damit nicht wußten woher noch wohin und von dem Eigenthümlichen ihres Gefühls keine Rechenschaft zu geben im Stande waren; und nicht begreiflich machen konnten, warum sie sich am Ende in eine ordentliche fruchtbare Ehe retteten und nicht der Consequenz zu Liebe das Heldenstück begannen, in ihrer sublimen geistigen Gemeinschaft neben einander weg zu leben, ohne an etwas zu denken, wozu sie ihrer Versicherung nach in ihrem Gefühl gar keine Veranlassung finden. Denke recht lebhaft daran, welche Sehnsucht uns diese Einseitigkeiten erregten, die göttliche Pflanze der Liebe einmal ganz in ihrer vollständigen Substanz abgebildet zu sehen, und nicht in abgerissenen Blüten und Blättern, an denen nichts von der Wurzel zu sehen ist, welche das Leben sichert, noch von dem Herzen, woraus sich neue Blüten und Zweige entwickeln können. Diese alte Sehnsucht mache dir wieder recht lebendig, und du wirst inne werden, daß das Buch ausdrücklich da ist, um sie zu befriedigen, und es wird dir einen Genuß gewähren, den dir nichts vorher geben konnte. Hier hast du die Liebe ganz und aus einem Stück, das Geistigste und das Sinnlichste nicht nur in demselben Werke und in denselben Personen neben einander, sondern in jeder Aeußerung und in jedem Zuge aufs innigste verbunden. Es läßt sich hier Eins vom Andern nicht trennen; im Sinnlichsten siehst du zugleich klar das Geistige, welches durch seine lebendige Gegenwart bezeugt, daß jenes wirklich ist, wofür es sich ausgiebt, nämlich ein würdiges und wesentliches Element der Liebe; und ebenso siehst du durch den reinsten Ausdruck der geistigen Stimmung und des erhabensten Gefühls hindurch das Herz höher schlagen, das Blut sich lebhafter bewegen, und das süße Feuer der Lust gedämpfter und milder durch alle Organe ein- und ausströmen. Kurz, so eins ist hier Alles, daß es ein Frevel ist, Angesichts dieser Dichtung die Bestandtheile der Liebe nur abge sondert zu nennen, und daß

ich in diesem Augenblicke schon den Genius derselben um Verzeihung bitte, es gethan zu haben.»*)

Wo das sinnliche Element der Liebe nur als ein nothwendiges Uebel gilt, wird man es auch für unanständig halten, darüber zu reden, d. h. man wird überhaupt nicht von der wahren, wirklichen Liebe zu sprechen wagen, und natürlich muß in der Sphäre, in welcher man solche geistlose Anstandsregeln für heilig achtet, ein Werk wie die Lucinde ein Gegenstand des höchsten Abscheus sein; allein gerade diese Offenheit, diese Unbefangtheit, in welcher hier, ohne von der Verkehrtheit der Sitte Notiz zu nehmen, das rein menschliche Gefühl sich ausspricht, ist vor Allem an der Lucinde zu rühmen. «So unbefangen und leicht, so unbekümmert um Alles, was geschehen kann, so ohne Rücksicht darauf zu nehmen, was das Herrschende und das Gedrückte ist in der Welt, sollte Jeder, der einmal in der Opposition ist und sein muß, sein Leben hinstellen, bei allem innern Ernst und hoher Würde scherzend mit den Elementen der Unvernunft, wie dieses ernste, würdige und tugendhafte Werk.»**) Schleiermacher schaltet, um die Lucinde in diesem Punkte zu rechtfertigen, einen «Versuch über die Schamhaftigkeit» ein. Ich theile die wesentlichen Gedanken daraus mit.

Was man vor Allem in der Forderung der Schamhaftigkeit verlangt, ist der Respect vor der Stimmung und dem Gemüthszustande des Menschen. Die Liebe enthält nach ihrer sinnlichen Seite den gewaltigsten Trieb des Menschen in sich, und so fürchtet man, sobald man von der Liebe redet, den Menschen aus seinem logischen oder praktischen Verhalten herauszureißen und in die Begierde zu versetzen; eben dies aber ist dem Gesetze der Schamhaftigkeit zuwider. Sollte es nun aber nicht auch auf anderen Gebieten ähnliche ungebührliche Eingriffe in die Freiheit geben? Es wäre doch sicherlich sehr unwürdig von dem Menschen gedacht, wenn man sagen wollte, in allem Uebrigen hänge es vom Menschen ab, ob er

*) X. a. D. S. 13 ff.

**) X. a. D. S. 19.

dem Reiz von außen folgen wolle oder nicht, hier aber in Bezug auf die Liebe sei dies eine bloße Naturnothwendigkeit. Ein Scherz von irgend einer Art zur un rechten Zeit angebracht, ein schneidender Witz mitten in eine ernsthafte Untersuchung, ein Reim zu irgend einer andern Leidenschaft in den stillen Fluß einer ruhigen Stimmung hineingeworfen, scheint nicht weniger ungebührlich; nur ein Mehr oder Weniger kann dazwischen Statt finden, und die allgemeine Aufgabe der Schamhaftigkeit bleibt also, jeden Menschen in jeder Stimmung, die einem eigen oder mehreren gemeinschaftlich ist, kennen zu lernen, um zu wissen, wo seine Freiheit am unbefestigtesten und verwundbarsten ist, um sie dort zu schonen. Nun aber kann ein Uebergang aus einem Zustande in den andern, aus einer Gemüthsstimmung in die andere auch von innen heraus erfolgen, und so scheint die Unterbrechung von außen auch nur dann verwerflich zu sein, wenn sie nicht den freiwilligen Uebergang des Menschen in eine andere Stimmung oder Handlung zur Folge hat. Wenn ich einem Betrübten mitten in dem Lauf seines Schmerzes eine lustige Geschichte erzähle, so bin ich nicht zu tadeln, wenn ich ihn dadurch wirklich in eine fröhliche Stimmung ver setze; nur wenn ich mich verrechnet hatte, und meine Bemühung fehl schlägt, bin ich schamlos gewesen. Hier, wie überall, wo es auf den Umgang mit Menschen ankommt, giebt es zwei Arten, wie man sie behandeln kann, nach allgemeinen Voraussetzungen oder nach einer besondern und sichern Kenntniß von jedem Einzelnen. Das Erste ziemt nur denen, welche sich auf ihr eigenes Urtheil nicht verlassen können; das Letztere ist freier, ziemt aber auch nur Freien, und man muß sich dazu jedesmal aufs Neue durch die That selbst legitimiren. Ferner aber hat auch der Zustand des Genusses und der herrschenden Sinnlichkeit sein Heiliges und fordert dieselbe Achtung als der Zustand des Denkens oder der Ruhe, und es muß daher ebenfalls schamlos sein, ihn gewaltsam zu unterbrechen. Jede Vorstellung läßt eine dreifache Beziehung zu, wenn sie vor das Bewußtsein gebracht wird: sie kann zur Erkenntniß eines Gegenstandes verarbeitet werden, die Phantasie kann sie in Beziehung auf

die Idee des Schönen bringen, und sie kann als Reiz an das Begehungsvermögen gebracht werden. Entgegengesetzt sind sich eigentlich nur das Erkennen und das Begehren; das Schöne liegt in der Mitte, und eine schöne Darstellung läßt das Gemüth, wenn es sich an der Anschauung des Schönen gesättigt hat, ganz frei und enthält in sich nicht den geringsten bestimmten Reiz zum Uebergange weder in einen widrigen Begriff, noch in ein leidenschaftliches Verlangen; und wo eins von beiden zur Unzeit geschieht, ist es ein lediglich genommenes Aergerniß, das bloß in einer herrschenden Stimmung des Anschauenden seinen Grund haben kann. Wenn das trockene Leben und Geschäftsführen und das dazu unumgänglich nöthige Denken als das einzig Nothwendige und Heilsame gilt, so muß freilich Alles verbannt werden, was das Verlangen erwecken und in den Zustand der Leidenschaft und des Genusses versetzen könnte. Allein es folgt nicht daraus, daß nur die trockensten Vorstellungen von den Geheimnissen der Liebe, eben wie die andern natürlichen Dinge, mit der nöthigen Vorsicht und am rechten Orte gelegentlich als Gegenstände der Untersuchung und Belehrung vorkommen dürfen, daß aber jede schöne Darstellung der Liebe entfernt bleiben müsse. Denn wenn die Letztere nichts Anderes als einen Anfall von Leidenschaft bewirkt, so liegt dies wesentlich in der Abscheulichkeit der gemeinen Denkart. Für diejenigen, in welchen die wahre Liebe herrschend ist, gelten mit Recht gerade die trockenen Vorstellungen von der Liebe für schamlos; denn sie beziehen sich auf das animalische Leben, auf das ganze System desselben vom Zartesten und Wunderbarsten bis in das Größte und Unliebendwürdigste, und von dieser physiologischen Ansicht zieht sich die Liebe scheu zurück und kann nicht bestehen, wenn dasjenige isolirt und zum Mechanismus herabgewürdigt wird, was in ihr mit dem Höchsten verbunden ist. Diese also als einen Eingriff in ihr freies Spiel zu fühlen und entfernt zu halten, ist die Schamhaftigkeit der Liebenden unter einander. Ihre und besonders der Frauen heiligste Sorge ist, daß der Dienst der großen Göttin nicht entweicht werde; was von der Liebe, dem Verlangen, dem Bewußt-

sein des Genusses eingegeben wird, gehört als schöne Umgebung zu ihrem Zustande; jede reizende Andeutung, jedes witzige Spiel, welches die Phantasie hervorbringt, ist in der Ordnung, und es giebt darin von wegen der Schamhaftigkeit kein Uebermaß und keine Grenze. Natürlich gilt dies nur von denen, die wirklich zu lieben verstehen; denn je weniger dies der Fall ist, desto weniger sind auch die Menschen empfänglich für das Schalkhafte, Reizende und wahrhaft Ueppige; ja denjenigen, in denen nur die rohe Begierde wohnt, sind selbst im Zustande der Leidenschaft die plumpesten Vorstellungen und Reflexionen über das Thierische, auf welches ihre Empfindung sich bezieht, nicht unanstößig. Diese Dinge sind den wirklich Liebenden ein Gräuel. Allein eben darum, weil sie sich wirklich in dem Zustande der Liebe befinden, und also ein Streben in ihnen ist, diesen zu unterhalten und ihm, was vorkommt und sie berührt, zu assimiliren, so werden sie nicht, wie jene Ruhigen, Alles so zu deuten versuchen, daß sie über verletzte Schamhaftigkeit zu klagen Gelegenheit haben, sondern sie werden nur da, wo das ihnen Widerstrebende eindeutig und in seinem ganzen Gegensatz ihnen vorgelegt wird, es nicht verkennen können. Bei jenen Ruhigen aber liegt die rohe Begierde überall auf der Lauer, und sobald sich von fern etwas zeigt, was sie sich aneignen kann, springt sie sogleich hervor. Jene ängstliche und beschränkte Schamhaftigkeit, die jetzt der Charakter der Gesellschaft ist, hat ihren Grund nur in dem Bewußtsein einer großen und allgemeinen Verkehrtheit und eines tiefen Verderbens; und wenn diese den höchsten Gipfel erreicht hat, und die rohen Triebe so herrschend geworden sind und so reizbar und scharfsüchtig, daß es nicht möglich ist, sie durch irgend etwas nicht anzuregen, so plagt jener falsche Schein von selbst, und es wird sich darunter zeigen die junge Schamlosigkeit, mit dem Körper der Gesellschaft schon längst innig verwachsen, als ihre wahre Haut, in der sie sich natürlich und leicht bewegt. Die völlige Verderbtheit und die vollendete Bildung, durch welche man zur Unschuld zurückkehrt, machen beide der Schamhaftigkeit ein Ende; durch jene stirbt mit der falschen auch die wahre ihrem Wesen nach, durch

diese hört sie nur auf, etwas zu sein, worauf eine besondere Aufmerksamkeit gewendet und ein eigener Werth gesetzt wird, sie verliert sich in die allgemeine Gefinnung, unter der sie begriffen ist. Um die Gesellschaft diesem Ziele näher zu bringen, muß man zuerst den Menschen die Ehre anthun, sie so zu behandeln, als wären sie etwas besser, als sie sein mögen; man muß nicht annehmen, daß unter gesitteten Menschen jede etwas lebendige Vorstellung gleich durch die Phantasie zu einem Reizmittel für die Begierde umgebildet werde; man soll nicht glauben, daß sie unfähig sind, aus dem Schönen etwas Besseres zu machen, als einen Uebergang zur wilden Lust; man soll nicht glauben, daß nur über diesen Gegenstand jeder schalkhafte Scherz und jede witzige Andeutung den eigentlichen Eindruck verfehlt, so daß der Reiz des Spieles verloren geht, und Jeder unvermeidlich bei dem Stoff stehen bleibt, mit welchem gespielt wird. Vor Allem aber kann die künstlerische Darstellung der Liebe von großem Einfluß sein. In der poetischen Behandlung derselben darf nichts fehlen, was denen natürlich und eigen ist, die in diesem Gefühl leben, und nichts Kaltes und Todtes darf dort dargestellt werden, was sie beleidigen könnte. Hier gilt es also, das ganze schwierige Gebiet nach allen Seiten zu durchstreifen, ohne über seine Grenzen auszuweichen, damit der eigentliche Umfang desselben klar hervortrete. Dichtungen, die dies leisten, sind nicht nur an sich schön und wünschenswerth, sondern sie thun uns auch Noth, um durch ihr Beispiel den rechten Takt und Ton wieder herzustellen für dasjenige, was das Zarteste und Schönste ist in der Lebenskunst. *)

Schleiermacher hat sicher vollkommen Recht, wenn er vom Kunstwerk nichts weiter verlangt wissen will, als daß es eben wirklich ein Kunstwerk sei. Ist das Kunstwerk wahrhaft schön, so ist es eben damit auch anständig, **) und es kann dem Kunstwerke selbst nicht zum Vorwurfe gereichen, wenn es von ungebildeten Beschauern falsch gedeutet und nur als Reiz der Sinnlichkeit

*) X. a. D. S. 46 ff.

**) X. a. D. S. 91.

benutzt wird. Gebildeter Sinn ist freilich die nothwendige Bedingung, um ein Kunstwerk würdig und seinem Begriffe entsprechend zu genießen. Die Kunst hat wesentlich eine innere Beziehung zum Wahren und Guten, denn sie ist Darstellung der Idee, und der Widerspruch gegen die Idee hebt daher das Kunstwerk an und für sich auf. Daß gerade die künstlerische Darstellung der Idee sowohl als Reiz für die Begierde benutzt werden kann, als auch denen, welche auf Unanständigkeiten Jagd machen, Gelegenheit giebt, die Ueberzartheit ihres Gemüths darzulegen, dies hat einfach seinen Grund in der Natur der Kunst selbst, denn sie ist äußerliche sinnliche Darstellung der Idee. Darum ist man auch vor Allem geneigt, an ein Kunstwerk noch besonders die Forderung der Anständigkeit zu stellen; denn Anstand ist im Wesentlichen auch nichts Anderes als Idealisirung, Vergeistigung der äußeren sinnlichen Erscheinung.

Wodurch nun aber Schlegels Lucinde- besonders Anstoß erregt, besteht nach Schleiermachers eigener Ansicht nicht bloß in der durch die Kunst gegebenen sinnlichen Form, sondern vielmehr in dem innern Gehalte und der Tendenz; die Idee der Liebe selbst ist schon die Vereinigung des Geistigen und Sinnlichen, und eben diese innere Wahrheit der Lucinde ist das Bedeutende, Epochemachende in ihr. Ganz abgesehen von aller künstlerischen Darstellung ist die wahre Idee der Liebe der gewöhnlichen Ansicht und Sitte fremd; denn diese läßt der Sinnlichkeit kein Recht widerfahren, und eben darum nimmt sie ein Vergerniß an jenem Roman. Schleiermachers Begeisterung für die Lucinde bezieht sich entschieden viel mehr auf diese Idee der Liebe, als auf die künstlerische poetische Behandlung; wenn er auch von der Letztern reden will, so ist es fast durchgängig doch immer nur die Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen, welche er als den Begriff der wahren wirklichen Liebe geltend macht; damit ist aber der poetische Werth des Romans noch durchaus nicht erwiesen. Auch sind die poetischen Schwächen der Lucinde so offenbar, so sehr in die Augen fallend, daß sie nur dem überwiegenden Interesse an der Tendenz verbor-

gen bleiben können. Die Idee der Liebe aber in ihrer vollen Wahrheit gefunden zu haben, wer wollte diese That für eine geringfügige achten? Die Liebe ist ein so wesentliches menschliches Verhältniß, greift so sehr an das Herz des Geistes, daß ihr Verkennen eben so sehr wie der Besitz ihres Wesens für die ganze Gestaltung des Lebens von der höchsten Bedeutung sein muß. Schleiermacher will auch durchaus diesen Fund Schlegels nicht geheim halten oder in die Region der Kunst verschließen, sondern im Gegentheil: die wahre, wirkliche Liebe muß in den Kampf gehen mit der verkümmerten, geistlosen Sitte, muß den in sich gehaltenen Institutionen ihren Heiligenschein auslöschen und der Menschheit den Aberglauben nehmen, mit dem sie an dem Alten, längst Vergehrten hängt. Schleiermacher widmet seine Briefe den Unverständigen. Dies nämlich sind die Stablen, der Senat der Erhalter, welcher sich allem Neuen, jedem Fortschritte widersetzt, welcher Widerwillen hegt gegen Alles, was wahrhaft lebt und athmet. In der Zueignung an diese Unverständigen heißt es zuletzt: «Vorzüglich aber habt ihr in Absicht der Liebe eine Constitution zu vertheidigen, an der Jahrhunderte gearbeitet haben, die die reifste Frucht ist von dem schönen Bunde der Barbarei und der Verkümmelung, und der schon so viel Leben und Gedeihen geopfert ist, daß es wohl thöricht wäre, nicht auch das wenige Uebrige noch hinzugeben, um sie aufrecht zu erhalten. Auch seid Ihr durch den reichlichsten Besitz aller ökonomischen Herrlichkeiten, die sie Euch sichern, ihre zuverlässigsten und unbestechlichsten Verfechter. Und so widme ich Euch im Vertrauen auf Euren heiligen Eifer diese Blätter, um Euch das frevelhafteste Buch zu bezeichnen und die gefährlichsten Anschläge zu enthüllen. Die Liebe soll auferstehen, ihre zerstückten Glieder soll ein neues Leben vereinigen und beseelen, daß sie froh und frei herrsche im Gemüth der Menschen und in ihren Werken und die leeren Schatten vermeinter Tugenden verdränge. Ja wohl die gefährlichsten Anschläge! Denn wenn es offenbar wird, daß dasjenige, was Ihr für den Angel der Tugend ausgibt, weit außerhalb alles Sittlichen liegt, wenn dieser Zauber gelöst wird, wer

will dann dem neuen Leben wehren, welches sich von hier aus verbreiten kann? So könnte es leicht dahin kommen, und dies set das Schmerzhafte, woran ich Euch erinnern will, daß Eure Nachkommen, im Geist nämlich — denn fehlen wird es doch an ihnen niemals — in Allem, was sittlich ist, und wenn auch Euer Sinn zehnfach auf ihnen ruhen sollte, ganz andern Formeln zu huldigen genöthigt sein werden, als diejenigen sind, welche Ihr gern für alle Ewigkeit geltend machen möchtet. Diese Zeit wollen wir herbei führen, thut Ihr indessen — dagegen, was Euch recht dünkt, und erlaubt, daß wir uns nichts darum kümmern.» *)

Werfen wir zunächst einen Blick auf den Roman, aus welchem solche Schätze zu heben sind. Die Handlung in der Lucinde ist ganz unbedeutend. Von dem Helden Julius wird erzählt, wie er alle Stationen und Situationen der Liebe durchgemacht, mit Grisetten aller Art angeknüpft, verführt ist und selbst verführt hat; wie er in wüster Verworrenheit sich umhergeworfen, Vieles gewollt und nichts ausgeführt hat, wie er in seinem gehaltlosen Treiben doch immer von tiefer namenloser Sehnsucht erfüllt gewesen, und wie er zuletzt seine Ruhe und Befriedigung findet in der Liebe zur Lucinde, welche wie er erfahren ist in der Liebe und nicht befangen in den Vorurtheilen der gewöhnlichen Sitte. Der Erzählung, den Gesprächen und Briefen sind verschiedene Reflexionen eingestreut, sehr bunt durch einander und nur durch die Tendenz mit dem Ganzen zusammenhängend. Zum Theil streben diese Reflexionen bis zur Allgemeinheit des Gedankens hin; ihrer wissenschaftlichen Unbeholfenheit kommt dann die Freiheit des Romans, die Philosophie beliebig abzubrechen und Wülder und Phantasien einzumischen, sehr glücklich zu Hülfe. Wiederholt wird die falsche Scham bekämpft und die Freiheit von Vorurtheilen gefordert und gepriesen. Sogleich im Anfange des Romans findet sich eine «dithyrambische Fantasie über die schönste Situation,» und hier macht sich Julius selbst den Vorwurf: «Wie kann man nur schrei-

*) X. a. D. S. 9.

ben wollen, was kaum zu sagen erlaubt ist, was man nur fühlen sollte? — Ich antworte: fühlt man es, so muß man es sagen wollen, und was man sagen will, darf man auch schreiben können.» Weiter entschuldigt Julius seine «Freiheit und Frechheit» mit dem Beispiele der unschuldigen kleinen Wilhelmine. In der Charakteristik derselben heißt es: «Und nun sieh! Diese liebenswürdige Wilhelmine findet nicht selten ein unaussprechliches Vergnügen darin, auf dem Rücken liegend mit dem Beinchen in die Höhe zu gestikuliren, unbekümmert um ihren Rock und um das Urtheil der Welt. Wenn das Wilhelmine thut, was darf ich nicht thun, da ich doch bei Gott! ein Mann bin und nicht zarter zu sein brauche wie das zarteste weibliche Wesen? O beneidenswerthe Freiheit von Vorurtheilen! Wirf auch du sie von dir, liebe Freundin, alle Reste von falscher Scham, wie ich oft die fatalen Kleider von dir riß und in schöner Anarchie umherstreute. Und sollte dir ja dieser kleine Roman meines Lebens zu wild scheinen, so denke dir, daß er ein Kind sei und ertrage seinen unschuldigen Muthwillen mit mütterlicher Langmuth und laß dich von ihm lieblosen.» Darauf folgt eine Allegorie von der Frechheit. Es treten mehrere allegorische Figuren in Männer- und Frauengestalt auf, die Decenz, die Delikatesse, die schöne Seele, die Tugendhaftigkeit, die liebe Sittlichkeit, die Bescheidenheit. Es sind Frauen, «die ich beim ersten Blick für schön gehalten hatte, eigentlich nur blühend und artig, übrigens aber unbedeutend waren; sah man genau zu, so fanden sich sogar gemeine Züge und Spuren von Verderbtheit. Die Frechheit schien mir weniger hart, ich konnte sie dreißt ansehen, und mußte es mir mit Bewunderung gestehen, daß ihre Bildung groß und edel sei.» In einem folgenden Abschnitte heißt es: «Wie die weibliche Kleidung vor der männlichen, so hat auch der weibliche Geist vor dem männlichen den Vorzug, daß man sich da durch eine einzige kühne Combination über alle Vorurtheile der Cultur und bürgerlichen Conventionen wegsetzen und mit einemmale mitten im Stande der Unschuld und im Schooße der Natur sich befinden kann.» Julius sieht jede bürgerliche Ordnung als einen

Zwang an und verachtet sie; an eine solche sich zu binden, gilt ihm als das entschiedenste Zeichen der Bornirtheit und Platttheit. Vor Allem sind die Frauen, um deren Umgang er sich bemüht, in denen er wahre weibliche Bildung, Tiefe des Gemüths, Eigenthümlichkeit des Charakters sucht und auch findet, von jener Platttheit frei. Jungfräuliche Züchtigkeit und Tugend erscheint als Marotte oder als zufälliger Mangel an Gelegenheit, verführt zu werden. Mit der sogenannten Ehe hat die Liebe nichts zu thun; die Liebe ist an und für sich die ewige Hingabe der Individuen an einander, sie ist durch sich selbst heilig und göttlich, sie ist selbst die wahre Ehe. Eben diese Freiheit und Heiligkeit der Liebe stellt sich nun in ihrer vollendeten Gestalt in Julius und Lucinde dar. Die Festigkeit ihrer sinnlichen Hingabe ist zugleich die innigste Geistesgemeinschaft. Allein diese Einheit läßt auch wieder den eigenthümlichen Unterschied frei sich gestalten. «Nichts hatte Julius zuerst so mächtig getroffen, als die Wahrnehmung, daß Lucinde von ähnlichem, ja gleichem Sinn und Geist mit ihm selbst war, und nun mußte er von Tage zu Tage neue Verschiedenheiten entdecken. Zwar gründeten sich selbst diese nur auf eine tiefere Gleichheit, und je reicher ihr Wesen sich entwickelte, je vielseitiger und inniger ward ihre Verbindung. Er hatte es nicht geahnt, daß ihre Originalität so unerschöpflich war wie ihre Liebe. Ihr Aussehen sogar schien jugendlicher und blühender in seiner Gegenwart, und so blühte auch ihr Geist durch die Berührung des seinigen auf und bildete sich in neue Gestalten und in neue Welten. Er glaubte Alles in ihr vereinigt zu besitzen, was er sonst einzeln geliebt hatte: die schöne Neuheit des Sinnes, die hinreißende Leidenschaftlichkeit, die bescheidene Thätigkeit und Bildsamkeit und den großen Charakter. Jedes neue Verhältniß, jede neue Ansicht war für sie ein neues Organ der Mittheilung und Harmonie. Wie die Sinne für einander, wuchs auch der Glaube an einander, und mit dem Glauben stieg der Muth und die Kraft.»

Der spezifische Charakter dieser Liebe zwischen Julius und Lucinde ist aber offenbar bedingt durch die Eigenthümlichkeit ihrer

geistigen Bildung. Schleermacher hebt vor Allem die innigste Durchdringung des Geistigen und Sinnlichen als das Wesen ihrer Liebe hervor. Dies reicht nicht aus, oder ist wenigstens unbestimmt. Das Sinnliche ist freilich ein unmittelbar Gegebenes, und es weiß ein Jeder, was darunter zu verstehen ist; allein das geistige Element wird vom Menschen selbst erzeugt, ist ein unendlich verschiedenes, der mannigfachsten Gestaltungen fähiges. Als das Fundament und Princip aller geistigen Bildung gilt in der Lucinde entschieden die bewußte Erhebung über die Sitte; ohne diese giebt es keine Bildung und somit auch keine gebildete Liebe. Wenn der Zustand der Natürlichkeit, des Paradieses gepriesen wird, so ist es sicherlich nicht um die reine Unschuld als solche zu thun. Die kleine Wilhelme ist immer nur ein Bild für die Freiheit. Die Unschuld hat die Sitte noch vor sich, hat sie noch nicht überwunden, und es ist daher immer zu befürchten und mit Bestimmtheit vorauszusehen, daß sie sich mit der Zeit den Schranken der Sitte fügen wird. Es kommt vielmehr auf den ausdrücklichen Gegensatz gegen die Sitte an. Auch die rohe Begierde und Leidenschaft durchbricht die Sitte nicht in absoluter Weise. Denn in der Begierde bleibt der Mensch befangen in sich selbst; seine Sittenlosigkeit ist nur eine momentane, nur eine Uebereilung, die er vielleicht bereut, wenn die Begierde verraucht ist. Erst die Einsicht in die Geistlosigkeit der Sitte schützt vor dem Rückfall in dieselbe; erst sie erhebt mich absolut über die plebejische Gesinnung. Alle Veredlung, Vergeistigung des Sinnlichen muß von dieser Einsicht ausgehen, soll sie wahrhaften Werth haben. So lange mir die Ehe noch für ein heiliges Institut gilt, bin ich der wahren Liebe schlechthin unfähig; erst wenn ich dergleichen Institute verachte, geht mir das Licht der Bildung auf, und die Allgewalt der Liebe kann mich in ihrer ganzen Heiligkeit erfassen. Mann und Weib stehen sich nun frei einander gegenüber; kein Aberglaube hindert sie, sich dem Drange ihres Herzens hinzugeben; es tritt keine fremde Gottheit erschreckend zwischen sie.

Erst wenn wir auf dieses Princip der geistigen Bildung zu-

rückgehen, gewinnt Schlegels Lucinde und auch Schleiermachers Reflexionen darüber ein wesentliches höheres Interesse. Welche Lebensanschauung liegt dieser freien Liebe zu Grunde? Welche Auffassung des Geistes überhaupt macht sich hier als die wahrhafteste, gebildete geltend? —

Die Lebensanschauung der Lucinde ist die ausgebildete extreme Romantik. Man hat in der neuesten Zeit den Begriff der Romantik sehr erweitert, und zwar wird man zu dieser Erweiterung unmittelbar dadurch geführt, daß man die poetischen Erscheinungen, welche man im speciellern Sinne als romantisch bezeichnete, bis auf ihren letzten Grund, bis auf die allgemeinen geistigen Elemente verfolgt. Eine Menge von geistigen Erscheinungen gesellen sich dann zu einander, als demselben allgemeinen Principe, derselben Stufe der geistigen Entwicklung angehörend. Die Hallischen Jahrbücher haben zuerst das Princip der Romantik in diesem weitern Sinne gefaßt und auch in den speciellern Erscheinungen durchzuführen versucht. Unsere Aufgabe ist hier nur, den wesentlichen Kern der Romantik, vor Allem deren philosophisches Fundament hervorzuheben, die allgemeinen Gegensätze, Widersprüche, Vermittelungen, um die es sich in ihr handelt. Wir müssen hier nothwendig zurückgehen auf die Principien der Fichtischen Philosophie. Dadurch gewinnen wir zugleich für unsere ganze folgende Untersuchung ein sicheres Fundament. Denn Schleiermacher gehört wesentlich zu denjenigen, welche den subjectiven Idealismus der Kantischen und Fichtischen Philosophie in wissenschaftlicher Weise zu durchbrechen strebten, also den festen Gegensatz zwischen Subject und Object, Gewißheit und Wahrheit zu überwinden und die unendliche Innerlichkeit des Selbstbewußtseins mit dem absoluten Inhalte zu erfüllen.

Die Fichtische Philosophie ist die nächste nothwendige Consequenz der Kantischen. In ihr erhält der wesentliche Inhalt der Kantischen Philosophie seinen höchsten wissenschaftlichen Ausdruck. Die Gegensätze werden in ihrer ganzen Schärfe und Be-

stimmtheit gefaßt, und ihre Vermittelung mit der Concision und Klarheit dargestellt, welche dieser Standpunkt überhaupt zuläßt.

Wie in der Kantischen Philosophie alles Wissen ein subjectives ist, d. h. im Grunde und in Wahrheit nur ein Wissen des Subjects von sich selbst, ohne daß es der Theorie an irgend einem Punkte möglich wäre, das Wesen an und für sich zu ergreifen, so wird in der Fichtischen Philosophie ausdrücklich die Subjectivität als solche, das Ich zum Princip gemacht. Alles Wissen ist wesentlich nur eine Entwicklung des Ichs, des Selbstbewußtseins, geht von diesem aus und in dasselbe zurück, und somit muß auch das Ding an sich der Kantischen Kritik, welches nichts weiter ist als das reine Object, das schlechthin außerhalb der Subjectivität liegende Wesen, in das Selbstbewußtsein zurückgenommen, als ein Moment des Ichs gefaßt werden. Fichte beginnt sogleich die Wissenschaftslehre mit dem Selbstbewußtsein. Im Selbstbewußtsein sind Subject und Object identisch, es ist nichts weiter als eben diese Identität, und zwar ist diese Identität nicht eine abstract logische, sondern concrete, reale; das Ich ist nur dadurch, daß es sich selbst setzt, sich selbst producirt; das Ich ist der Grund seiner selbst, die That seiner selbst, oder das Ich ist unmittelbar das reine Thun, einfache absolute Thätigkeit, also in sich selbst die Negation des bloßen Seins und der Unmittelbarkeit, Bewegung, Proceß, Vermittelung mit sich. Dem unmittelbaren Bewußtsein ist die Subjectivität in diesem Sinne nicht gegenwärtig; vielmehr stellt sich demselben die Ichheit immer nur unter der Gestalt der Individualität dar, oder der endlichen empirischen Subjectivität; das Ich erscheint so als ein einzelnes Subject, als ein bestimmtes Individuum, von einer bestimmten körperlichen und geistigen Beschaffenheit, welches in bestimmten Verhältnissen lebt, bestimmte Absichten, Zwecke hat, bestimmte Erinnerungen in sich aufbewahrt u. Von dieser ganzen Bestimmtheit der Individualität hat das Subject zu abstrahiren, um zu dem Begriffe des Ichs, des reinen Selbstbewußtseins zu gelangen. Erst hiermit aber tritt das Subject in die Sphäre des freien philosophischen Wissens. Die Phi-

osophie hat es wesentlich nicht mit den einzelnen Subjecten zu thun, sondern mit der Subjectivität überhaupt, mit dem reinen, von der Zufälligkeit und Endlichkeit befreiten Ich, mit dem allgemeinen ewigen Ich, oder, was dasselbe ist, mit dem Wesen des Subjects, nicht mit seiner endlichen vergänglichen Erscheinung. Die Aufgabe der Philosophie besteht eben nur darin, das Wesen zu erkennen, also den allgemeinen Inhalt des reinen Selbstbewußtseins zu entwickeln, die Subjectivität als absolute zu erfassen; wenn es dem Denken gelingt, sich das zum Bewußtsein zu bringen, was in dem Begriffe, in dem Wesen des Subjects, also im reinen Ich liegt, so weiß es Alles, was es wissen kann, und hat damit einen Inhalt gewonnen, welcher nicht für ein einzelnes Subject, sondern für alle Subjecte gleiche, absolute Geltung hat, welcher für alle Einzelnen absolutes Gesetz, objective Vernunft ist.

Der wesentliche Kern der Fichtischen Philosophie stellt sich am Einfachsten dar in der Art und Weise, wie das Verhältniß der theoretischen und praktischen Thätigkeit des Ichs gefaßt wird. Fichte selbst hebt in der Wissenschaftslehre wiederholt hervor, daß eben in diesem Verhältniß zwischen Theorie und Praxis das Wesen seiner Philosophie liege. Sowohl das Wissen als das Handeln fassen im Allgemeinen eine wesentliche Beziehung, eine Einheit des Ichs und Nichtichs in sich. Als Fundament des Wissens stellt Fichte den Satz auf: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nichtich. Im Wissen nämlich kommt es darauf an, daß das Subject das Object in sich aufnehme, und zwar in seinem reinen Ansichsein, ohne an ihm irgend Etwas zu verändern; jede Veränderung wäre Verlust der Wahrheit. Im Handeln dagegen trägt das Ich seine Ideen, Absichten auf das Object über, bearbeitet, verändert dies nach seinen Zwecken. Das allgemeine Fundament des Handelns ist daher: das Ich setzt sich als bestimmend das Nichtich. Wie ist nun aber ein Wissen, ein Handeln möglich? Wie kann der Gegensatz von Subject und Object, von Ich und Nichtich aufgehoben werden? Das unmittelbare Bewußtsein legt sich diese Frage gar nicht vor, obwohl in jeder Vorstellung

Subject und Object in wesentliche Beziehung zu einander treten; die Vorstellung selbst reflectirt nicht über sich, oder wenn sie es thut, ist sie gewöhnlich sehr bald mit der Erklärung ihrer selbst fertig, weil sie sich den Unterschied von Subject und Object nicht als Gegensatz, nicht in seiner wesentlichen Allgemeinheit zum Bewußtsein bringt. Die Wissenschaftslehre macht in ihrem theoretischen Theile gerade die Vorstellung zum wesentlichen Object der Untersuchung, fordert eine Deduction derselben a priori, den Begriff ihrer Möglichkeit. Das Resultat dieser Untersuchung ist kurz dieses: indem das Wesen des Ichs reine absolute Thätigkeit ist, so kann das Ich unmöglich durch irgend ein Anderes außer ihm ohne sein Zut thun in ein Leiden versetzt werden; ein solches Leiden widerspricht schlechthin dem Begriffe des Ichs; wie das Sein des Ichs das Sichselbstsetzen ist, so ist auch nur das für das Ich, was es selbst gesetzt hat. Das Bestimmte durch ein Anderes, was unmittelbar im Begriffe des Wissens liegt, ist also nicht als eine bloß äußerliche Passivität zu fassen, sondern ist nur eine bestimmte Einschränkung der absoluten Thätigkeit. Wie kommt aber das Ich dazu, seiner Thätigkeit irgend eine Schranke zu setzen, da es ja seinem Begriffe nach nichts weiter ist als dieses reine Thun selbst? Diese Frage vermag die Wissenschaftslehre in ihrem theoretischen Theile nicht zu beantworten; sie muß bei der Annahme stehen bleiben, daß auf die reine Thätigkeit des Ichs ein Anstoß geschieht durch irgend Etwas, von dem weiter nichts zu sagen ist, als daß es nicht das Ich selbst ist; dabei muß aber immer fest gehalten werden, daß dieser Anstoß doch zugleich selbst die Thätigkeit des Ichs ist. Die Wissenschaftslehre weiß sehr wohl, daß dieses Resultat der Untersuchung ein in sich widersprechendes, unzureichendes ist, allein gerade in diesem Widerspruch liegt die Endlichkeit des Wissens, und durch ihn wird das Denken nothwendig über sich hinaus zum Handeln hingetrieben. Jeder Act des Wissens, jede bestimmte Vorstellung ist ganz undenkbar ohne die Annahme irgend eines Etwas, welches die reine, sich nur auf sich selbst beziehende und in sich zurückkehrende Thätigkeit des Ichs un-

terbricht, das Selbstbewußtsein zum Bewußtsein eines Anderen bringt, und doch muß theoretisch immer behauptet werden: es giebt nichts außer dem Ich, das Ich ist wesentlich reines Sichselbstsetzen, und alles Andere außer ihm ist nur sein eigenes Moment, seine eigene Bestimmtheit. Das Wesentliche aber ist, daß das Eine so einseitig ist wie das Andere, daß also in Bezug auf die früheren Gestaltungen der Philosophie der abstracte Realismus ebenso unwahr ist als der abstracte Idealismus, die Principien Spinoza's ebenso unzureichend sind als die Principien Berkley's. Spinoza läßt das Ich schlechthin untergehen in dem Object, dem Dinge, der Substanz, läßt dasselbe absolut bestimmt werden durch ein Anderes, Berkley dagegen leugnet ebenso einseitig das Object schlechthin; der kritische Idealismus, wie Fichte seine Philosophie nennt, vereinigt beides, allein so, daß das Wissen in sich selbst als ein unbefriedigtes, resultatloses, über sich hinaus weisendes gesetzt wird.

Die Endlichkeit der Theorie steht im Widerspruch mit dem Wesen des Ich's überhaupt; das Ich muß daher nothwendig über das Wissen hinaus, muß seine Unendlichkeit wieder herstellen, muß das fremde Object, das unbekannte Nichtich, von welchem der Anstoß ausgehen soll, überwinden, d. h. muß sich praktisch verhalten, jedoch so, daß dadurch die Möglichkeit des Wissens nicht schlechthin vernichtet wird. Die Absolutheit des Ich's wäre aber dann wieder hergestellt, wenn das Ich selbst der Grund für das Nichtich wäre, dieses also ein durch das Ich, durch seine absolute Selbstbestimmung gesetztes. Freilich bliebe damit die Intelligenz immer endlich, allein diese Endlichkeit wäre durch das Ich selbst aufgehoben, dieses also seinem Wesen gemäß *causa sui*. Beide hier geforderten Bestimmungen, das absolute Sichselbstsetzen und dann die auf einen Gegenstand sich beziehende, diesen negirende Thätigkeit sind vereinigt in dem Streben. Das Streben ist es also, welches den Widerspruch zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit des Ich's auflöst. Das Streben geht einmal von dem Ich selbst aus, ist einfache Selbstbestimmung ohne weiteren Grund; dann aber

geht es auf ein Object, ist nur dadurch wirkliche That, daß es diese Beziehung auf ein Anderes, diese Endlichkeit an sich hat. Käme es zur absoluten Ueberwindung dieses Anderen, so ginge damit das Moment verloren, welches das Wissen im Allgemeinen möglich macht; denn dieses setzt ja den Anstoß eines Andern auf das Ich und somit das Andere selbst voraus. Ebenso verschwände auch das Handeln selbst, weil dieses nur in der Beziehung auf ein noch zu negirendes Object wirklich ist. Das Streben muß also wesentlich ein unenbliches oder vielmehr endloses sein. Das Ich producirt rein aus sich selbst eine ideale Welt und strebt diese zu realisiren, auf die wirkliche Welt überzutragen; sobald ihm aber dies gelungen ist, steigert es seine Anforderungen, setzt sich höhere Zwecke und fängt so sein Streben immer von Neuem wieder an.

In der Bestimmung des Menschen stellt Fichte dieses Verhältniß des Wissens und Handelns in sehr populärer Weise dar. Er zeigt zunächst, daß das Wissen, indem es auf sich selbst reflectirt, nothwendig zur Verzweiflung an sich selbst kommen muß. Das unmittelbare Bewußtsein meint freilich schon in der sinnlichen Empfindung mit den Objecten zu thun zu haben und steht daher ohne Weiteres in dem Glauben, daß das Ich aus seiner Subjectivität heraustreten, mit der realen Welt in wirkliche Beziehung treten könne. Allein eben dies ist theoretisch schlechterdings unmöglich. Wie in der Empfindung das Subject immer nur mit sich beschäftigt ist, nie wirklich das Object, sondern immer nur eine Affection seines eigenen Organismus empfindet, so kommt das Subject auch im verständigen, vernünftigen Denken nie wirklich aus sich heraus. Sobald nur der Gegenstand von dem Subjecte gefaßt wird, so hat er damit schon aufgehört, objectiv zu sein, ist zu einem Modus des Subjects geworden; das Denken kommt also nie wirklich zum Erkennen, nie zur Einheit mit dem Object, sondern dieses entzieht sich schlechthin aller theoretischen Thätigkeit und läßt das Subject in seinem resultatlosen Streben als bloße Beziehung auf sich zurück. Offenbar ist so das Denken die Verzweiflung

am Wissen. Denn wissend verhält sich das Denken nur dann, wenn es das Object, das Wesen zu ergreifen, wenn es das Denken seiner selbst mit dem Wesen zu erfüllen vermag, wenn seine eigenen Gedanken nicht bloß dies sind, nicht bloß subjective, sondern das Wesen selbst, das objective Innere der Erscheinung. Aus dieser Verzweigung am Wissen, dem wesentlichen Resultate der Theorie, wird der Geist nur gerettet durch die Praxis, durch den Willen. Als Wille nämlich bestimmt sich der Geist schlechthin; aber in dieser Selbstbestimmung, in dieser apriorischen That, welche unmittelbar das Wesen des Ich ausdrückt und darum über allen Zweifel erhaben ist, liegt auch schon die Beziehung auf eine objective Welt; ohne diese wäre gar kein Handeln, keine Freiheit, also auch kein Ich, kein Selbstbewußtsein möglich. Somit ist es denn ein praktisches Bedürfnis, welches das Ich von der Existenz einer objectiven Welt überzeugt; diese Ueberzeugung ist wesentlich ein Glaube; aber ein freier, aus dem innersten Bedürfnis des Ich hervorgehender Glaube. Unmittelbar aber in diesem Glauben liegt das wirkliche Handeln, somit das Streben, die unmittelbar gegebene objective Welt nicht bestehen zu lassen, sondern durch den Willen absolut zu bestimmen und dem freien Ideal des Ich gemäß zu machen. Diesen Willen muß ich unerschütterlich festhalten, allen Gefahren, Hindernissen, Schicksalen zum Trotz durchführen in dem sicheren Vertrauen, daß keine irdische Gewalt dem freien vernünftigen Willen Widerstand zu leisten vermag. —

Aus unserer Darstellung geht offenbar hervor, daß in der Sittlichen Philosophie der Gegensatz zwischen Subject und Object nichts weniger als wirklich gelöst ist. Das Ich ist einmal die Gewißheit der unendlichen Innerlichkeit, das Bewußtsein, daß das Subject absolute Allgemeinheit in sich selbst ist, daß also für das Ich nichts Bedeutung, Geltung, Werth haben kann, was es nicht aus sich selbst erzeugt hat; ferner aber ist diese unendliche Selbstgewißheit nicht absolut erkennend, also nicht mit dem Wesen selbst erfüllt, sondern bleibt endliche Subjectivität. Das Ich ist so

wesentlich sich selbst ungleich, ist im Gegensatz, im Widerspruch mit sich selbst. Dieser Widerspruch wird durchaus nicht wirklich gehoben in dem Progreß ins Unendliche, auf welchen die praktische Thätigkeit des Ichs hingewiesen wird. In ihm soll das Subject die objective Welt überwinden und zwar zum Beweise seiner Unendlichkeit; indem es aber beim Sollen bleibt, gelingt es dem Ich nie, wirklich unendlich zu sein, sondern behält fortwährend an dem Nichtich seine unübersteigbare Schranke; das Ich ist so geradezu das Gegentheil von dem, was es sein soll, es ist und bleibt endlich. Von der andern Seite wird auch das Nichtich nicht als das Endliche gesetzt; denn es nimmt kein Ende, die in seinem Begriffe liegende Negation wird nicht an ihm vollzogen, es hat vielmehr in seiner Endlichkeit die Energie, sich absolut dem Ich zu widersetzen, und ist daher ebenfalls das Gegentheil von dem, was es sein soll, es ist unendlich.

Eben dieser Widerspruch in der Fichtischen Philosophie ist es, welcher in die allgemeinen Principien des romantischen Bewußtseins hinüberführt. Das Tiefe der Romantik ist die Gewißheit der dem Subjecte immanenten Unendlichkeit. Das Ich ist die absolute Negation aller Unmittelbarkeit, alles gegebenen Positiven, es ist seine eigene selbstständige Welt; keine Macht kann dasselbe von außen treffen, erschüttern, in Unruhe setzen, es schafft sich selbst seine Leiden und seine Seeligkeit. Diese Gewißheit der Unendlichkeit schlägt aber in der Romantik fortwährend in die Endlichkeit um. Der Inhalt nämlich, welchen sich das Ich giebt, hat nicht wahrhaft unendlichen Werth, ist nicht wirklich ein freier geistiger Inhalt; das Ich wird so seinem Wesen ungetreu, seine Freiheit wird zur Willkür, seine Subjectivität entbehrt der Substanz, des Gesetzes, der Nothwendigkeit und läßt daher die Individualität nach allen Phasen ihrer Unmittelbarkeit hervortreten und zur Geltung kommen. Mit der ganzen Energie der sich wissenden Unendlichkeit sucht das Ich nach einer neuen Welt, ergreift aber, da es das Princip der objectiven Erfüllung nicht erfaßt hat, die vergangenen Stationen der geistigen Entwicklung bis zur geistlosesten Unmittelbarkeit her-

ab, sein eignes Bedürfniß so sehr verkennend wie den Inhalt der vergangenen Zeiten.

In dieser Romantik ist Fr. v. Schlegel unstreitig eine der interessantesten Gestalten. Auch für die Entwicklung der Philosophie sind seine Arbeiten, obwohl sie zum großen Theil der philosophischen Form entbehren, von Bedeutung, indem in ihnen wesentliche Consequenzen der Fichtischen Philosophie zum Bewußtsein kommen.

In der Fichtischen Philosophie ist es der Wille, die That, wodurch das Ich seine Unendlichkeit realisirt; allein gerade hier findet das Ich an der Endlichkeit des Nichtichs absoluten Widerstand; gerade im Handeln muß ihm also seine Ohnmacht offenbar werden, wenn nicht der Drang und die Begeisterung der That seine Reflexion unterdrückt. Wie ist es nun aber möglich, sich aus dieser immer von Neuem andringenden Endlichkeit herauszuziehen? Wie ist es möglich, die Unendlichkeit zu bewahren und rein zu erhalten, die unmittelbar in dem Begriffe des Selbstes enthalten ist? Am Nächsten scheint es zu liegen, das Handeln selbst aufzugeben, oder wenigstens den Ernst des Handelns. Was kann auch das Handeln helfen, wenn gerade der Zweck unausführbar ist, welchen der Wille sich setzt? Die Welt bleibt trotz aller Anstrengung des Ichs im Allgemeinen doch wie sie einmal ist, sie beharrt in ihrem Gesegensage zur Idee, und das Ich thäte also vollkommen Recht daran, wenn es die Welt gehen ließe wie sie geht. Ferner aber macht sich auch nothwendig die Endlichkeit des Wissens im Thun selbst geltend. Denn jede Bestimmtheit, jeder Inhalt, welchen sich der Wille giebt, ist wesentlich zugleich Produkt des Denkens, des Erkennens, somit von der Endlichkeit desselben afficirt, ist ein endlicher Zweck, welcher der absoluten Innerlichkeit des Ich unmöglich Befriedigung gewähren kann. Allein gerade in diesem Wissen des Endlichen liegt auch wieder die Unendlichkeit. Jede Bestimmtheit ist in der absoluten Allgemeinheit des Ichs ein verschwindendes Moment, das Ich selbst ist das Bewußtsein, jede Bestimmtheit nach Belieben setzen und wieder aufheben, also von aller Be-

Stimmtheit sich wieder befreien zu können; eben hierin besteht die Unendlichkeit, eben dies ist das Wesen aller Erscheinung, und es ist noch keinem anderen Anfsich weiter zu fragen. Wie könnte das Ich das Bewußtsein seiner Endlichkeit haben, ohne sich sogleich dadurch von dieser Endlichkeit zu unterscheiden, diese als ein Anderes, nicht zu ihm Gehöriges von sich abzusondern? Das reine Sichwissen also ist die gegenwärtige Unendlichkeit, und alles Bestimmte ist nur endlicher, verschwindender Schein des Ichs.*)

Nach diesen Principien sind also diejenigen die Unfreien, Geistlosen, denen irgend ein bestimmter Inhalt als wesentlich, als absolut gilt, welche, befangen in der Sitte ihrer Zeit, die Gesetze

*) Zu vergleichen wäre hier besonders aus der Lucinde: die Idylle über den Müßiggang. Hier heißt es unter Anderm: «Warum sind denn die Götter Götter, als weil sie mit Bewußtsein und Absicht nichts thun, weil sie das verstehen und Meister darin sind? Und wie streben die Dichter, die Weisen und Heiligen auch darin den Göttern ähnlich zu werden! Wie wetteifern sie im Lobe der Einsamkeit, der Wüste und einer liebevollen Sorglosigkeit und Unthätigkeit! Und mit großem Rechte: denn alles Gute und Schöne ist schon da und erhält sich durch seine eigne Kraft. Was soll das unbedingte Streben und Fortschreiten ohne Stillstand und Mittelpunkt? Kann dieser Sturm und Drang der unendlichen Pflanze der Menschheit, die im Stillen von selbst wächst und sich bildet, nährenden Saft oder schöne Gestaltungen geben? Nichts ist es, dieses leere unruhige Treiben, als eine nordische Unart und wirkt auch nichts als Langeweile, fremde und eigne. Und womit beginnt und endigt es als mit der Antipathie gegen die Welt, die jetzt so gemein ist? Der unerfahrene Eigenbünkel ahndet gar nicht, daß dies nur Mangel an Sinn und Verstand sei, und hält es für hohen Unmuth über die allgemeine Häßlichkeit der Welt und des Lebens, von denen er doch noch nicht einmal das leiseste Borgefühl hat. Er kann es nicht haben, denn der Fleiß und der Nutzen sind die Todesengel mit dem feurigen Schwert, welche dem Menschen die Rückkehr ins Paradies verwehren.» — «In der That, man sollte das Studium des Müßiggangs nicht so sträflich vernachlässigen, sondern zur Kunst und Wissenschaft, ja zur Religion bilden! Um alles in Eins zu fassen: je göttlicher ein Mensch oder ein Werk des Menschen ist, je ähnlicher werden sie der Pflanze; diese ist unter allen Formen der Natur die sittlichste und die schönste. Und also wäre ja das höchste vollendetste Leben nichts als ein reines Vegetiren. Ich nahm mir vor, mich zufrieden im Genuß meines Daseins über alle doch endliche, und also verächtliche Zwecke und Vorsätze zu erheben.» —

des Staats, der Religion als ein Heiliges achten und anerkennen, welche irgend welche Principien im Handeln festhalten, Absichten, Zwecke durchzuführen suchen. Die Gebildeten handeln nie ohne das Bewußtsein, daß alle Principien des Handelns schlechthin der Macht des Ich unterworfen sind, daß sie keinen absoluten Werth, keine substantielle Bedeutung haben. Ihr eigenes Thun also ist ihnen nicht Ernst, sondern sie verhalten sich ironisch dazu; eben diese Ironie im Denken und Wollen ist die höchste Spitze der Bildung. Das ironische Subject verliert sich nie, giebt sich nie einem Gegenstande ganz und unbefangen hin, sondern denkt fortwährend an seine schrankenlose Unendlichkeit, ist aus der Bestimmtheit seines Thuns immer auch wieder heraus und genießt daher in allem Handeln immer nur sich selbst. Für die Ungebildeten, Rohen, Platten, für diejenigen, welche jene Ironie nicht in sich aufgenommen, ist das Treiben der Geisterreichen ein unlösbares Räthsel; sie sehen darin Inconsequenz, Unsitlichkeit, Irreligiosität, aber eben nur darum, weil sie nicht wissen, daß alles Bestimmte nur ein Modus des Ichs ist. Das Ich ist hier ganz an die Stelle der absoluten Substanz getreten; wie diese verhält sich auch das Ich schlechthin negirend zu allem Bestimmten, ist in allem Besondern immer nur als Gleichheit mit sich gegenwärtig. Die Beziehung des Bestimmten und Unbestimmten, die Einheit des Besonderen und Allgemeinen ist im subjectiven Idealismus der Ironie ebensosehr ein unerklärliches Mysterium als auf dem Standpunkte der Substantialität. Wie die Substanz mit dem Accidens, so ist das reine Sichwissen mit der Vorstellung des Endlichen, mit dem Nichtwissen unmittelbar behaftet, ohne daß dieses Endliche und Besondere je der unendlichen Allgemeinheit des Ichs gemäß würde. Daher regt sich in dem ironischen Subject auch wohl die Sehnsucht, ja es wird diese Sehnsucht ausdrücklich als wesentliches Moment der Ironie angesehen, allein sie soll unmittelbar die Befriedigung in sich enthalten, der Genuß ihrer selbst sein; sie soll daher nicht etwa in der Inhaltslosigkeit des Ichs ihren Grund haben, sondern in der Unendlich-

keit desselben, welche nirgends einen Gegenstand findet, welcher ihrer absolut würdig wäre.

Das ironische Subject ist aber in Wahrheit ein inhaltsloses eben darum, weil seine Allgemeinheit ohne wirkliche Besonderung ist, d. h. ohne solche Besonderung, welche der Allgemeinheit entspricht, welche in sich selbst den Werth der Allgemeinheit hat; und wenn sich daher das Ich trotz des Bewusstseins seiner Unendlichkeit zuletzt doch unbefriedigt, somit endlich fühlt, wenn die Sehnsucht nach einem Inhalt, nach einem Positiven ganz unabweisbar hervorbricht, so macht sich hierin nur das Wesen und die Wirklichkeit des Geistes geltend gegen seine Verkennung. So lange das Ich nur die Verachtung, nur der Spott gegen alles Bestimmte ist, so ist sein Gehalt immer nur das Richtige, Eitle, Gehaltlose; von diesem Eiteln befreit sich das Ich nur scheinbar durch die Ironie. Das ironische Wissen, daß alles eitel ist, geht nicht zu der weittern Consequenz fort, auch dieses Wissen als ein eitles zu fassen; vielmehr tritt an die Stelle dieses Wissens die extremste Eitelkeit des Subjects, in welcher es in seiner Verachtung der Sitte, in seiner Blasirtheit nicht seine eigene Hohlheit sieht, sondern im Gegentheil nur die unvergleichliche Vortrefflichkeit und Genialität seiner aristokratischen Natur.

Es ist bekannt, daß Fr. v. Schlegel zum Katholicismus übertrat. Man mag dies immerhin als das Aufhören der Ironie und als den Anfang des Ernstes nehmen, als eine durch das innerste geistige Bedürfnis hervorgerufene That, als den Beweis der Sehnsucht nach einer positiven Erfüllung des Selbstbewusstseins, nach einem schlechtthin Heiligen, allem Scherz Widerstehenden; diese Art und Gestaltung des Ernstes aber, dieses Umschlagen der abstracten Freiheit und Frechheit in die Unfreiheit, dieser Rückfall des Subjects aus der eingebildeten Herrschaft in die Anechtenschaft ist nur der zweite wesentliche Act des romantischen Dramas, das Schicksal, welchem das Subject verfällt, wenn es durch die eingefleischte Romantik zu kraftlos geworden ist, um in wahrhaft freier Weise von seiner Eitelkeit loskommen zu können. Man sehe die

Vorlesungen, welche der katholische Schlegel gehalten hat, besonders die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte, um zu erfahren, wie er den Protestantismus und Katholicismus ansieht, was er in diesem suchte und fand, und wie viel wirklich er, nicht wieder romantischer Katholicismus durch den Uebertritt zu ihm in Schlegel Raum gewonnen. Schlegels Ansichten über die historische Entwicklung des Geistes, über ihren Ausgang und ihren Zweck, seine Anforderungen an die Gegenwart, seine Hoffnungen und Wünsche, seine Vorahnungen sind so sehr dem Begriffe der Sache zuwider und werden dabei mit einer solchen Suffisance ausgesprochen, daß sich dem Leser immer wieder die Meinung aufdringt, die alte Ironie, in welcher «Alles Ernst und Scherz», «Alles treuherzig offen und tief versteckt» sein sollte, spiele uns doch zuletzt nur einen Streich und werde mit dem vollständigen Selbstgenuß der Genialität über unsere Platttheit lachen, in welcher wir so gutmüthig und bornirt sind, Alles für baare Münze zu nehmen. Versuchen wir es aber auch, diesen Verdacht zu unterdrücken; der Ernst Schlegels erscheint uns dann als eine objectiv gewordene Ironie, welcher Schlegel zur Strafe für seine früher bewußte Ironie widerstandlos verfallen ist; die Ironie ist als ein böser Geist in ihn gefahren, er ist besessen davon und wird von ihm in der Irre hin und her geführt. Denn was er ergreifen will, das Positive, Heilige, Wahre, das entzieht sich ihm, und statt dessen ergreift er immer nur die Phantome seiner verworrenen Phantasie; er bekommt trotz aller Hingabe an das Positive doch nichts in die Hände, was wahrhaft freien geistigen Gehalt, objective Realität hätte. Das Ewige ist freilich ein unendlicher, nicht vom einzelnen Subject erst zu fabricirender Inhalt; allein um ihn aufzunehmen, um sich von ihm durchbringen zu lassen, um die zeitliche Erscheinung des Ewigen zu vernehmen, zu dieser Passivität wird die höchste Activität erfordert, die Reinigung des Subjects von den endlichen Formen seiner Unmittelbarkeit, und ohne diese Energie bleibt das Subject der Täuschung hingegeben, statt des Objectiven das Subjective, statt der Wahrheit den Irrthum, statt des in der

Geschichte wirklich Geschehenen das schlechthin Unwirkliche, statt des Glaubens den Aberglauben zu ergreifen.

Was in Schlegel in so extremer Weise auftritt, kann sich sehr verschieden modificiren. Indem die Allgemeinheit des ironischen Ichs eine unwirkliche, nicht in objectiver Weise erfüllte ist, so lauert hinter dieser unendlichen Innerlichkeit das Individuum mit dem ganzen Heere seiner Neigungen, Begierden, Marotten, mit seiner ganzen ungebildeten, widerspenstigen Natürlichkeit und Endlichkeit; die Individualität macht sich also in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen und speciellen Interessen, in allen ihren gemüthlichen Bedürfnissen und geheimen Neigungen geltend. Diese endliche Individualität legt sich aber nun den Werth der Allgemeinheit bei; die besonderen Gefühle sollen als allgemeine gelten und wer sie nicht in sich findet, ist von dem allgemeinen Geiste verlassen, ist ausgeschlossen aus der Gemeinde der Heiligen und Genialen. Man muß nicht nothwendig dem Katholicismus sich in die Arme werfen, um den Heißhunger nach einem objectiven Gehalte zu stillen. Da die Wahrheit der aufgenommenen historischen Formen nicht bewiesen wird, sondern die Empfindung, das Gefühl, die Anschauung, der Glaube zu ihnen hintreibt, so hat das Individuum nach seiner eigenthümlichen Neigung die Wahl; die ganze Welt der Geschichte steht ihm offen. Am Bequemsten ist es, wenn das Subject nur in möglichster Allgemeinheit jene historischen Formen festhält, also nur ein allgemeines Bedürfnis nach ihnen fühlt, und ebenso nur das allgemeine Bekenntnis ablegt, es halte daran fest, dann kann es im Besondern ganz ungehindert seinen individuellen Gefühlen sich hingeben. Wendet sich aber das Subject speciell an jene Formen, hat es selbst den Beruf, eine Lehre vorzutragen, so muß erklärt, interpretirt werden. Dem Subject entgeht es dann meist, daß es in seiner Interpretation jene Formen wesentlich umgestaltet, daß es dieselben nicht in ihrem ursprünglichen Sinne, sondern mit den mannigfachsten Modificationen, Einschränkungen, Erweiterungen festhält. Das Ich ist so aus dem Inhalte seines Glaubens ebensosehr auch wieder heraus und kann daher bei nöthi-

gen Fällen dem wirklichen Glauben gegenüber seine Freiheit und Aufgeklärtheit geltend machen. —

Daß die Romantik vor Allem die Liebe zum Gegenstande der Behandlung machen wird, liegt unmittelbar in ihrem Begriff. Die Liebe nämlich bildet in der Gestalt der Ehe und Familie die unmittelbare Basis der sittlichen Gemeinschaft, sie ist die Sittlichkeit in ihrer unmittelbaren Form. Als sittliches Institut ist die Ehe der Willkür der Individuen entnommen; sie ist ein Heiliges, gesetzlich Bestimmtes, in der objectiven Gestaltung des Geistes Eingeoronetes. Zugleich hat aber in der unmittelbaren Sittlichkeit die Empfindung, die individuelle, durch die besondere Eigenthümlichkeit der Personen bedingte Zuneigung ihr entschiedenes Recht. Auch ist diese individuelle Zuneigung in der Liebe wesentlich zugleich eine sinnliche; es vereinigen sich Individuen verschiedenen Geschlechts. Der Geschlechtsgegensatz ist in dem natürlichen Leben der höchste, der wesentlichste; auch im Menschen ist er die Concentration der Sinnlichkeit, darum der gewaltigste, heftigste Trieb, aber zugleich auch der Trieb, welcher vor Allem von der sittlichen Gestaltung des Geistes erfaßt, gebildet, vergeistigt werden muß.

In der Ehe sind so unmittelbar die Momente der substantiellen Sittlichkeit, der individuellen Zuneigung und der sinnlichen Empfindung vereinigt, und nur die Ehe ist eine wahre wirkliche Ehe, welche allen diesen Momenten ihr Recht widerfahren läßt. Der Kampf zwischen diesen Elementen, die Collision, in welche sie mit einander gerathen können, ist im Leben eben so gewöhnlich, wie in dem Roman beliebt. Indem das ironische Ich bei der abstracten Allgemeinheit des Selbstbewußtseins stehen bleibt, hebt dasselbe alle sittliche Gestaltung des Geistes nothwendig auf. Ueber die sittlichen Institutionen bin ich nicht Herr; sie sind als ein Heiliges, Göttliches meiner Willkür entnommen; das ironische Ich kennt aber nichts Göttliches außer sich selbst. Die Ehe als ein Heiliges zu betrachten, gibt ihm daher auch als Dornirtheit, als Mangel an Bildung, und hler scheint der Kampf gegen die Sitt-

lichkeit mit entschiedenem Glücke geführt werden zu können, da die individuelle Zuneigung und der sinnliche Trieb ganz offenbar sein Recht hat. Die Romantik will sich nur der Liebe annehmen gegen geistlose, barbarische Institutionen, will die Freiheit des Individuums vertheidigen gegen gemüthlose, kalte Tyrannei. Jedoch ist die Opposition gegen die Ehe, wie sie von dem romantischen Subject ausgeht, durchaus nicht die gewöhnliche Collision der Liebe mit den Gesetzen der Sitte; diese Collision ist eine bloß zufällige, welche die Sitte noch achtet und fürchtet, die Opposition der Romantik dagegen ist eine allgemeine, principielle; sie geht von der Gewissheit aus, daß die unendliche Innerlichkeit des Ich die absolute Macht über alles Bestimmte ist. Daher sind auch im Grunde nur die Gebildeten, Genialen, nur diejenigen, welchen die göttliche Tiefe der Ironie aufgegangen ist, dem Gesetze der Ehe entnommen. Erst durch das Princip der Ironie erhält das Ich absoluten Werth, und erst mit ihm unendliches Recht. Die Ungebildeten mögen daher auch immer die Ehe als ein Heiliges achten und der Sitte sich unterwerfen; die Gebildeten sind wesentlich exclusiv und nur im Unterschiede vom Plebs tritt der Adel der Genialität in seinem vollen Glanze hervor. Wenn in dieser Weise das Subject in der Verachtung der Ehe einmal den Genuß seiner Unendlichkeit hat, so giebt ihm weiter die Liebe zugleich die individuelle und sinnliche Befriedigung. Dieser sinnliche Genuß ist nun aber nicht mehr der rohe, natürliche, instinctartige, sondern die geistige Unendlichkeit muß in ihm gegenwärtig sein; mitten in dem Genuß muß das Subject seiner unendlichen Innerlichkeit gewiß sein, d. h. es muß den Genuß selbst genießen; denn dann bewahrt es mitten in dem Feuer der Leidenschaft die Ruhe und den Stolz seiner Allgemeinheit.

Die Liebe gewährt so dem romantischen Subject eine allseitige absolute Befriedigung; denn es macht sich darin einmal die Energie seiner Allgemeinheit geltend, indem es sich über die Sitte hinwegsetzt, aber zugleich kommt das Individuum, welches bei dem negativen Proceß der Ironie im Hintergrunde auf der Lauer steht,

bis zur höchsten Spitze der Sinnlichkeit hinauf, zum vollständigen Genuß. Eben wegen dieser absoluten Befriedigung wird die Liebe für das romantische Subject zur Religion.

Werfen wir von hieraus noch einen Blick auf Schleiermachers Briefe über Lucinde, so finden wir in ihnen nicht im Entferntesten jene widerliche raffinirte Lüsternheit, wie sie überall in dem Schlegelschen Romane uns entgegentritt; man sieht es ohne Weiteres den Briefen an, daß ihr Verfasser die Ideen der Lucinde nur theoretisch reproducirt, ohne sich in der Praxis ihnen überlassen zu haben. Schleiermachers Reflexionen sind durchgängig fein und scharfsinnig, im Einzelnen höchst treffend und wahr; im Allgemeinen aber muß doch behauptet werden, daß in ihnen über die Principien der Lucinde im Wesentlichen nicht hinausgegangen wird.

Die Liebe bestimmt Schleiermacher als die vollkommene Symmetrie des Eigenthümlichen, als das beständige Zusammentreffen im Heiligsten und Schönsten von jedem Punkte aus. Ohne Eigenthümlichkeit giebt es so wenig eine wahre Liebe als ohne die innigste Einheit; und mitten in dem tiefsten Gefühle der Einheit bleibt das Gefühl der Eigenthümlichkeit immer ein wesentliches Moment. «Wenn wir unser Sinnen und Denken und Handeln bis in seinen geheimsten Sitz verfolgen, und überall aufs neue die unendliche Uebereinstimmung unserer Geister antreffen, daß du entzückt ausrufst: sind wir denn mehr als Ein Wesen, Leonore? Dann durchglüht uns auch gewiß am stärksten und göttlichsten das heilige Feuer der Liebe, und dann feiern wir am liebsten ihre höchsten Mysterien. Und wenn du an meine Brust gelehnt, alle deine Freude an mir, und alle deine Sehnsucht nach dem schönen Leben, das wir im Auge haben, in der unmittelbaren Nähe meines Herzens aushauchst: dann fühlen wir auch beide am tiefsten, wie einzig wir sind durch und durch, und mich durchgüht, wie ein göttlicher Blitz, der mich fast verzehrt, eine unendliche, zusammenhängende Reihe von gleichen Gedanken und Gefühlen, die vom höchsten Himmel bis in den Mittelpunkt der Erde reicht,

und die Vergangenheit und Zukunft, und dich und mich und Alles erleuchtet und verklärt.» *)

Vor Allem fordert nun Schleiermacher von der wahren Liebe eine harmonische Durchbringung des Geistigen und Sinnlichen. Beide Elemente sollen ein durchaus gleiches Recht haben. Eben darin bestehe besonders das Einseitige der modernen Auffassung der Liebe, daß man das Geistige übermäßig hervorhebe und die sinnliche Vereinigung dann nur als ein nothwendiges Uebel, als eine thierische Rohheit erscheinen lasse. Wie man überall darauf ausgehe, die Ideen, welche die frühere Entwicklung der Menschheit producirt, mit denen der neuern Zeit zu verbinden, so sollte man auch die antike Venus mit der intellectuellen Liebe des modernen Geistes vereinigen. «Ja, die Religion der Liebe und ihre Vergötterung war unvollkommen, und mußte deshalb untergehen, wie jeder andre Theil der alten Religion und Bildung. Nun aber die wahre himmlische Venus entdeckt ist, sollen nicht die neuen Götter die alten verfolgen, die eben so wahr sind als sie, sonst müßten wir verderben auf eine andere Art. Vielmehr sollen wir nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit, deshalb sind uns die schönen Denkmähler der Alten erhalten worden, weil es soll wieder hergestellt werden, in einem weit höheren Sinne als ehedem, wie es der neuen schönern Zeit würdig ist: die alte Lust und Freude und die Vermischung des Körpers und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eignen gewaltigen Gottheit, sondern Eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühle, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälfen der Menschheit zu einem mystischen Ganzen. Wer nicht so in das Innere der Gottheit und der Menschheit hineinschauen, und die Mysterien dieser Religion nicht fassen kann, der ist nicht würdig, ein Bürger der neuen Welt zu sein.» **) An einer andern Stelle heißt es: «Der Gott muß in den Liebenden sein, ihre Umarmung ist eigentlich seine Umschließung, die sie in demselben Au-

*) Vertraute Briefe. S. 109.

**) X. a. D. S. 95.

genblicke gemeinschaftlich fühlen, und hernach auch wollen; ich nehme in der Liebe keine Wollust an ohne diese Begeisterung und ohne das Mystische, welches hieraus entsteht.» *)

In der Liebe ist allerdings die Schranke und Endlichkeit der individuellen Eigenthümlichkeit aufgehoben; allein die Liebe als den vollen Besitz des Unendlichen, als die volle reale Gegenwart Gottes zu betrachten, setzt die Meinung voraus, als wäre die Geschlechtsdifferenz im Körperlichen ebenso sehr wie im Geistigen die spezifische, wesentliche Endlichkeit des Menschen, der Complex alles Endlichen. So wenig aber dies der Fall ist, ebenso wenig kann auch dem Sinnlichen in der Liebe ein durchaus gleiches Recht mit dem Geistigen zugestanden werden. Die Forderung der Einheit des Geistigen und Sinnlichen ist, wie schon früher bemerkt, eine sehr unbestimmte. Das Sinnliche soll vergeistigt werden, das Geistige aber immer das sinnliche Element in sich fassen; vollkommen richtig; allein worin besteht das Geistige? So verschieden wie sich dieses gestalten kann, ebenso verschiedene Vergeistigungen des Sinnlichen kann es auch geben, und die Einheit des Geistigen und Sinnlichen kann also eine durchaus unfreie, einseitige sein. Nur wenn der Geist wahrhaft freien Gehalt gewonnen hat, kann er auch die sinnliche Begierde in wahrhaft freier Weise vergeistigen. Wenn ich dem Sinnlichen ein gleiches Recht gebe, und bei jener unbestimmten Einheit des Geistigen und Sinnlichen stehen bleibe, so gewinnt damit der Geist keinen wesentlichen selbstständigen Gehalt; er ist unmittelbar an das Sinnliche gewiesen, und die ganze Vergeistigung ist nichts weiter als Raffinement des Sinnlichen; also wesentlich der Standpunkt der Ironie.

Daß Schleiermacher über die Lebensanschauung der Lucinde hinaus strebt, tritt freilich an vielen Stellen der Briefe unverkennbar hervor. Besonders wenn er von der Harmonie des Geistigen und Sinnlichen redet, erfüllt sich unter seinen Händen die geistige Eigenthümlichkeit mit concreteren allgemeineren Interessen, wel-

*) X. a. D. S. 40.

che das ironische Selbstbewußtsein nicht gelten läßt. Auch erhebt Schleiermacher selbst gegen die Lucinde vor Allem den Vorwurf — freilich um ihn später als ungegründet zurückzuweisen — daß Julius nicht genug handle, daß er ein müßiges, schlaffes Leben führe, und daß er dabei zu viel Lust zeige an der Lust; die Dürftigkeit und Hohlheit des geistigen Strebens müsse sich aber offenbar auch in der Liebe ausdrücken. Die Beseitigung dieses Vorwurfs fällt sehr schwach aus; Schleiermacher bemerkt besonders, daß in einem der Liebe geheiligten Kunstwerk mit vollkommenem Recht von der bürgerlichen Welt und ihren Verhältnissen abstrahirt werden könne. Eben dies, daß Schleiermacher keinen Tadel gegen die Lucinde aufkommen läßt, daß er zu wiederholten Malen seine maasslose Verehrung für dieselbe ausspricht, zeigt von der andern Seite, wie tief er in den Schlegelschen Ideen noch verwickelt war. Zu einer wahrhaft geistigen, sittlichen Gestaltung der Liebe geht auch Schleiermacher entschieden nicht fort. Die individuelle Zuneigung legt sich in der Gewißheit ihrer unendlichen Innerlichkeit absoluten Werth bei, weiß sich als göttlich, heilig, unantastbar; eben aus diesem Bewußtsein heraus opponirt sich die Liebe nicht nur gegen alle existirenden und als heilig geltenden gesetzlichen Formen, sondern sie bleibt auch bei dieser Opposition stehen, ohne neue Formen aus sich selbst zu schaffen. Die Privatangelegenheit der Liebe hat keine Augen für die allgemeine, politische Gemeinschaft, setzt sich nicht in Conner mit dem allgemeinen religiösen Bewußtsein, faßt sich auch nicht einmal als Familienangelegenheit, sondern alle diese sittlichen Gestaltungen des allgemeinen Geistes werden als zufällige, unwesentliche, die Liebe nichts angehende perhorrescirt. Daß die Liebe an und für sich schon, indem sie sich auf die eigenthümliche Natur der Liebenden gründet, der Willkür und der Zufälligkeit entnommen, eine ewige, unwandelbare sein soll, scheint freilich schon der Anfang einer sittlichen Gestaltung zu sein; denn die Verbindung der Liebenden hat damit objectiven, allgemeinen Werth, erscheint nicht durch den Menschen, sondern durch Gott selbst geschlossen, welcher diese beiden Eigenthümlichkeiten als

die beiden Hälften Eines Ganzen für einander schuf. Allein abgesehen davon, daß, ehe sich die für einander geschaffenen Eigenthümlichkeiten glücklich gefunden haben, die Schwierigkeit des Findens und die Unerfahrenheit wie der Leichtsinm der Suchenden eine Menge von nichtigen, aufzulösenden Verbindungen herbeiführen wird, zumal da die sinnliche Begierde in allen eigenthümlichen Individuen auf ihre eigne Hand nach bloß sinnlichen Verbindungen trachtet — eine Schwierigkeit, die Schleiermacher selbst auf eine offenbar ganz unzureichende Weise zu heben versucht — abgesehen davon, daß zwei passende Eigenthümlichkeiten durch eine Ungleichmäßigkeit der Entwicklung ihre Harmonie wieder einbüßen können, wo denn von Neuem das Suchen beginnen müßte; abgesehen von allen diesen Schicksalen, denen die Eigenthümlichkeit ausgesetzt ist, wie darf sich denn die Absolutheit der individuellen Zuneigung die Unwandelbarkeit der Liebe aufbürden lassen? Höchstens kann dieselbe immer nur als eine individuelle Besonderheit gelten, gegen welche das individuelle Bedürfnis, mit dem Gegenstande der Liebe beliebig zu wechseln, entschieden dasselbe Recht hat. So lange die Eigenthümlichkeit als solche, ganz abgesehen von ihrem bestimmten geistigen Gehalt, unendlichen Werth und unendliches Recht hat, so muß damit auch nothwendig die Eigenthümlichkeit anerkannt werden, für welche jede dauernde Verbindung an und für sich eine Plage ist. Zu sagen, solche Eigenthümlichkeit gäbe es nicht, wäre eine sehr übereilte Behauptung, da sie aus dem Begriffe der Eigenthümlichkeit, wie dieser von Schleiermacher für jetzt gefaßt wird, durchaus nicht bewiesen werden könnte. Die Hauptsache ist: daß die Unwandelbarkeit der Liebe nicht aus der Allgemeinheit, sondern aus der Besonderheit des Ich deducirt wird: eben darum erscheint sie immer nur als ein abgesonderliches Bedürfnis des Subjects, ohne daß sich hieran eine weitere sittliche Gestaltung anknüpfte. In dieser Weise könnte offenbar auch die Ehe, die Familie vor dem romantischen Subject wieder zu Ehren kommen; wenn es nämlich irgend einer Eigenthümlichkeit einfielen, die Gewohnheit der Ehe mit der ganzen

Feierlichkeit des Ceremoniels für einen ganz besondern Reiz, für eine Steigerung des Genusses auszugeben. Sobald nur die Ehe der individuellen Zuneigung ausdrücklich und mit Bewußtsein untergeordnet wird, wäre nichts dagegen einzuwenden; nur die in der Sitte unmittelbar Befangenen sind der wahren gebildeten freien Liebe schlechthin unfähig.

II. Reden über die Religion.

Daß das ironische Selbstbewußtsein, diese höchste Spitze des subjectiven Idealismus, durch seinen eigenen Widerspruch über sich selbst hinausstrebt, haben wir bereits gesehen. Die unendliche Allgemeinheit des Ichs ist ohne entsprechende Besonderung. Das Ich verhält sich zu dem Besonderen, wie die Substanz zu ihren Moden, nur vernichtend, ohne daß es das Richtige von seiner Richtigkeit zu befreien vermöchte. Eben darum bleibt das Ich nur mit Nichtigem, Eitlem, Werthlosem erfüllt. Die Beziehung des Ichs auf sich selbst ist abstracte, inhaltslose Subjectivität; das Ich ist nur für sich Subject-Object, ohne daß dieser Unterschied als solcher gesetzt wäre; das Ich ist darum nicht Idee, nicht wahrhaft unendliches Subject. Alle Wahrheit und Wirklichkeit geht in diesem negativen Proceß des Selbstbewußtseins auf; es giebt nichts außer dem sich wissenden, alles zum verschwindenden Momente seiner selbst aufhebenden Ich. Das Wissen und das Handeln des Ichs ist nur diese Ironie gegen sich selbst. In der Theorie giebt sich das Ich seinen willkürlichen Gedanken und Phantasien hin; keine Nothwendigkeit, kein Gesetz hemmt diese unendliche Freiheit; nur die Gesetzlosigkeit ist ihm Gesetz; das Höchste wie das Niedrigste ist seinem Spott und seinem momentanen Ernste verfallen, und die höchste Weisheit eben nur die Gewisheit, daß alle Wahrheit in der schrankenlosen Unendlichkeit des Ichs umschlossen ist. Im Handeln ist ebenfalls alles Thun zugleich ein Nichtsthun. Wer mit Ernst, mit Begeisterung, mit dem Interesse an dem bestimmten Gehalte seiner That handelt, vergiebt seine Unendlichkeit; er legt das Bekenntniß ab, daß er irgend ein Bestimmtes, Endliches als wesentlich anerkennt, er ist aus sich selbst heraus, in endlichen Be-

dürfnissen befangen. Das einzige, dem Ich würdige Thun ist das Spiel mit der That mitten im Handeln selbst.

Wodurch befreit sich das Ich von dieser Hohlheit? Wodurch erfüllt es die unendliche Allgemeinheit seines Sichwissens? — Sehen wir zu, ob wir von Schleiermacher diese Fragen beantwortet finden.

Die Werke, auf die unsere Betrachtung uns zunächst hinführt, sind die Reden über die Religion und die Monologen. Die Reden über Religion erschienen zuerst 1799, die Monologen 1800. Der dritten Auflage der Reden (1821) sind Anmerkungen beigelegt, welche der ursprünglichen Intention derselben zum Theil sehr fremd sind; sie sollen mildern, einschränken, das besonders für die christliche Vorstellung Anstößige durch eine oft sehr gezwungene Interpretation wegräumen. Es wird aus dem Verlauf unserer Untersuchung von selbst erhellen, in wie weit Schleiermacher in der Ausbildung seiner philosophischen und theologischen Ansicht mit den Principien, auf welchen die Reden basiren, in Differenz kommt. Von dieser Einsicht aus ist dann sehr leicht zu entscheiden, in wie weit die Erläuterungen wenigstens in sofern im Rechte sind, als sie Modificationen geltend machen, welche den allgemeinen Principien der Reden gemäß diese nur consequenter zum Ausdruck bringen.

Schleiermacher wendet sich in den Reden über Religion ausdrücklich an die Verächter derselben, und zwar an die Gebildeten unter diesen Verächtern; also an diejenigen, welche eben durch ihre Bildung über die Religion hinaus zu sein meinen, welche die Religion für ein Zeichen der Dornirtheit, nur für ein Bedürfniß der Ungebildeten ansehen. Die erste Rede ist Rechtfertigung überschrieben; sie soll eine Rechtfertigung eben darüber enthalten, daß Schleiermacher einen Gegenstand wieder zur Sprache bringt, welcher längst der Verachtung der Gebildeten Preis gegeben ist. «Ich weiß — heißt es sogleich im Anfange — daß Ihr ebenso wenig in heiliger Stille die Gottheit verehrt, als Ihr die verlassenen Tempel besucht; daß in Euren aufgeschmückten Wohnun-

gen keine anderen Heiligthümer angetroffen werden, als die klugen Sprüche unserer Weisen und die herrlichen Dichtungen unserer Künstler, und daß Menschlichkeit und Geselligkeit, Kunst und Wissenschaft, wie viel Ihr eben dafür zu thun meint, und Euch davon anzuweignen würdiget, so völlig von Eurem Gemüthe Besitz genommen haben, daß für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseit der Welt liegt, nichts übrig bleibt, und Ihr keine Gefühle habt für dies und von diesem. Ich weiß, wie schön es Euch gelungen ist, das irdische Leben so reich und vielseitig auszubilden; daß Ihr der Ewigkeit nicht mehr bedürft, und wie Ihr, nachdem Ihr Euch selbst ein Weltall geschaffen habt, nun überhoben seid an dasjenige zu denken, welches Euch schuf. Ihr seid darüber einig, ich weiß es, daß nichts Neues und nichts Tristiges mehr gesagt werden kann über diese Sache, die von Weisen und Sehern, und dürfte ich nur nicht hinzusehen von Spöttern und Priestern, nach allen Seiten zur Genüge besprochen ist. Am wenigsten — das kann Niemandem entgehen — seid Ihr geneigt, die Letztern darüber zu vernehmen, diese längst von Euch ausgestoßenen und Eures Vertrauens unwürdig erklärten, weil sie nämlich nur in den verwiterten Ruinen ihres Heiligthums am liebsten wohnen, und auch dort nicht leben können, ohne es noch mehr zu verunstalten und zu verderben. Dies Alles weiß ich; und dennoch, offenbar von einer innern unwiderstehlichen Nothwendigkeit göttlich beherrscht, fühle ich mich gedrungen zu reden, und kann meine Einladung, daß gerade Ihr mich hören mögt, nicht zurücknehmen. >*)

Die Hoffnung, auch von diesen Weisen und Gebildeten gehört zu werden, schöpft Schleiermacher vor Allem aus dem Bewußtsein seiner eigenen Bildung, aus der Gewißheit, daß er selbst in gebildeter Weise reden werde. Freilich gehöre er auch dem Stande der Priester an, allein er gebe dies Geständniß in dem Bewußtsein, daß er von der Befangenheit der meisten seiner Standesgenossen frei sei. Vor Allem habe er nichts zu schaffen mit

*) Ueber die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 4e Aufl. Berlin, 1831. S. 1.

Ihren altgläubigen und barbarischen Wehklagen, wodurch sie die «eingestürzten Mauern ihres jüdischen Zions und seine gothischen Pfeiler wieder emporstehen möchten.»*)

Schleiermacher setzt sich nicht die Aufgabe, die alten Formen der Religion, die Dogmen des kirchlichen Glaubens wieder geltend zu machen, und wenn auch nur einzelne Bruchstücke davon der Verachtung zu entreißen; vielmehr will er das Bedürfnis der Religion von innen heraus erzeugen und lebendig machen. Er will nachweisen, daß die Bildung derjenigen, welche auf alle religiöse Erscheinung mit Hohn und Verachtung herabschauen, eine halbe, bloß scheinbare Bildung ist; daß dagegen die wirkliche, vollendete Bildung das religiöse Leben nicht nur anerkenne, sondern sich ihm hingebende, auf das Innigste davon erfaßt werde. Er will also die Bildung nicht hemmen, sondern nur entwickeln. Ich kann jenem gebildeten Verächter der Religion nichts Unerträglicheres vorwerfen als Mangel an Bildung, und will ich ihn gründlich von seiner Verachtung heilen, so muß ich in ihm selbst, an seiner eigenen Bildung und Verachtung das religiöse Bewußtsein erwecken. Ich muß nicht so ohne Weiteres von ihm verlangen, daß er solche religiöse Formen anerkenne, die ihm fremd geworden sind, in denen er sein Selbstbewußtsein nicht ausgedrückt findet. Aus dem Ich selbst, aus der unendlichen Innerlichkeit der Selbstgewißheit, aus diesem Fundamente alles Zweifels, aller Bildung, aller Aufklärung muß ich die Religion als nothwendig, als zum Wesen des Ichs selbst gehörig entstehen lassen, will ich dem Gebildeten, Zweifelnden, Denkenden genügen.

Schleiermacher giebt seiner Aufgabe sogleich eine bestimmtere Gestalt. «Die Gottheit hat durch ein unabänderliches Gesetz sich selbst genöthigt, ihr großes Werk bis ins Unendliche hin zu entzweien, und jedes bestimmte Dasein nur aus zwei entgegengesetzten Thätigkeiten zusammen zu schmelzen, und jeden ihrer ewigen Gedanken in zwei einander feindseligen und doch nur durch einan-

*) X. a. D. S. 2.

der bestehenden und unzertrennlichen Zwillingsgestalten zur Wirklichkeit zu bringen. Die ganze körperliche Natur ist nur ein ewig fortgesetztes Spiel entgegen gesetzter Kräfte; jedes Leben ist nur die gehaltne Erscheinung eines sich immer erneuernden Annehmens und Zerfließens, wie jedes Ding nur dadurch sein bestimmtes Dasein hat, daß es die entgegen gesetzten Urkräfte der Natur auf eine eigenthümliche Art vereinigt und festhält. Auch der Geist ist diesem Gesetze unterworfen. Die menschliche Seele hat ihr Bestehen vorzüglich in zwei entgegen gesetzten Trieben. Zufolge des einen strebt sie sich als ein Besonderes hinzustellen, und somit, erweiternd nicht minder als erhaltend, was sie umgiebt, an sich zu ziehen, es in ihr Leben zu verstricken, und in ihr eignes Wesen einsaugend aufzulösen. Der andere hingegen ist die bange Furcht, vereinzelt dem Ganzen gegenüber zu stehen; die Sehnsucht, hingebend sich selbst in einem Größern aufzulösen, und sich von ihm ergriffen und bestimmt zu fühlen. *) Es kann keine menschliche Seele geben, welche nicht von diesen beiden ursprünglichen Trieben in Bewegung gesetzt würde; das Verhältniß aber dieser Triebe zu einander kann ein sehr verschiedenes sein. Alle die unendlich mannichfaltigen Gestaltungen, welche aus den möglichen Verbindungen dieser entgegen gesetzten Thätigkeiten entstehen können, sind in der Menschheit verwirklicht, und zugleich sind alle diese Verbindungen durch ein allgemeines Band des Bewußtseins umschlungen, so daß jeder Einzelne trotz seiner Besonderheit doch alle einzelnen Darstellungen der Menschheit zu begreifen vermöge. Diejenigen aber, welche an den äußersten Enden dieses großen Ganzen liegen, sind von dem vollständigen Erkennen desselben am Weitesten entfernt. Der Trieb der Besonderheit gewinnt, wenn er von dem entgegengesetzten Triebe zu wenig durchdrungen ist, die Gestalt unerfüllter Sinnlichkeit. In dem Sinnlichen wechselt Begierde und Genuß; nur mit sich selbst beschäftigt verliert er das gemeinschaftliche Leben der Menschheit ganz aus dem Auge. Wer

*) X. a. D. C. 4.

von dem entgegen gesetzten Triebe der Allgemeinheit einseitig beherrscht wird, verliert sich in ein Spiel mit leeren Begriffen; das wahre Leben bleibt diesem ebenso verborgen, wie dem Sinnlichen; von der leeren Allgemeinheit aus wird die lebendige Erscheinung verachtet, nicht gestaltet. Mit einem reizlosen Gleichgewicht dieser entgegen gesetzten Thätigkeiten ist auch nichts geholfen; denn die bloße Abstumpfung des Gegensatzes ist keine Lösung, ist keine lebendige Vereinigung, sondern im Gegentheil der Tod alles Lebens. Die Gottheit sendet aber auch zu allen Zeiten solche, in denen sich jenes Entgegengesetzte auf eine fruchtbare Weise durchbringt. Diese sind mit wunderbaren Gaben ausgerüstet, ihr Weg ist geebnet durch ein allmächtiges einwohnendes Wort; sie sind Döllmetscher der Gottheit und ihrer Werke und Mittler desjenigen, was sonst ewig wäre geschieden geblieben. Die allgemeinen Begriffe prägen sie in ihrem Leben zu einer besondern eigenthümlichen Gestalt aus. Sie stiften Ordnung und Zusammenhang; Recht und Sittlichkeit; nicht zerstörend verschlingen sie, sondern bildend schaffen sie um, hauchen dem Leben und seinen Werkzeugen überall den höhern Geist ein, gestalten eine Welt, die das Gepräge ihres Geistes trägt. Auf diese Priester der Gottheit mögen diejenigen hinschauen, die in leeren Begriffen befangen, die Welt der Erscheinung nur ausschließen, nicht formiren und überwinden; noch mehr aber bedürfen die Irdischen und Sinnlichen dieser Mittler, welche dem niederen und thierischen Genuß einen andern gegenüber stellen, dessen Gegenstand nicht dieses oder jenes ist, sondern das Eine in Allem und Alles in Einem, damit sie ihre irdische Liebe erweitern und mit der Liebe des Höchsten und Ewigen verbinden. Eben die sind die wahren Priester des Höchsten, welche es denjenigen näher bringen, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, welche das Himmlische und Ewige darreichen als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung. Noch ist die Zeit nicht gekommen, die eine alte Weissagung so beschreibt, daß Keiner bedürfen wird, daß man ihn lehre, weil alle von Gott gelehrt sind. Jeder leuchtete dann in der Stille sich und den Anderen, und die Mit-

theilung heiliger Gedanken und Gefühle bestände nur in dem leichtesten Spiele, die verschiedenen Strahlen dieses Lichtes jetzt zu vereinigen, dann wieder zu brechen, jetzt es zu zerstreuen, und dann wieder hier und da auf einzelne Gegenstände verstärkend zu sammeln. Sparsam aber sind zur Zeit in der Menschheit noch diejenigen vertheilt, mit denen man gemeinschaftlich ins Innere des Heiligthums eindringen, mit denen man vollendete Anschauungen austauschen könnte. Um so mehr richtet sich die ganze Sehnsucht nach Mittheilung und Geselligkeit allein auf diejenigen, die ihrer am Meisten bedürfen, um so unaufhaltbarer wirkt sie dahin, sich die Mitgenossen selbst zu verschaffen, die ihr fehlen. «Eben dieser Gewalt — fährt Schleiermacher fort — unterliege ich, und von eben dieser Art ist auch mein Beruf. Vergönnet mir, von mir selbst zu reden: Ihr wißt, niemals kann Stolz sein, was Frömmigkeit sprechen heißt; denn sie ist immer voll Demuth. Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte; sie half mir, als ich anfang den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt; sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden; sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben; sie zeigte mir, wie ich mich selbst mit meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Dasein heilig halten sollte, und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt. Wenn von andern Vorzügen der Menschen die Rede ist, so weiß ich wohl, daß es vor Eurem Richterstuhle, Ihr Weisen und Verständigen des Volks, wenig beweiset für seinen Besitz, wenn einer sagen kann, was sie ihm gelten; denn er kann sie kennen aus Beschreibungen, aus Beobachtung Anderer, oder wie alle Tugenden gefannt werden, aus der gemeinen alten Sage von ihrem Dasein. Aber so liegt die Sache der Religion, und so selten ist sie selbst, daß, wer von ihr etwas ausspricht, es

nothwendig muß gehabt haben, denn gehört hat er es nirgends. Besonders von Allen, was ich als ihr Werk preise und fühle, würdet Ihr wohl wenig herausfinden selbst in den heiligen Büchern, und wem, der es nicht selbst erfuhr, wäre es nicht ein Aergerniß oder eine Thorheit? »*)

Also nichts Unbedeutendes ist es, was Schleiermacher zu erreichen strebt. Auch muß schon die Fassung der Aufgabe unser Vertrauen erwecken. Allerdings ist alles Leben eine Einheit, eine Vereinigung von Gegensätzen, und eben die sind die Heroen der Geschichte, die Propheten des göttlichen Geistes, welche Gegensätze lösen, ohne sie zu verfluchen. Durch die ganze Entwicklung der Menschheit hindurch handelt es sich um nichts weiter, die Entwicklung selbst ist nichts Anderes, als die fortwährende Steigerung und Lösung des Gegensatzes; jede Lösung ist innerhalb der Entwicklung selbst auch ein Ansatz, ein Keim zu einem neuen Gegensatz; je tiefer, bestimmter, energischer der Gegensatz ist, desto concreter, lebendiger, geistiger ist auch die Einheit, ist die Befriedigung, die dem Menschen daraus erwächst, desto gewaltiger aber auch der Gegensatz, welcher der Einheit nachfolgt. Mittelmäßigkeit und Oberflächlichkeit im Denken, wie in dem Gefühle und der Gesinnung besteht wesentlich in der Abstumpfung des Gegensatzes. Der oberflächliche Mensch fühlt auch wohl seine Endlichkeit, seine Beschränktheit, Schwäche, die ihn zur Sünde verleitet; auch glaubt er an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, und fordert von sich selbst, der Pflicht gemäß zu handeln. Allein daß eben hiermit im Menschen selbst der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, der Einzelheit und Allgemeinheit, des Teufelischen und Göttlichen enthalten ist, bringt sich der Oberflächliche nicht zum Bewußtsein. Seine Endlichkeit und Sündlichkeit incommodirt ihn nicht, ist ihm kein Anstoß, kein Aergerniß, d. h. sie tritt nie als solche auf, nicht in ihrer energischen Bestimmtheit. Ebenso unrein erscheint auch das Absolute, Göttliche, an welchem der Mensch Theil haben will.

*) X. a. D. S. 5 ff. S. 10.

Es wird nicht als das Absolute an und für sich gefaßt, nicht als Gott selbst in seiner Wirklichkeit, sondern der Mensch ist zufrieden mit einem entfernten Abkömmling des Göttlichen, mit einer besondern, endlichen Vortrefflichkeit. Natürlich ist in dieser Verflachung des Gegensatzes kein ernstlicher Kampf, kein Kampf auf Leben und Tod denkbar; die Elemente des Gegensatzes sind so unrein, daß man Feind und Freund kaum zu unterscheiden vermag.

Hat nun der Mensch die wesentliche Aufgabe, den Gegensatz jener ursprünglichen Thätigkeit nicht zu verflachen, sondern zu lösen, in welcher bestimmten Weise vollbringt nun die Religion diese Lösung? Ehe Schleiermacher an die Beantwortung dieser Frage geht, untersucht er zunächst, worin überhaupt die Verachtung der Religion ihren Grund habe. Nur darin, behauptet Schleiermacher, daß man ihr Wesen verkennet; daß man die Gebräuche, das Ceremoniel, oder auch die dogmatischen Systeme für den eigentlichen Kern der Religion ansieht. Diese äußeren Erscheinungen hängen zuletzt freilich auch mit dem inneren Wesen zusammen, allein die Religion selbst sind sie nicht. Sie sind Werke des Verstandes, aber nicht Bewegungen, unmittelbare Ergüsse des Gemüths. Die Heroen der Religion haben sich auch nie damit abgegeben, solche Lehrgebäude zu schaffen. Sieht man nun aber diesen Complex der Dogmen, welche nach allen Seiten hin in leere Spitzfindigkeiten auslaufen, für das eigentliche Wesen der Religion an, meint man, daß derjenige der Frömmste sei, welcher alle Elemente des dogmatischen Lehrbegriffs ohne Schwanken festhalte, und dabei ein bestimmtes Ceremoniel mit Genauigkeit und ganz der Vorschrift gemäß mitmache — wie sollte die gegenwärtige Bildung diese Religion nicht mit Recht gering achten? Will man das wahre Wesen der Religion kennen lernen, so muß man das innere religiöse Leben selbst betrachten, vor Allem jene frommen Erhebungen des Gemüths, in welchen alle anderen Thätigkeiten zurückgebrängt und fast aufgehoben sind, die ganze Seele aufgelöst ist in ein unmittelbares Gefühl des Unendlichen und Ewigen. Erst hierin thut sich uns das eigentliche Gebiet der Religion auf;

damit ist sie aber auch unmittelbar der Verachtung entzissen, sie erscheint als an und für sich nothwendig, als ein wesentliches unentbehrliches Moment des gebildeten Geistes, welches nicht etwa nur des äußeren Nutzens wegen, etwa als eine heilsame Stütze des Rechts und der Sittlichkeit Empfehlung verdiente, sondern vielmehr für sich selbst als heilig und von selbständigem Werthe anerkannt werden muß. *) —

Die zweite Rede ist die wichtigste und inhaltsreichste; sie handelt vom Wesen der Religion. Schleiermacher sucht zuerst zu zeigen, daß Religion, Frömmigkeit — beide fast er sogleich als wesentlich identisch — weder ein Handeln ist noch auch eine Wissenschaft, auch unmöglich eine bloße Vermischung von beiden sein könne, daß ihr also eine eigenthümliche selbständige Sphäre im Geiste anzuweisen sei. Um diese eigenthümliche Sphäre zu finden, werden die verschiedenen Gebiete des Geistes in ihrer specifischen Bestimmtheit durchgenommen.

Zunächst die Wissenschaft, und zwar zuerst die Wissenschaft des Seins, die Naturwissenschaft in der allgemeinsten Bedeutung, hat die Aufgabe, « das Wesen der Dinge zu erkennen, die besonderen Beziehungen aufzuzeigen, durch welche jedes ist, was es ist, jedem seine Stelle im Ganzen zu bestimmen und es von allem Uebrigen richtig zu unterscheiden, alles Wirkliche in seiner gegenseitigen bedingten Nothwendigkeit hinzustellen und die Einheit aller Erscheinungen mit ihren ewigen Gesetzen darzuthun. » Mit einem solchen Wissen hat es die Religion nicht zu thun, selbst dann nicht, wenn dasselbe auch noch weiter geht und behauptet, die Erkenntniß der Gesetze führe auch zu dem höchsten und allgemeinen Ordner oder zur Gottheit. Religion giebt es auch ohne ein solches Wissen und das Maas des Wissens ist nicht das Maas der Frömmigkeit. « Freilich ist der Religion die Betrachtung wesentlich, und wer in zugeschlossener Stumpf sinnigkeit hingehet, wem nicht der Sinn offen ist für das

*) X. a. D. S. 17 ff.

(Schaller.)

Leben der Welt, den werdet Ihr nie fromm nennen wollen; aber diese Betrachtung geht nicht wie Euer Wissen um die Natur auf das Wesen eines Endlichen im Zusammenhang mit und im Gegensatz gegen das andre Endliche, noch auch wie Eure Gotteserkenntniß, wenn ich hier beiläufig noch in alten Ausdrücken reden darf, auf das Wesen der höchsten Ursache an sich und in ihrem Verhältniß zu alle dem, was zugleich Ursach ist und Wirkung; sondern die Betrachtung der Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem, was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet; wo sich dies verbirgt, da ist für sie Hemmung und Aengstigung, Noth und Tod. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend Alles in Gott und Gott in Allem. Aber das Wissen und Erkennen ist sie nicht weder der Welt noch Gottes, sondern dies erkennt sie nur an, ohne es zu sein; es ist ihr auch eine Regung und Offenbarung des Unendlichen im Endlichen, die sie auch sieht in Gott und Gott in ihr.»

Ebenso wenig bedarf der Fromme nothwendig der Wissenschaft des Handelns. Freilich betrachtet auch er das menschliche Handeln, aber nicht wie die Sittenlehre dies thut; diese nämlich sondert und verbindet das Einzelne des menschlichen Handelns zu einem in sich gegründeten und wohl geordneten Ganzen, der Fromme «sucht und spürt nur in Allem dasselbige; nämlich das Handeln aus Gott, die Wirksamkeit Gottes in den Menschen.» Demungeachtet wird der wahrhaft Fromme nur dasjenige Handeln als ein göttliches anerkennen, welches die wahrhafte Wissenschaft als das rechte darstellt.

Dasselbe ist es auch mit dem Handeln selbst, so wohl mit dem künstlerischen als mit dem bürgerlichen. Wenn

Jemand als fromm gerühmt wird, fragt man nicht nach seinem künstlerischen Talent, welches ihm kraft dieser Frömmigkeit einwohne. — Der bürgerliche Mensch — in dem Sinne der Alten dies genommen — ordnet, leitet, bewegt kraft seiner Sittlichkeit; die Frömmigkeit dagegen hat auch eine leidende Seite, sie erscheint auch als ein Hingeben, ein sich Bewegenlassen von dem Ganzen. Die Sittlichkeit hängt ganz an dem Bewußtsein der Freiheit, die Frömmigkeit ist ebenso rege im entgegengesetzten Gebiete der Nothwendigkeit. *)

So nothwendig aber auch die Frömmigkeit vom Wissen und vom Handeln unterschieden werden muß, man meine nicht etwa, daß das Eine schlechthin ohne das Andre sein könne; es könne also Einer Religion haben und fromm sein, dabei aber unsittlich, oder es könne Einer sittlich oder wissenschaftlich sein ohne Religion. Auch kann der Fromme wohl unwissend sein, aber nicht falsch wissend; denn sein eignes Sein ist nicht von jener untergeordneten Art, welche nach dem alten Grundsatz, daß nur von Gleichem Gleiches kann erkannt werden, nichts Erkennbares hätte als das Nichtseiende unter dem trüglischen Schein des Seins; sondern es ist ein wahres Sein, welches auch wahres Sein erkennt, und wo ihm dieses nicht begegnet, auch nicht glaubt, etwas Wahres zu sehen. Gerade dann, wenn man die Religion nicht als das Dritte anerkennt zum Wissen und Handeln, fallen die letzern getrennt auseinander, und man meint das Eine besitzen zu können ohne das Andre. «Wahre Wissenschaft ist vollendete Anschauung; wahre Praxis ist selbsterzeugte Bildung und Kunst; wahre Religion ist Sinn und Geschmack für das Unendliche. Eine von jenen haben zu wollen ohne diese, oder sich dünken lassen, man habe sie so, das ist verwegene, übermüthige Täuschung, frevelnder Irrthum, hervorgegangen aus dem unheiligen Sinne, der, was er in sicherer Ruhe fordern und erwarten konnte, lieber feigherzig, frech entwendet, um es dann doch nur scheinbar zu besitzen.» «Denn

*) X. a. D. S. 41 ff.

was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in Euch, in Eurer Vernunft? was ist alle Kunst und Bildung, als Euer Sein in den Dingen, denen Ihr Maas, Gestalt und Ordnung gebt? und wie kann beides in Euch zum Leben gedeihen als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt? Darum werdet Ihr jeden wahrhaft Wissenden auch andächtig finden und fromm, und wo Ihr Wissenschaft seht ohne Religion, da glaubt sicher, sie ist entweder nur übergetragen und angelernt, oder sie ist krankhaft in sich selbst.» «Wenn der Mensch nicht in der unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls Eins wird mit dem Ewigen, bleibt er in der abgeleiteten des Bewußtseins ewig getrennt von ihm. Darum, wie soll es werden mit der höchsten Aeußerung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten, gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demuth der Religion seinem Stolz einen andern Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint; er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewußtseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr lebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Kunst, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht.»*)

Die letzten Worte sind, wie sich bald weiter bestätigen wird, für Schleiermachers philosophischen Standpunkt von entscheidender

*) X. a. D. S. 47.

Wichtigkeit. Als die *Neben* zuerst erschienen, war man besonders durch *Jacobi* wieder auf *Spinoza* aufmerksam gemacht, und auf ein tieferes Eingehen in dessen philosophische Anschauung hingeführt. *Spinoza* war so sehr durch den Criticismus verdrängt, die Unwahrheit und besonders die Unfülligkeit, das allen geistigen Bedürfnissen Widersprechende seines Systems war so sehr eine ausgemachte Sache, daß man mit Scheu und Verachtung auf ihn herabblifte. *Spinoza* galt nicht bloß als ein höchst gefährlicher, den Menschen seine Zufriedenheit raubender Denker, sondern auch wohl — da man in seinem Leben vergebens nach allen möglichen Flecken gesucht hatte — als ein heimlicher Bösewicht. *Jacobi's* Abhandlungen über *Spinoza* waren zunächst auch nicht dazu geeignet, die Furcht vor *Spinoza* zu verstreuen; denn *Jacobi* sah in *Spinoza* freilich den aufrichtigsten, rücksichtslosesten, consequentesten Denker, allein er suchte eben an ihm zu zeigen, zu welchen trostlosen, erschreckenden Resultaten das consequente Denken führe. Bald aber wandte sich die Sache. *Spinoza* kam so sehr wieder zu Ehren, daß man sein System mit geringen Modificationen meinte festhalten zu können. Auch *Schelling* beruft sich in der Darstellung seines Systems, welche er in der Zeitschrift für speculative Physik vom Jahre 1801 giebt, vor Allem auf *Spinoza*; ihm stehe er dem Inhalte nach am nächsten, und eben darum wolle er sich auch in der Form den *Spinoza* zum Muster nehmen. Es hat diese Rückkehr zu *Spinoza* seinen vernünftigen Grund in dem Gegensatz, welchen *Spinoza* zu dem subjectiven Idealismus der Fichtischen Philosophie bildet. Auch *Schleiermacher* stellt ihn diesem Idealismus gegenüber. In *Spinoza* soll die wesentliche Einseitigkeit dieses Idealismus ihre Auflösung finden. Schon *Fichte* selbst faßt das Verhältniß seines Systems zu dem des *Spinoza* als einen entschiedenen Gegensatz; *Spinoza* mache das Sein, das Ding, das Object zum Princip, er selbst dagegen das Ich.

Wir haben schon früher gesehen, wie in der Fichtischen Philosophie der Gegensatz zwischen Subject und Object unaufgelöst bleibt, obwohl die Vereinigung von Subject und Object gerade als die

wesentliche Aufgabe des Geistes gilt, als der wesentliche Zweck alles geistigen Strebens, als das höchste, wenn auch unerreichbare Postulat. Die Unmöglichkeit, diesen Gegensatz zu lösen, ist in der Fichtischen Philosophie, ganz ähnlich wie in der Kantischen, schon in den Principien vorausgesetzt. Ich und Nichtich gelten sogleich als schlechthin entgegengesetzte, ohne ursprüngliche identische Basis. Wie ist nun aber eine wirkliche Vereinigung von Subject und Object möglich, wenn ich sogleich in ihrem Begriffe jede wesentliche Einheit ausschliesse? wenn ich den Begriff des Ich so fasse, daß dasselbe das Nichtich nur außer sich, sich gegenüber hat? Was für eine andere Einheit — denn ohne Einheit überhaupt ist kein Gegensatz denkbar — bleibt mir bei der Annahme eines wesentlichen Gegensatzes übrig, als eine bloß geforderte, nicht wirklich vollzogene, gesetzte? Hat das Object an und für sich, seiner eigenen immanenten Natur nach, nichts mit dem Subjecte zu thun, sind die wesentlichen Bestimmungen, Formen, der wesentliche Gehalt der Subjectivität nicht zugleich die wesentlichen Bestimmungen des Objectes, sind also Subject und Object ursprünglich und ihrem wesentlichen Begriffe nach im Gegensatze, so muß freilich alles Streben, das Object an sich zu erkennen, oder durch das Handeln eine Identität hervorzubringen, nothwendig resultatlos bleiben; denn die Einheit, welche das innerhalb des Gegensatzes stehende Subject hervorbringt, ist nothwendig eine subjective, eine endliche, unwahre Einheit, eine bloß gedachte oder vielmehr vorgestellte, eine erfundene, nicht aus dem Wesen selbst entnommene und entdeckte. Nur durch eine an und für sich seiende Einheit kann der Gegensatz wirklich gelöst werden, oder nur durch eine solche Einheit, welche das eigne Wesen der entgegengesetzten erfährt, welche also für das subjective, endliche Denken eine vorausgesetzte ist.

Eine solche wesentliche Einheit von Subject und Object scheint nun eben vor Allem von Spinoza, in seinem Begriffe von der Substanz erfährt zu sein; Spinoza scheint also das Princip zu besitzen, durch welches der subjective Idealismus von seiner Ein-

setztheit, von seinem Widerspruche erlöst werden könnte. Nach Spinoza giebt es keinen wesentlichen substantiellen Gegensatz; vielmehr ist es gerade der Begriff der Substanz, als des absoluten Wesens, alle Gegensätze in sich verschwinden zu lassen. Die Bestimmtheit, welche einen Gegensatz außer sich hat, und sich auf diesen Gegensatz bezieht, ist wesentlich eine endliche, beschränkte, eben darum aber auch sich aufhebende, in Wahrheit und Wirklichkeit nichtseiende, machtlose. Die Bestimmtheit aber, welche ich schlechthin ohne eine andre, also ohne wesentliche Beziehung auf ein Anderes denken kann, welche also schlechthin abgeschlossen, selbstständig in sich ist, ist nur ein besonderer Ausdruck der Idee des Absoluten. Das Absolute ist das eine schlechthin allgemeine Wesen, welches nichts außer sich hat, welches zu seinem Begriffe wie zu seiner Existenz keines Anderen bedarf, welches also unendlich selbstständig ist, von dem Alles, was sonst noch existirt, alle Unterschiede, alle Gestaltungen; welche die geistige und natürliche Welt darstellt, nur Modificationen und Attribute sind. Für Spinoza hat also auch der Gegensatz, welchen die Kantische und Fichtische Philosophie festhält, keine Wahrheit; es ist kein absoluter, das Wesen an und für sich berührender Gegensatz, sondern gerade im Wesen, in der Substanz ist dieser Gegensatz nicht. Wenn nun in dem durchgeführten Idealismus — wie wir in den Principien der Romantik diese Consequenz kennen lernten — der Gegensatz von Subject und Object sich zur abstracten Unendlichkeit des Selbstbewusstseins aufhebt, indem nämlich das Ich eben dadurch, daß es in keinem Punkte über sich hinaus und zum Object hinüber kann, schlechthin bei sich selbst stehen bleibt, sich selbst also als das allgemeine Princip erfährt, in dem alles Andre nur verschwindendes Moment ist, wenn das Ich also, wie Schleiermacher sich ausdrückt, das Universum zu einem nichtigen Schattenbilde seines leeren Bewusstseins herabwürdigt — sollte nicht dieses stolze Ich vor Allem aufgefordert werden, auf Spinoza zurückzublicken als auf denjenigen, welcher Gott allein die Ehre gab, welcher den Menschen ohne alle Barmherzigkeit in die ewige Stille der Substanz versenkte, da-

mit er von aller Leidenschaft und Selbstsucht frei werde und mit dem Ewigen und Göttlichen sich erfülle?

Schleiermacher selbst macht aber einen bemerkenswerthen Zusatz. Er sagt: in tiefer Demuth spiegelte sich Spinoza in der ewigen Welt und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war. Dieses stolze Bewußtsein neben der Demuth, dieses Sichselbstbetrachten in dem unendlichen Spiegel der Substanz ist ein dem Spinoza entschieden fremder Gedanke. Spinoza verlangt von Gott keine Gegenliebe; er bemerkt ausdrücklich, daß, wer Gott wahrhaft liebt, nicht verlange werde, daß Gott ihn wieder liebe; Spinoza will sich also ohne Rückhalt opfern, ohne weitem individuellen Genuß; nur in der Anschauung der Substanz fühlt er sich selig, aber nicht wenn aus dem Spiegel der Substanz seine eigene Gestalt ihm wieder entgegenblickt, als gerettet aus dem allgemeinen Strudel des Endlichen, als in ihrem unendlichen, eigenthümlichen Werthe anerkannt und geachtet. In dieser Selbstbespiegelung macht sich offenbar das Fichtische Ich wieder geltend; dies Ich widersteht sich dem spurlosen Untergange im Absoluten; das erwachte Bewußtsein der unendlichen Innerlichkeit kann die Vernichtung, mit welcher die Substanz die Person bedroht, nicht ertragen.

Wir werden später sehen, wie sich in Schleiermacher das Princip der Ichheit bis zur individuellen Eigenthümlichkeit zuspitzt. Für jetzt machen wir nur darauf aufmerksam, wie die Rückkehr des subjectiven Idealismus zur Spinozaschen Philosophie unmöglich der Art sein kann, daß über die Substanz die Unendlichkeit des Ich schlechthin vergessen werden könnte. Allerdings mag es zunächst den Anschein haben, als würde die Einseitigkeit, der Widerspruch des subjectiven Idealismus durch eine Rückkehr zu Spinoza gelöst; allein legen wir nichts in Spinoza hinein, fassen wir seine Ansichten ganz rein, ohne alle Modificationen, so erhellt ohne Weiteres, daß Spinoza den Gegensatz der Kantischen, Fichtischen Philosophie, und ebenso das Extrem des subjectiven Idealismus

noch vor sich hat, aber durchaus nicht als überwunden und zur Wahrheit erhoben in sich. Was den Geist überhaupt aus dem Principe der Substantialität von Stufe zu Stufe heraubtrieb, das ist der wesentliche Widerspruch, welcher in diesem Principe verborgen liegt, und wie dieser Widerspruch ein principieller, allgemeiner ist, so tritt er auch in jeder Beziehung, an allen Fragen, welche sich das Denken stellt, nothwendig hervor. Vor Allem aber ist die Substanz nur die unmittelbare, vorausgesetzte, unbewiesene Einheit von Subject und Object; eben darum ist in ihr die Freiheit der Subjectivität nicht enthalten; ja es ist ein Widerspruch gegen den Begriff der Substanz selbst, wenn eine denkende, bewußte Anschauung von derselben gefordert wird und möglich sein soll; denn das denkende Subject hat aufgehört, nur verschwindender Modus zu sein, es hat sich von der Substanz schon emancipirt, ist unendliche Allgemeinheit in sich selbst. Nun und nimmermehr wird daher der Geist, wenn er sich einmal der Ichheit als Princip bewußt geworden ist, in der kahlen Rückkehr zur Substanz sich begnügen können.

Alles in der Substanz zu vernichten, ist nicht minder einseitig, als Alles in dem Ich verschwinden zu lassen; die Substanz ist so leer und hohl als das Ich. Vielmehr müßte man sich die Aufgabe stellen, die Principien Spinozas und Fichtes mit einander zu vereinigen, also die Allgemeinheit des Ichs mit dem objectiven Wesen zu erfüllen, aber ohne dadurch die unendliche Innerlichkeit der Subjectivität zu zerstören. Es versteht sich von selbst, daß eine solche Vereinigung keine äußerliche, eklektische Composition sein darf, daß die Substanz wie das Ich als vereinigte Momente nicht mehr das sein können, was sie als getrennte Principien waren, daß sonach ein höheres Princip, ein höherer Begriff gefunden werden muß, um über den unaufgelösten Gegensatz zwischen der Substanz und der endlichen Subjectivität in Wahrheit hinauszukommen. Mit vollkommenem Rechte können wir eben dies als den wesentlichen Gehalt der letzten Entwicklungsstufe der modernen Philosophie betrachten. Auch Schleiermacher fällt seiner we-

sentlichen Tendenz nach in diese Entwicklung hinein, und es wird nur darauf ankommen, in welcher Weise er seine Aufgabe, die unendliche Gewißheit des Ichs mit der absoluten Substanz in Einheit zu setzen, löst.

Sogleich im Folgenden giebt Schleiermacher eine nähere Bestimmung dieser Einheit. Um nämlich den wesentlichen Zusammenhang zwischen Religion, Wissen und Handeln zu finden, will Schleiermacher «hinabsteigen in das innerste Heiligthum des Lebens»; er will das Werden des Bewußtseins belauschen, den Moment zu erfassen suchen, welcher die allgemeine Basis aller geistigen Erscheinungen und Thätigkeiten bildet. In der schon eingetretenen Trennung des Bewußtseins sind freilich die Spuren der Einheit noch vorhanden, sie selbst aber als solche ist verschwunden. Wenn Ihr ein Bild von irgend einem Gegenstande entwerft, so findet ihr darin noch ein Erregt- und Bestimmtein Eurer selbst durch den Gegenstand. Je bestimmter Euer Bild sich auszeichnet, je mehr Ihr auf diese Weise der Gegenstand werdet, um desto mehr verliert Ihr Euch selbst. Aber eben weil Ihr das Uebergewicht von jenem und das Zurücktreten Eures eignen Daseins in seinem Werden verfolgen könnt, müssen nicht jenes und dieses Eins und gleich gewesen sein in dem ersten ursprünglichen Momente, der Euch entgangen ist? Oder Ihr findet Euch versunken in Euch selbst; Alles was Ihr sonst als ein Mannigfaltiges getrennt in Euch betrachtet, ist in diesem Momente unzertrennlich zu einem eigenthümlichen Gehalt Eures Seins verknüpft. Aber fehlt Ihr nicht beim Aufmerken noch im Entfliehen das Bild eines Gegenstandes, von dessen Einwirkung auf Euch, von dessen zauberischer Berührung dieses bestimmte Selbstbewußtsein ausgegangen ist? Je mehr Eure Erregung und Euer Befangensein in dieser Erregung wächst und Euer Dasein durchdringt, um desto bleicher und unkenntlicher wird jene Gestalt. Allein eben weil sie verbleicht und entflieht, war sie vorher näher und heller, sie war ursprünglich Eins und dasselbe mit Eurem Gefühl. Ganz im Allgemeinen betrachtet, «was ist doch jeder Akt Eures Lebens ohne Unterschied von andern, in sich

selbst? Doch unmöglich etwas Anderes, als das Ganze auch ist, nur als Akt, als Moment. Also wohl ein Werden eines Seins für sich und ein Werden eines Seins im Ganzen, beides zugleich; ein Streben in das Ganze zurückzugehen, und ein Streben für sich zu bestehen, beides zugleich; das sind die Ringe, aus denen die ganze Kette zusammengesetzt ist; denn Euer ganzes Leben ist ein solches im Ganzen seiendes Fürsichsein. Wodurch nun seid Ihr im Ganzen? Durch Eure Sinne. Und wodurch seid Ihr für Euch? Durch die Einheit Eures Selbstbewußtseins, die Ihr zunächst in der Empfindung habt, in dem vergleichbaren Wechsel ihres Mehr und Weniger. Wenn beides zusammen jeden Akt des Lebens bildet, so kann auch Eins nur mit dem Andern zugleich werden. Ihr werdet Sinn, und das Ganze wird Gegenstand, und dieses Ineinandergelassen- und Eingewordensein von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, und der Gegenstand wieder losgerissen vom Sein, Euch zur Anschauung wird und Ihr selbst wieder losgerissen vom Gegenstand, Euch zum Gefühl werdet, dieses frühere ist es, was ich meine, das ist jener Moment, den Ihr jedesmal erlebt, aber auch nicht erlebt, denn die Erscheinung Eures Lebens ist nur das Resultat seines beständigen Aufhörens und Wiederkehrens. Er ist das erste Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit einem besonderen, und erfüllt keine Zeit und bildet nichts Greifliches; er ist die unmittelbare über allen Irrthum und Mißverstand hinaus heilige Vermählung des Universum mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender, zeugender Umarmung. Ihr liegt dann unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, Ihr seid in diesem Augenblicke ihre Seele, denn Ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie Euer eigenes; sie ist in diesem Augenblick Euer Leib, denn Ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder wie Eure eignen, und Euer Sinnen und Ahnen setzt ihre innersten Nerven in Bewegung. So beschaffen ist die erste Empfängniß jedes lebendigen, ursprünglichen Momentes in Eurem Leben, welchem Gebiet er auch

angehöre und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung. >*) —

Also von dem Bewußtsein aus, von der gesetzten Trennung zwischen Subject und Object schließt Schleiermacher auf die Einheit zurück. Die Trennung selbst, der Akt des Trennens kann nicht sein ohne vorangehende Einheit. Die objective Welt, welche mir in der Anschauung, Vorstellung entgegentritt, welche ich mir selbst in dem Bewußtsein von ihr entgegensetze, diese mir äußerliche Welt muß mit dem Geiste, mit der Innerlichkeit des Ichs, mit dem Denken wesentlich identisch sein; beides muß ein Wesen, eine Substanz ausmachen. Die wesentliche Allgemeinheit der Substanz ragt nothwendig über jeden Unterschied und Gegensatz hinüber; alles Besondere faßt sie zu einem unzertrennlichen Ganzen zusammen, als das allgegenwärtige Princip, in welchem alles bestimmte Leben seinen Anfang und sein Ende findet. Diese ursprüngliche Identität alles Wirklichen ist freilich in der bewußten Reflexion nicht mehr als solche gegenwärtig; denn sobald ich über sie reflectire, ist sie mir mit Einzellnem als ein Allgemeines gegenübergetreten, ich lebe nicht mehr in der ungetheilten ursprünglichen Gemeinschaft mit ihr; es ist also diese Einheit wesentlich eine unmittlere, die substantielle Basis aller Gestaltung, die allgemeine Wurzel für alle besondern Unterschiede, für jedes besondere eigenthümliche Leben. Jedes besondere Leben ist ein im Ganzen seiendes Fürsichsein; wo ein solches Leben aufsteht, wo es sich in sich zu consolidiren trachtet, es kann sich von seiner ursprünglichen Basis nie schlechthin losreißen, es wird immer ein doppeltes Streben in sich fassen, nämlich das Streben für sich zu sein und das Streben im Ganzen zu sein, also dem Ganzen sich hinzugeben, in das Ganze zurückzugehen.

Alle Prozesse des Geistes bleiben ohne diese ursprüngliche Identität unbegreiflich so wohl ihrem Anfange als ihrem Ziele nach; sie erscheinen als seltsame Einfälle des Individuums ohne

- *) X. a. D. S. 48 ff.

allen wesentlichen Gehalt, ohne substantiellen Werth. Offenbar habe ich im Wissen so wohl als im Handeln die Tendenz, mich mit der objectiven Welt in Einheit zu setzen. Im Wissen will ich das Wesen der objectiven Welt in mein Denken aufnehmen, im Handeln will ich mein Denken, meine Ideen in die Welt übertragen. Beide Prozesse meines Geistes haben an der ursprünglichen Identität alles Lebens ein und dieselbe Wurzel; sie hängen im Grunde zusammen und sind eben darum auch unzertrennlich; der eine erregt den andern, und beide werden erst gerechtfertigt, empfangen erst ihre göttliche Weihe durch jene ursprünglichen Akte des gemeinschaftlichen Seins.

Außer durch das Wissen und durch das Handeln kann ich aber auch durch das Gefühl Eins zu werden trachten mit dem Unendlichen. Welches Leben aber ist es, welches im Unterschiede von dem praktischen und dem wissenschaftlichen von dem Gefühle gebildet wird? Eben dies ist das religiöse Leben. «Euer Gefühl, in sofern es Euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, in sofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch, dies ist Eure Frömmigkeit, und was einzeln als in diese Reihe gehörig hervortritt, das sind nicht Eure Erkenntnisse oder die Gegenstände Eurer Erkenntniß, auch nicht Eure Werke und Handlungen, oder die verschiedenen Gebiete Eures Handelns, sondern lediglich Eure Empfindungen sind es und die mit ihnen zusammenhängenden und sie bedingenden Einwirkungen alles Lebendigen und Beweglichen um Euch her auf Euch. Dies sind ausschließend die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften vererbten Zustand des Lebens, der sich dann auch den andern Gebieten mittheilen muß.»

Hiermit wäre also der allgemeine Begriff der Religion gefunden. Religion ist Gefühl des Unendlichen. «Das Universum ist in einer ununterbrochenen Thätigkeit, und offenbart sich uns

jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgefondertes Dasein giebt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer fruchtbaren Schooße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns; und in diesen Einwirkungen und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, das ist Religion.» — «Das Ein und Alles der Religion ist, Alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen, und alles Einzelne und Besondre nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott.» — «Aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben; daß der Mensch sich hingeebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme; und das religiöse Leben ist nichts andres, als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens.» *)

Um die wesentlichsten religiösen Regungen uns aufzuschließen, führt uns Schleiermacher zunächst zur Betrachtung der Natur. Durchaus verwerflich ist die Ansicht, die Furcht vor der Natur und vor ihren die Werke und das Leben der Menschen zerstörenden Kräften habe dem Menschen das erste Gefühl des Unendlichen gegeben oder sei gar die einzige Basis aller Religion. Dann müßte mit der fortschreitenden Bildung auch die Religion aufhören; denn in ihr überwindet der Geist die Natur, bändigt ihre Kräfte und beherrscht sie zu seinem Nutzen, legt also die Furcht vor ihnen ab. Die Frömmigkeit fängt erst an, wenn die Furcht verschwunden; «denn den Weltgeist zu lieben und freudig

*) X. a. D. S. 53. 57. 69.

seinem Wirken zuzuschauen, das ist das Ziel aller Religion und Furcht ist nicht in der Liebe.» Eben so wenig ist es Religion, wenn die Menschen «in die große herrliche Welt hinausheilen, um sich da kleine Rührungen zu holen; wie sie in die zarten Zeichnungen und Tinten der Blumen hineinschauen, oder in das magische Farbenspiel eines glühenden Abendhimmels, und wie sie den Gesang der Vögel bewundern und eine schöne Gegend.» Diese verwechseln das Sein mit dem Schein; denn was sie anstaunen sind nur endliche, verschwindende Einzelheiten, durch äußerliche Zufälligkeit bedingt, ja durch die besondere Stellung des Beschauers hervorgerufen. Weiter tritt uns entgegen in der körperlichen Natur ihre materielle Unendlichkeit, die ungeheuren Massen, ausgestreut in jenen unübersehbaren Raum, durchlaufend jene unermesslichen Bahnen, und wenn dann die Phantasie unter dem Gesichte erliegt, die verkleinerten Bilder zu ihrer natürlichen Größe auszudehnen, so meinen Viele, diese Erschöpfung sei das Gefühl der Größe und Majestät des Universums, sei eine tiefe religiöse Erhebung. Nichts weniger als dies. Es ist ein kindisches, arithmetisches Staunen, dem das wahrhaft Unendliche immer wieder entflieht, wenn es dasselbe zu ergreifen trachtet. Was in der That den religiösen Sinn anspricht in der äußern Welt, das sind nicht ihre Massen, sondern ihre ewigen Gesetze. Erhebt Euch zu dem Blick, wie diese gleichmäßig Alles umfassen, das Größte und das Kleinste, die Weltsysteme und das Stäubchen, welches unstät in der Luft umherflattert, und dann sagt, ob Ihr nicht inne werdet die göttliche Einheit und die ewige Unwandelbarkeit der Welt. Bemerken wir aber in diesen Gesetzen selbst wieder Unregelmäßigkeiten, Perturbationen, Anomalien, so deuten diese auf einen höheren Zusammenhang; andere Sphären der Welt scheinen in die unsrigen hinein, und lassen eine höhere Vereinigung uns ahnen. Sehet ferner auf den Gegensatz und auf das Ineinandergreifen des Lebendigen und Todten, auf die Energie, mit welcher das Lebendige das Todte beherrscht und in den Proceß des Lebens hineingieht, und immer von Neuem sich aus dem Tode er-

weckt. Sehet, wie Neigung und Widerstreben, überall ununterbrochen thätig, Alles bestimmt; wie alle Verschiedenheit und alle Entgegensetzung sich wieder in höhere innere Einheit auflösen, und mit einem ganz abgesonderten Dasein nur scheinbar etwas Endliches sich brüsten kann; seht, wie alles Gleiche sich in tausend verschiedenen Gestalten zu verbergen und zu vertheilen strebt, und wie Ihr nirgends etwas Einfaches findet, sondern Alles künstlich zusammengesetzt und verschlungen; versetzt Euch hinein in diese ewige Harmonie des Ganzen, fühlt Euch heimisch darin — dann erschließt sich Euer Sinn für wahre Frömmigkeit und Religion.

Um in der Natur das Ganze zu finden, müssen wir mit gemüthlicher Innigkeit an dieselbe herantreten. Denn das Gemüth ist der wahre Sitz und somit auch die nächste Welt der Religion; im innern Leben bildet sich das Universum ab, und nur durch die geistige Natur, das Innere, wird erst die körperliche Natur verständlich. Aber auch das Gemüth muß, wenn es die Religion erzeugen und nähren soll, als Welt und in einer Welt auf uns wirken. Umsonst ist Alles für denjenigen da, der sich selbst allein stellt; denn um des Weltgeistes Leben in sich aufzunehmen und um Religion zu haben, muß der Mensch erst die Menschheit gefunden haben, und er findet sie nur in der Liebe und durch die Liebe. Die Menschheit ist unsere eigentliche Heimath. Wenn wir aber in dieser unserer Heimath uns doch nicht wohl fühlen, wenn wir bei allem Interesse an der Menschheit uns doch zurückgestoßen finden, so liegt dies vorzugsweise in dem Mangel an Religion. Auf die Menschheit wollt Ihr wirken, und die Einzelnen wählt Ihr Euch zur Betrachtung. Diese aber missfallen Euch, denn Ihr habt Euch ein Ideal von einem Einzelnen gebildet, dem Niemand entspricht. Kehrt die Sache um! Wirkt auf den Einzelnen, aber mit Eurer Betrachtung hebt Euch auf den Flügeln der Religion höher zu der unendlichen ungetheilten Menschheit; nur sie suchet in jedem Einzelnen; seht das Dasein eines Jeden an als eine Offenbarung von ihr an Euch, und Euer Mißfallen an den Menschen wird verschwinden. Die ewige Menschheit ist gleich

einem vollendeten Künstler, unermüdet geschäftig, alle mögliche Formen an das Licht der Welt zu bringen, die ganze Fülle der Unterschiede aus der Tiefe der Idee hervorzuzaubern, und in ihrer bestimmten Eigenthümlichkeit auszuarbeiten. Jedes Element der Menschheit findet Ihr fast von seiner Reinheit an — denn die Extreme bleiben unerreichbar — in jeder Mischung mit jedem andern, bis fast zur innigsten Sättigung mit allen übrigen, und die Mischung auf jedem möglichen Wege bereitet, jede Spielart und jede seltene Combination. Bemerkt Ihr hier eine Lücke, so betrachtet sie als eine negative Offenbarung des Universums; in einer andern Zeit, in einer andern Constellation wird sich auch diese Lücke ausfüllen. Den oft beklagten Ueberfluß an den gemeinsten Formen der Menschheit erkennt der aufmerksame fromme Sinn leicht für einen leeren Schein. Beobachtet Ihr genauer, so findet Ihr in Jedem ein Eigenthümliches, und in Jedem giebt es auch irgend einen Moment, wo er durch Annäherung eines höhern Wesens oder durch irgend einen elektrischen Schlag aus sich selbst herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann; für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung, und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück. Jeder ist so ein wesentliches nothwendiges Glied in der Idee der Menschheit; der eine stellt diese, der andre jene Seite in specieller überwiegender Weise dar. Ist es nun nicht genug, wenn es unter dieser unzähligen Menge doch immer Einige wenigstens giebt, die als ausgezeichnete und höhere Repräsentanten der Menschheit, der eine den, der andre jenen von den melodischen Accorden anschlagen, die keiner fremden Begleitung bedürfen, sondern durch ihre innere Harmonie die ganze Seele in einem Ton entzücken und zufrieden stellen? Auch diese Edelsten aber stellen die Menschheit doch immer nur in einem ihrer Momente dar; und ebenso ist auch von jenen Andern jeder doch in irgend einem Sinne dasselbe, jeder eine eigne Darstellung der Menschheit. Sollten wir nicht, wenn wir diesen Zusammenhang eines Jeden mit dem inneren Kerne unsers Lebens fühlen,

Alle — selbst ohne Unterschied der Gesinnung und Geisteskraft — mit inniger Zuneigung und Liebe umfassen? Und sollte nicht von der andern Seite die Betrachtung dieses ewigen Räuberwerks der Menschheit, in welchem nichts Bewegliches ganz durch sich selbst bewegt wird, und nichts Bewegendes nur sich allein bewegt, mich beruhigen über Eure Klage, daß Vernunft und Seele, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, Verstand und blinde Kraft in so getrennten Massen erscheinen? Warum seht Ihr Alles einzeln, was doch nicht einzeln und für sich wirkt? Die Vernunft der Einen und das Gemüth der Andern afficiren einander doch so innig, als es nur in einem und demselben Subjecte geschehen könnte. Die Sittlichkeit, welche zu jener Sinnlichkeit gehört, ist außer derselben gesetzt; ist die Herrschaft jener deswegen mehr beschränkt, und glaubt Ihr, diese würde besser regiert werden, wenn jene, ohne sich irgendwo besonders anzuhäufen, jedem Individuum in kleinen, kaum merklichen Portionen zugetheilt wäre? Auch die entferntesten Elemente leben im unzertrennlichen Zusammenhange; Jedes wird von Allem berührt, durchdrungen, gehoben oder gedämpft; die Idee des Ganzen ist überall gegenwärtig, und eine Fülle von Freude und Ruhe des Gefühl dessen, der nur in dieser großen Verbindung Alles auf sich wirken läßt.

Von diesen Wanderungen durch das ganze Gebiet der Menschheit kehrt dann das fromme Gefühl geschärfter und gebildeter in das eigne Ich zurück, und findet zuletzt Alles, was sonst aus den entlegensten Gegenden zusammenströmend es erregte, bei sich selbst. «Ihr findet in Euch selbst nicht nur die Grundzüge zu dem Schönsten und Niedrigsten, zu dem Edelsten und Verächtlichsten, was Ihr als einzelne Seiten der Menschheit an Andern wahrgenommen habt; Ihr entdeckt in Euch nicht nur zu verschiedenen Zeiten alle die mannigfaltigen Grade menschlicher Kräfte, sondern alle die unzähligen Mischungen verschiedener Anlagen, die Ihr in den Charakteren Andreer angeschaut habt, erscheinen Euch, wenn Ihr Euer Selbstgefühl ganz in Mitgefühl eintaucht, nur als festgehaltene Momente Eures eignen Lebens. Es

gab Augenblicke, wo Ihr so dachtet, so fühlte, so handelte, wo Ihr wirklich dieser und jener Mensch waret, trotz aller Unterschiede des Geschlechts, der Bildung und der äußeren Umgebungen. Ihr seid alle diese verschiedenen Gestaltungen in Eurer eignen Ordnung wirklich hindurchgegangen; Ihr selbst seid ein Compendium der Menschheit, Euer einzelnes Dasein umfaßt in einem gewissen Sinne die ganze menschliche Natur, und diese ist in allen ihrent Darstellungen nichts als Euer eigenes vielfältigstes, deutlich ausgezeichnetes, und in allen seinen auch kleinsten und vorübergehenden Veränderungen gleichsam verewigtes Ich. Alsdann erst könnt Ihr auch Euch selbst mit der reinsten, tadellosesten Liebe lieben, könnt der Demuth, die Euch nie verläßt, das Gefühl gegenüberstellen, daß auch in Euch das Ganze der Menschheit lebt und wirkt, und könnt selbst die Reue von aller Bitterkeit ausfüßen zu freudiger Selbstgenügsamkeit. Bei wem sich die Religion so wiederum nach Innen zurückgearbeitet und auch dort das Unendliche gefunden hat, in dem ist sie von dieser Seite vollendet, er bedarf keines Mittlers mehr für irgend eine Anschauung der Menschheit, vielmehr wird er es selbst sein für Viele.»

Aber nicht bloß bei der Gegenwart verweilt die religiöse Betrachtung; auch in die Vergangenheit wendet sie ihren Blick, um die Menschheit auch in ihrem zeitlichen Werden zu umfassen. Die Geschichte ist die reichste Quelle für die Religion. Sie zeigt uns, «wie lebendige Götter walten, welche nichts hassen als den Tod, wie nichts verfolgt und gestürzt werden soll als er, der erste und letzte, Feind des Geistes. Das Rohe, Barbarische, das Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgestaltet werden. Nichts soll todtte Masse sein, die nur durch den äußern Stoß bewegt wird und nur durch bewußtlose Reibung widersteht. Alles soll eignes zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein. Blinder Instinkt, gedankenlose Gewöhnung, todter Gehorsam, alles Träge und Leidentliche, alle diese traurigen Symptome des Todesschlummers der Freiheit und Menschheit sollen vernichtet werden. Dahin deutet das Geschäft des Augenblicks und der Jahr-

hunderte, das ist das große, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe. > *) —

Die Religion erhebt also den Menschen über die individuelle Beschränkung hinaus zum gemüthlichen Erfassen des Universums. In allem Besondern, Einzelnen weiß der Fromme die Handlungen des Weltgeistes zu entdecken. Alles, was ihn unmittelbar berührt, setzt er in Beziehung mit dem Ganzen, betrachtet es nicht bloß in seiner endlichen Beschränktheit und Menschlichkeit, sondern als ein Glied, als eine Aeußerung des allgemeinen Lebens.

Ohne Religion, behauptet daher Schleiermacher, würden wir in der Einseitigkeit untergehen, welche das Leben mit sich bringt. In allem Handeln und Wirken nämlich, es sei sittlich oder künstlerisch, soll der Mensch nach Meisterschaft streben, und alle Meisterschaft, wenn der Mensch ganz innerhalb ihres Gegenstandes festgehalten ist, beschränkt und erkaltet, macht einseitig und hart. Es ist unmöglich, daß der Einzelne alle Sphären des Thuns umfasse, daß er in den verschiedensten Richtungen sich zum Meister ausbilde, und Vollendetes schaffe; ein solches Streben steht im Widerspruch mit der individuellen Eigenthümlichkeit, und straft sich darum fortwährend selbst. Wer in Allem tüchtig sein will, bringt es nirgends zur Meisterschaft; er zerfährt in eine äußerliche Vielgeschäftigkeit, und kommt nie zu sich selbst, nie zum Genuße und zur Befriedigung in sich. Wenn wir uns aber in der Praxis des Lebens beschränken müssen, wenn wir alle unsere Kraft concentriren auf eine bestimmte Richtung des Thuns, wie sollen wir uns dann doch den Antheil am Universum bewahren, wie sollen wir es anfangen, unser Leben doch zu einem universellen zu erweitern? Eben durch die Religion. Mangel an Religion ist es vor Allem, wenn so Viele außerhalb ihrer bestimmten Sphäre in ein niedriges unbedeutendes Dasein versinken, und am meisten trifft dies gerade diejenigen, welche Virtuosen in irgend einer Kunst sind, Meister in irgend einem Thun. Es giebt kein anderes Hell-

*) X. a. D. S. 84 ff.

mittel für dieses Uebel, als das Fieber, indem er auf einem endlichen Gebiete auf eine bestimmte Weise thätig ist, sich zugleich ohne bestimmte Thätigkeit vom Unendlichen afficiren lasse, und in jeder Gattung religiöser Gefühle auch alles dessen inne werde, was außerhalb des von ihm unmittelbar angebauten Gebiets liegt. » Nur so setzt der Mensch mit Erfolg dem Endlichen, wozu er besonders und beschränkend bestimmt ist, ein Unendliches, dem zusammenziehenden Streben nach etwas Bestimmtem und Vollendetem das erweiternde Schweben im Ganzen und Uner schöpflichen an die Seite; so stellt er das Gleichgewicht und die Harmonie seines Wesens wieder her, welche unwiederbringlich verloren geht, wenn er sich, ohne zugleich Religion zu haben, irgend einer einzelnen Richtung, und wäre es die schönste und herrlichste, überläßt. Der bestimmte Beruf eines Menschen ist nur gleichsam die Melodie seines Lebens, und es bleibt bei einer einfachen dürftigen Reihe von Tönen, wenn nicht die Religion jene in unendlich reicher Abwechslung begleitet mit allen Tönen, die ihr nur nicht ganz widerstreben, und so den einfachen Gesang zu einer vollstimmigen und prächtigen Harmonie erhebt. »

Aus der Einsicht in das Wesen der Religion ist nun sehr leicht die Frage zu beantworten, wohin denn jene Dogmen und Lehrsätze, welche Viele für die Hauptsache in der Religion ansehen, eigentlich gehören. Losgerissen von dem innerlichen Proceß des Gemüths, sind die Dogmen ohne alle religiöse Bedeutung. Erst wenn man über das Gefühl reflectirt, entsteht das Bestreben, allgemeine Begriffe und Ausdrücke für die unmittelbare religiöse Erregtheit zu finden, und eben diese Begriffe sind es, welche dann weiter der Verstand in Empfang nimmt, um sie ins Specielle durchzuführen und auszuspinnen. Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Frömmigkeit haben, ohne irgend eines dieser Begriffe bedürftig zu sein; aber allerdings, sobald man sich reflectirend verhält, wird man auch auf jene allgemeinen Begriffe hingeführt. In diesem Sinne gehören diese Begriffe allerdings in das Gebiet

der Religion, und zwar unbedingt, ohne daß man über die Grenzen ihrer Anwendung das Geringsste bestimmen dürfte. Darüber zu streiten, welche Begebenheit eigentlich ein Wunder sei, wie viel Offenbarung es wohl gebe, und wiefern und warum man eigentlich daran glauben dürfe, und das Bestreben, so viel als ohne großen Anstoß möglich ist, davon abzuleugnen und fortzuschaffen, das ist eine von den kindischen Operationen der Metaphysiker und Moralisten, welche die Religion in ihrer Eigenthümlichkeit nicht zu fassen verstehen. Die Religion ist keine Wissenschaft und sie kann darum auch dem Inhalte Turer Physik und Psychologie nicht feindlich entgetreten. Wunder heißt Zeichen, Andeutung, und natürlich kann es nur für den ein Wunder geben, welcher auf die bezeichnende Kraft irgend einer Erscheinung merkt. Jedes Endliche ist aber so ein Zeichen des Unendlichen, kann als Ausdruck des Unendlichen betrachtet, unmittelbar auf das Unendliche zurückgeführt werden; damit ist aber die unmittelbare Beziehung auf das Endliche und auf die Natur gar nicht ausgeschlossen. Wunder ist also nur der religiöse Name für Begebenheit; jede, auch die allernatürlichste und gewöhnlichste, sobald sie sich dazu eignet, daß die religiöse Ansicht von ihr die herrschende sein kann, ist ein Wunder. Je religiöser Ihr wäret, desto mehr Wunder würdet Ihr überall sehen; und das Streiten darüber, ob denn diese Begebenheit wirklich ein Wunder sei oder nicht, zeigt nur, wie dürftig der religiöse Sinn der Streitenden ist. — Was heißt Offenbarung? Jede ursprüngliche und neue Mittheilung des Weltalls und seines innersten Lebens an den Menschen ist eine Offenbarung, also jedes Gefühl, jede Anschauung des Unendlichen, welche aus der ursprünglichen Einheit und Gemeinschaft alles Lebens und erwächst. — Was heißt Eingebung? Es ist nur der allgemeine Ausdruck für das Gefühl der wahren Sittlichkeit und Freiheit, also für das Gefühl, daß das Handeln trotz aller äußern Veranlassung aus der unendlichen Innerlichkeit des Menschen hervorgeht; denn in dem Maasse, als es der weltlichen Verwickelung entrisen wird, wird es als ein göttliches gefühlt und auf Gott zurückgeführt.

Was heißt Weissagung? Jedes religiöse Vorauswissen der andern Hälfte einer religiösen Begebenheit, wenn die eine gegeben war. Und was heißt Gnadenwirkung? Dies ist offenbar nichts Anderes als der gemeinschaftliche Ausdruck für Offenbarung und Eingebung, für jenes Spiel zwischen dem Hineingehen der Welt in den Menschen durch Anschauung und Gefühl und dem Eintreten des Menschen in die Welt durch Handeln und Bildung, beides in seiner Ursprünglichkeit und in seinem göttlichen Charakter, so daß das ganze Leben des Frommen nur eine Reihe von Gnadenwirkungen bildet.

Die erwähnten Begriffe sind die ersten und wesentlichsten für die reflectirende Betrachtung der Religion; denn sie bezeichnen dasjenige, was in jedem religiösen Bewußtsein nothwendig sich finden muß. «Ja; wer nicht eigne Wunder sieht auf seinem Standpunkt zur Betrachtung der Welt, in dessen Innern nicht eigne Offenbarungen aufsteigen, wenn seine Seele sich sehnt, die Schönheit der Welt einzusaugen und von ihrem Geiste durchdrungen zu werden; wer nicht in den bedeutendsten Augenblicken mit der lebendigsten Ueberzeugung fühlt, daß ein göttlicher Geist ihn treibt, und daß er aus heiliger Eingebung redet und handelt; wer sich nicht wenigstens seiner Gefühle als unmittelbarer Einwirkungen des Weltalls bewußt ist, dabei aber doch etwas Eigenes in ihnen kennt, was nicht nachgebildet sein kann, sondern ihren reinen Ursprung aus seinem Innersten verbürgt, der hat keine Religion. Aber in diesem Besitze sich zu wissen, das ist der wahre Glaube; glauben hingegen, was man gemeinhin so nennt, annehmen, was ein Anderer gesagt oder gethan hat, nachdenken und nachfühlen wollen, was ein Anderer gedacht und gefühlt hat, ist ein harter und unwürdiger Dienst, und statt der höchste in der Religion zu sein, wie man wähnt; muß er gerade abgelegt werden von Jedem, der in ihr Heiligthum bringen will. Einen solchen nachbetenden Glauben haben und behalten wollen, beweiset, daß man der Religion unfähig ist; ihn von Andern fordern, zeigt, daß man sie nicht versteht. Ihr wollt überall auf Euern eignen Füßen stehen

und Euren eignen Weg gehen, und dieser würdige Wille schreie Euch nicht zurück von der Religion. Sie ist kein Sklavendienst und keine Gefangenschaft, am wenigsten für Eure Vernunft, sondern auch hier sollt Ihr Euch selbst angehören, ja dies ist sogar eine unerläßliche Bedingung, um ihrer theilhaftig zu werden. Jeder Mensch, wenige Ausgewählte ausgenommen, bedarf allerdings eines leitenden und aufregenden Anführers, der seinen Sinn für Religion aus dem ersten Schlummer wecke und ihm seine erste Richtung gebe; aber dies gebt Ihr ja zu für alle andern Kräfte und Berrichtungen der menschlichen Seele, warum nicht auch für diese? Und zu Eurer Beruhigung sei es gesagt, wenn irgendwo, so vorzüglich hier soll diese Vormundschaft nur ein vorübergehender Zustand sein; mit eignen Augen soll dann Jeder sehen und selbst einen Beitrag zu Tage fördern zu den Schätzen der Religion, sonst verdient er keinen Platz in ihrem Reich und erhält auch keinen. Ihr habt Recht, die dürstigen Nachbeter gering zu achten, die ihre Religion ganz von einem andern ableiten, oder an einer todtten Schrift hängen, auf diese schwören und aus ihr beweisen. Jede heilige Schrift ist an sich ein herrliches Erzeugniß, ein redendes Denkmahl aus der heroischen Zeit der Religion; aber durch knechtische Verehrung wird sie nur ein Mausoleum, ein Denkmahl, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; denn, wenn er noch lebte und wirkte, so würde er mehr mit Liebe und mit dem Gefühl der Gleichheit auf sein früheres Werk sehen, welches doch immer nur ein schwacher Abdruck von ihm sein kann. Nicht Jeder hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern nur der, welcher sie lebendig und unmittelbar versteht, und ihrer daher für sich allein auch am leichtesten entbehren kann. *)

Schleiermacher macht sich zum Schlusse seiner Rede selbst den Einwand: seine Aufgabe, das Wesen der Religion zu ergründen, könne wohl nicht vollständig gelöst scheinen, da er von der Unsterblichkeit gar nicht, und von Gott nur Weniges gespro-

*) X. a. D. S. 102 ff.

den, während doch der Glaube an Gott und Unsterblichkeit für die Hauptsache in der Religion zu gelten pflegt. Allein — antwortet Schleiermacher — es ist nicht wahr, daß von Unsterblichkeit gar nicht und von Gott nur Weniges geredet ist, vielmehr ist beides in Allem und Jedem gewesen, was als Element der Religion hervorgehoben wurde; ferner aber bildet auch der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, in dem gewöhnlichen Sinne genommen, gar nicht die Hauptsache in der Religion. Denn zur Religion kann von beiden nur gehören, was Gefühl, unmittelbares Bewußtsein ist; gewöhnlich aber werden sie als Begriffe, Lehrsätze gefaßt, und als solche haben diese Begriffe keinen größern Werth in der Religion als Begriffe überhaupt.

Jedes Gefühl galt nur in sofern als eine Regung der Frömmigkeit, als in demselben nicht irgend ein Einzelnes als solches, sondern in und mit diesem das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt, und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Besondere Ein und Alles ist, in unser Leben eingeht, und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Function, sondern unser ganzes Wesen, also unmittelbar das Göttliche in uns, durch das Gefühl erregt wird und hervortritt. Wie könnte man also sagen, es sei hier eine Religion geschildert ohne Gott, da sie ja als das unmittelbare und ursprüngliche Sein Gottes in uns durch das Gefühl gefaßt ist? «Oder ist nicht Gott die einzige und höchste Einheit? Ist es nicht Gott allein, vor dem und in dem alles Einzelne verschwindet? Und wenn ihr die Welt als ein Ganzes und eine Allheit seht, könnt Ihr dies anders als in Gott? Sagt sonst mir doch irgend etwas Anderes, wenn es dies nicht sein soll, wodurch sich das höchste Wesen, das ursprüngliche und ewige Sein unterscheiden soll von dem Einzelnen, Zeitlichen und Abgeleiteten!» Freilich maßen wir uns nicht an, auf eine andre Weise als durch die Erregungen der Welt Gott zu haben im Gefühl, und darum ist auch nie anders von ihm geredet worden. Die Idee Gottes, wie sie so oft gefaßt wird, nämlich als ein Begriff,

aus Merkmalen zusammengesetzt, welche man Gottes Eigenschaften nennt; bleibt hinter den Forderungen der wahren Wissenschaft weit zurück; und vollends ist diese Idee in der Frömmigkeit ein ganz untergeordnetes, nicht bloß schon darum, weil sie überhaupt ein Begriff ist, sondern weil sie außerdem das Absolute, welches doch über Allem stehen soll, in das Gebiet des Gegensatzes herabzieht, indem sie dasselbe in menschlicher Weise als ein persönlich denkendes und wollendes vorstellt. Solchen menschenähnlichen Vorstellungen von Gott gegenüber macht sich ganz natürlich das entgegengesetzte Bedürfnis geltend, Gott nicht als persönlich, sondern vielmehr als die allgemeine, alles Denken und Sein hervorbringende und verknüpfende Nothwendigkeit zu fassen. Die Anhänger dieser entgegengesetzten Ansichten thun Unrecht daran, wenn sie sich gegenseitig der Irreligiosität beschuldigen. Fromm kann Jeder sein, er hatte sich zu diesem oder jenem Begriff; aber seine Frömmigkeit, das Göttliche in seinem Gefühl, muß besser sein als sein Begriff, und je mehr er in diesem sucht und ihn für das Wesen der Frömmigkeit hält, um desto weniger versteht er sich selbst. Nach der einen Auffassung ist die Gottheit endlich und beschränkt, nach der andern todt und starr; Gott so vorzustellen, kann unmöglich als Beweis der Frömmigkeit gelten; vielmehr muß, soll bei diesen Vorstellungen doch wahre Frömmigkeit statt finden, das Gemüth noch weitere Elemente in sich enthalten, die nicht mit in die Vorstellung eingehen.

Auf allen Stufen des religiösen Bewußtseins finden wir jene beiden entgegengesetzten Weisen, Gott vorzustellen, also einmal ihn zu fassen als die eine allgemeine Substanz und dann als ein besonderes, denkendes und wollendes Subject. Mit der Entwicklung der Frömmigkeit entwickelt sich auch jener Gegensatz in der Vorstellung; aber nach welcher Seite des Gegensatzes sich die Vorstellung hinneige, kann nie über die Frömmigkeit selbst entscheiden. Ist das Gefühl des Menschen noch ein dunkler Instinkt, und sein Verhältniß zur Welt noch unklar, so erscheint auch die Welt selbst noch als Chaos ohne Ordnung, ohne Gesetz, ohne bestimmte Son-

dertung, und somit wird auch das Einzelne nur willkürlich in Zeit und Raum von dem Ganzen abgeschnitten. Schon hier werden sich die Spuren jenes Gegensatzes der Vorstellung finden; für die Frömmigkeit ist es aber indifferent, ob sich der Mensch mehr dazu hinneige, sich Gott als blindes Geschick zu denken, welches er durch magische Berrichtungen zu fesseln strebt, oder als ein Wesen, das zwar lebendig sein soll aber ohne bestimmte Eigenschaften, ein Göze, ein Fetisch; beiderlei Vorstellungen haben dieselbe unvollkommene Frömmigkeit zur Basis. Wird dagegen das Gefühl bewußter, sondert sich die Welt in eine Vielheit von Kräften und heterogenen Elementen, deren beständiger Streit die Erscheinungen bestimmt, so treten auch die entgegengesetzten Formen des Begriffs bestimmter auseinander. Das blinde Geschick verwandelt sich in eine höhere Nothwendigkeit, in welcher Grund und Zusammenhang aber unerreichbar und unerforschlich ruhen; von der andern Seite entstehen eine Menge göttlicher Individuen, welche durch ihre bestimmte Thätigkeit, durch ihre Reigung und Gesinnung sich unterscheiden. Steigen wir aber noch höher hinauf, dahin, wo alles Streitende sich wieder vereinigt, wo das Sein sich als Totalität, als Einheit in der Vielheit, als System darstellt; sollte nicht, wer es so wahrnimmt, als Eins und Alles, und so auf das Vollständigste dem Ganzen gegenübertritt und wieder Eins wird mit ihm im Gefühl, sollte nicht der für seine Religion, wie diese sich auch im Begriff abspiegeln mag, glücklicher zu preisen sein, als jeder noch nicht so weit Gediehene? Durchgängig also entscheidet die Art, wie dem Menschen die Gottheit in dem Gefühl gegenwärtig ist, über den Werth seiner Religion, nicht die Art und Weise, wie er diese, immer unzulänglich, in dem Begriffe abbildet. Somit kann denn auch nicht, wer auf dieser Stufe der Frömmigkeit steht, aber den Begriff des persönlichen Gottes verschmäh't, der Irreligiosität, beschuldigt werden. Dies Verschmäh'en kann vielmehr seinen Grund haben in dem demüthigen Bewußtsein von der Beschränktheit persönlichen Daseins überhaupt und besonders auch des an die Persönlichkeit gebundenen Bewußtseins. Welchen Begriff

sich der Mensch aneignet, wenn er dessen Ueberhaupt bedarf, hängt davon ab, nach welcher Seite seine Phantasie besonders hineilt, nach der des Seins und der Natur oder nach der des Bewusstseins und des Denkens. Hier mag der Eine im Bewußtsein seiner Ohnmacht sich willig in das geheimnißvolle Dunkel verlieren, der Andere dagegen, auf die Bestimmtheit des Gedankens vorzüglich gerichtet, vermag sich nur in der Form des Selbstbewußtseins zu denken und zu streichern. Das Zurückschrecken vor dem Dunkel des unbestimmt Gedachten ist die eine Richtung der Phantasie, und das Zurückschrecken vor dem Schein des Widerspruchs, wenn wir dem Unendlichen die Gestalten des Endlichen leihen, ist die andere; sollte nun nicht dieselbe Innigkeit der Religion verbunden sein können mit der einen und mit der andern? Und bei näherer Betrachtung könnte es sich auch zeigen, daß beide Vorstellungsarten gar nicht so weit auseinander liegen, als es den Meisten scheint, nur daß man in die eine nicht den Tod hinein denken muß, aus der andern aber alle Mühe redlich anwenden, die Schranken hinweg zu denken.*)

Ähnlich verhält es sich nach Schleiermachers Ansicht auch mit dem Glauben an die Unsterblichkeit. Indem das religiöse Gefühl nicht am Einzelnen haftet, sondern dasjenige zum Inhalte hat, in welchem alles Einzelne und Vergängliche untergeht, so ist auch nur das Ewige in ihm gegenwärtig, und mit vollkommenem Recht kann man daher sagen, daß das religiöse Leben eben dasjenige ist, in welchem wir alles Sterbliche schon geopfert haben, und die Unsterblichkeit wirklich genießen. «Mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion.» Die Art aber, wie die meisten Menschen sich die Unsterblichkeit vorstellen, widerspricht entschieden dem Wesen der Frömmigkeit. Denn gerade dasjenige, was in der Religion die Hauptsache ist, nämlich das wirkliche sich Hingeben an das Göttliche, die Befreiung von

*) X. a. D. S. 113 ff.

den endlichen selbstsüchtigen Interessen, ist in dem gewöhnlichen Glauben an die Unsterblichkeit so wenig enthalten, daß er vielmehr gerade aus der Liebe des Individuums zu sich selbst, und aus seltenen endlichen Sorgen, also nicht aus dem Bedürfnis nach dem Ewigen, sondern im Gegentheil aus der Furcht vor dem Ewigen hervorgeht. «Je mehr sie aber verlangen nach einer Unsterblichkeit, die keine ist, und über die sie nicht einmal Herren sind, sie sich zu denken — denn wer kann den Versuch bestehen sich ein zeitförmiges Dasein unendlich vorzustellen — desto mehr verlieren sie von der Unsterblichkeit, welche sie immer haben können, und verlieren das sterbliche Leben dazu mit Gedanken, die sie vergeblich ängstigen und quälen. Möchten sie doch versuchen, aus Liebe zu Gott ihr Leben aufzugeben. Möchten sie darnach streben, schon hier ihre Persönlichkeit zu vernichten, und im Einen und Allen zu leben. Wer gelernt hat mehr sein als er selbst, der weiß, daß er wenig verliert, wenn er sich selbst verliert; nur wer so sich selbst verleugnend mit dem ganzen Weltall, so viel er davon erreichen kann, zusammengelassen, und in wessen Seele eine größere und heiligere Sehnsucht entstanden ist, nur der hat ein Recht dazu und nur mit dem auch läßt sich wirklich weiter reden über die Hoffnungen, die uns der Tod giebt, und über die Unendlichkeit, zu der wir uns durch ihn unfehlbar emporschwingen.» *)

In den folgenden drei Reden handelt Schleiermacher über die Bildung zur Religion, über das Gesellige in der Religion oder über Kirche und Priesterthum, und endlich über die Religionen. Wir heben nur die Momente hervor, welche für den Begriff der Religion von wesentlichem Interesse sind.

Die Religion kann nicht gelehrt werden, denn sie ist an und für sich keine Lehre; aber angeregt kann sie werden. Und dieser Trieb, sich auszusprechen, sich Andern mitzutheilen, liegt unmittelbar in dem Gefühle selbst, in der Begeisterung, welche den From-

*) X. a. D. S. 119 ff.

men in der Anschauung des Universums erfasst. Die Rede vor Allem ist das Medium, durch welches sich das religiöse Gemüth mittheilt, nicht die Schrift, in welcher zu viel verloren geht von der Frische der ursprünglichen Schöpferkraft. Allen Glanz der Rede soll der Fromme aufwenden, um die Religion in angemessener Kraft und Würde darzustellen. Wer diese Kraft zu reden hat, hat auch das Recht dazu; das Aussprechen der innerlichen Erregtheit darf kein besondres Amt sein. Also jeder Gegensatz zwischen Priester und Laien muß durchaus aufgehoben werden. Es ist dies kein Unterschied zwischen Personen, sondern nur ein Unterschied des Zustandes und der Berrichtung. « Jeder ist Priester, indem er die Andern zu sich hinzieht auf das Feld, welches er sich besonders zugeeignet hat, und wo er sich als Meister darstellen kann; jeder ist Laie, indem er der Kunst und Weisung eines Andern dahin folgt im Gebiet der Religion, wo er selbst minder einheimisch ist. Es giebt nicht jene tyrannische Aristokratie, die Ihr so gehässig beschreibt; sondern ein priesterliches Volk ist diese Gesellschaft, eine vollkommene Republik, wo Jeder abwechselnd Führer und Volk ist, Jeder derselben Kraft - im Andern folgt, die er auch in sich fühlt, und womit auch er die Andern regiert. »

Freilich werden sich in dieser Gemeinschaft der Frommen diejenigen enger an einander schließen, welche in ihrer eigenthümlichen Weise, das Universum gemüthlich zu erfassen, am meisten übereinstimmen. Allein wenn sich auch so eine Menge einzelner Gemeinschaften bilden, ein totales Isoliren und Abschließen findet nicht statt. Denn in jeder Gemeinschaft werden doch immer einige Individuen sein, welche die Vermittelung, den Uebergang zu einer andern Gemeinschaft bilden. Der Fromme hat ja seinen Sinn erweitert zum Erfassen des Universums; er erkennt die eigenthümliche Weise der Andern an, läßt sie neben sich gelten, und eignet sich davon an, was er vermag. Daher sind auch diese religiösen Gemeinschaften keine schlechthin unauflösbaren; Einige treten aus, Andre ein, je nachdem die Fortbildung ihrer Individualität es fordert. Nichts ist so sehr der Religion widersprechend als

der Wahlspruch: kein Heil außer uns. Je religiöser der Mensch ist, desto mehr ehrt er die eigenthümliche Weise der Andern.

Mit dieser wahren religiösen Geselligkeit scheint freilich die Kirche, wie sie zur Zeit ist, im offenen Widerspruch zu stehen. Die große Verbindung, die man gewöhnlich Kirche nennt, ist, weit entfernt eine Gesellschaft religiöser Menschen zu sein, vielmehr nur eine Vereinigung solcher, welche die Religion erst suchen; und daher ist es natürlich, daß diese Kirche der wahren Kirche fast in allen Punkten ausdrücklich entgegengegesetzt ist. In ihr findet zunächst keine gegenseitige Mittheilung zwischen den Frommen statt, sondern Einer ist der Gebende, die Andern Alle empfangen, der Eine ist der Priester, die Andern die Laien. Die Laien sind, so zu sagen, negativ religiös, und drängen sich nun in großen Haufen zu den wenigen Punkten hin, wo sie das positive Princip der Religion ahnen, um sich mit diesem zu vereinigen. Haben sie aber dieses in sich aufgenommen, so fehlt es ihnen an Capacität um das Aufgenommene festzuhalten; die Erregung, welche nur ihre Oberfläche umspielte, verschwindet bald wieder, und sie gehen dann in einem gewissen Gefühl von Leere so lange hin, bis die Sehnsucht wieder erwacht ist, und sie sich allmählig aufs Neue negativ angefüllt haben. Dieser Verlauf wiederholt sich fortwährend, wird zur Gewohnheit, zum Bedürfnis, allein zur wahren, freien, selbstthätigen Frömmigkeit kommt es in ihm nicht. Wer diese erlangt, dem wird der bloß passive Zustand des Aufnehmens unerträglich; und darin liegt auch der Grund, daß die Kirche, wie sie bei uns besteht, Allen um so gleichgültiger wird, je mehr sie in der Religion zunehmen, ja daß sich die Frommsten stolz und kalt von ihr unterscheiden.

Daß diese Kirche keine Gemeinschaft von wirklich Frommen ist, geht auch weiter aus der Art und Weise hervor, wie ihre Mitglieder die Religion behandeln. Nicht Gefühle, Anschauungen des Unendlichen sind es, nach denen man verlangt und welche man mittheilt, sondern Dogmen, Lehrsätze werden gepredigt und als die nothwendigen Fundamente aller Religion festgehalten. Die Prie-

Der sind an bestimmte Lehrsysteme gebunden; man spürt den abweichenden Meinungen nach, und sieht sie als einen Verrath des Heiligsten an, verkehrt und verfolgt sie. Eben dieser Sectengeist, dieses gegenseitige Ausschließen und Verdammnen rührt vor Allem daher, daß man die Religion als eine bestimmte Lehre faßt. So weich und in einander überspielend die Gefühle sind, so hart sind die Dogmen. Mag aber auch die Kirche gegenwärtig nicht im Entferntesten ihrem Begriffe entsprechen, der Wunsch, daß sie ganz zerstört werden möchte, ist doch übereilt. Die wahre Kirche wird immer nur denjenigen offen stehen, die schon zur Frömmigkeit in sich gereift sind; zwischen diesen und denen, welche die Frömmigkeit erst suchen, muß es ein Bindungsmittel geben, und eben als ein solches ist jene Anstalt der allgemeinen Kirche zu betrachten. Vor Allem ist daher Sorge zu tragen, daß die Priester in dieser Kirche aus der Gemeinschaft der gebildeten wirklichen Frommen entnommen werden.

Woher aber dieser entartete Zustand der religiösen Gemeinschaft? Die Einmischung des Staats in die Sache der Religion ist vor Allem Schuld daran. An den Heros der Religion schlossen sich Andre als Schüler an; diese selbst verkünden den neuen Geist, und dies lebendige Feuer greift gewaltsam um sich, verzehrt Manche, Viele erwärmt es, Tausenden aber theilt es nur den falschen oberflächlichen Schein einer innern Glut mit. Und diese Tausende eben sind das Verderben. Sie bilden mitten in der wahren Kirche sogleich einen Auswuchs, eine Entartung. Hätte man aber Alles sich ruhig selbst überlassen, so würde dieser Zustand nicht lange gedauert haben. Es wäre eine Scheidung erfolgt. Jeder hätte diejenigen um sich versammelt, die gerade ihn am besten verstanden, die durch seine Weise am kräftigsten konnten erregt werden; und statt der ungeheuren Verbindung, deren Dasein Ihr jetzt beseufzt, wären eine große Menge kleinerer und unbestimmter Gesellschaften entstanden, worin die Menschen sich auf allerlei Art geprüft hätten auf die Religion, und der Aufenthalt darin wäre nur ein vorübergehender Zustand gewesen, vorbereitend für

den, dem der Sinn für die Religion aufgegangen wäre, entscheidend für den, der sich unfähig gefunden hätte, auf irgend eine Art davon ergriffen zu werden.» Allein diese Bildung der freien religiösen Gemeinschaft wurde dadurch verhindert, daß die Verbindung der Gläubigen sogleich in ihrer ersten Entartung von dem Staate mit besonderen bürgerlichen Vorrechten beschenkt, und für eine angesehenere Person in der bürgerlichen Welt anerkannt wurde. «Wie das furchtbare Medusenhaupt wirkt eine solche Constitutionsakte politischer Präponderanz auf die religiöse Gesellschaft; Alles versteinert sich, so wie sie erscheint.» Nicht nur jene Scheidung der wahrhaft Frommen von den bloß scheinbar Frommen unterbleibt nun, sondern überall treten bürgerliche Beziehungen ein; Geschäfte, die nichts mit dem frommen Bewußtsein zu thun haben, verbinden sich mit der priesterlichen Thätigkeit; Symbole werden als Norm fixirt, das ganze ursprüngliche Leben der religiösen Gemeinschaft wird an allen Punkten verunreinigt und verwirrt, und geht, mit je weniger Energie gleich anfangs der Kampf gegen dies Unwesen geführt wurde, desto sicherer seiner völligen Entartung entgegen. «Hinweg also mit jeder solchen Verbindung zwischen Kirche und Staat! Das bleibt mein catonischer Rathspruch bis ans Ende, oder bis ich es erlebe sie wirklich zertrümmert zu sehen.»*)

In der Betrachtung der besonderen Religionen ist vor Allem festzuhalten, daß sogleich mit dem Wesen der Religion eine Vielheit von Religionen gesetzt ist. Denn indem die Religion Gefühl, Anschauung des Unendlichen ist, so macht sich in ihr nothwendig und mit Recht die Eigenthümlichkeit der Individuen geltend. Dadurch daß man Religion mit einer systematisch zusammenhängenden Lehre verwechselt hat, ist man auf den wunderlichen Gedanken gekommen von einer Allgemeinheit einer Religion, und von einer einzigen Form, zu welcher sich alle andern verhielten wie falsche zu wahren. «Unmittelbar in der Religion ist Alles

*) X. a. D. C. 181 ff.

(Galler.)

liche Religion, welche man den positiven Religionen entgegen zu stellen pflegt, kann auf den Namen der Religion gar keinen Anspruch machen. Denn sie ist ohne eigenthümlichen Charakter, ein ganz Abstractes, Unbestimmtes, das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und Nüchternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegen arbeitet. Wenn die Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine. «Erinnert Euch, was die Dichter von einem Zustande der Seele vor der Geburt reden: wenn sich eine solche gewaltsam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser und Jener sein möchte, sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religion gegen die positiven, und dies ist der permanente Zustand ihrer Befenner.»

Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist nach Schleiermacher «keine andre als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt.» Das Christenthum ist daher wesentlich polemisch. Es kämpft ununterbrochen gegen das Unheilige, Irreligiöse, welches sich immer wieder dem Heiligen entgegensetzt. Die ganze Entwicklung der Menschheit ist nach der christlichen Vorstellung ein Streben zu immer höherer Heiligkeit, die also nie schlechthin vollendet, sondern in immer erneutem Kampfe mit dem Unheiligen gedacht wird. Auch der einzelne Mensch soll immer kämpfen und streben; die Frömmigkeit soll in ihm ein permanenter Zustand sein, aber er ist dies nur, indem

wahr; denn wie könnte es sonst geworden sein? unmittelbar aber ist nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist; sondern rein im Gefühle erwachsen. Auch Alles, was sich irgendwo religiös gestaltet, ist gut; denn es gestaltet sich ja nur, weil es ein gemeinschaftliches höheres Leben ausspricht. Aber der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht unter einer einzelnen Form, sondern nur unter dem Inbegriff aller zu befassen. Unendlich, weil jede einzelne religiöse Organisation eine andre ist, und also auch nur auf eine eigne Weise erregbar.» Die Allgemeinheit der Religion also muß sich individualisiren; nur so kommt sie zur Existenz. «Eine wirklich individuelle Religion kann nur dadurch zu Stande gebracht sein, daß irgend eines von den großen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen, auf eine bestimmte Art, welche, wenn man nur auf die Idee der Religion steht, als eine reine Willkür erscheinen kann, steht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Befenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt, und nur der natürliche Ausdruck ihres Wesens selbst ist, zum Mittelpunkt der gesammten Religion gemacht, und alle übrigen auf dieses eine bezogen werden.» Es liegt hier vor Allem die Frage nahe: soll sich denn jeder Fromme an eine von den vorhandenen, sogenannten positiven Religionen anschließen? Mit nichten, sondern nur das ist nothwendig, daß seine Religion ebenfalls eine solche eigenthümlich bestimmte und in sich ausgebildete sei. Allein es wird nicht leicht Jemand — wenn nicht aus Mißverstand — in den Fall kommen, keiner von den vorhandenen Religionen beitreten zu können; denn diese umfassen nicht nur die wesentlichen Unterschiede der religiösen Eigenthümlichkeit, sondern können auch auf die mannigfachste Weise näher bestimmt und specieller individualisirt werden, ohne daß dadurch ihr eigenthümlicher Charakter verloren ginge.

Die positiven Religionen sind also wirkliche individuelle Religionen mit entschieden ausgeprägter Gestalt, wenn auch die verständige Reflexion sie vielfach verunstaltet und ihren eigentlichen geistigen Kern fast unkenntlich gemacht hat. Allein die natür-

liche Religion, welche man den positiven Religionen entgegen zu stellen pflegt, kann auf den Namen der Religion gar keinen Anspruch machen. Denn sie ist ohne eigenthümlichen Charakter, ein ganz Abstractes, Unbestimmtes, das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und Rückertnheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegen arbeitet. Wenn die Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine. «Erinnert Euch, was die Dichter von einem Zustande der Seele vor der Geburt reden: wenn sich eine solche gewaltsam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser und Jener sein möchte; sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religion gegen die positiven, und dies ist der permanente Zustand ihrer Befenner.»

Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist nach Schleiermacher «keine andre als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt.» Das Christenthum ist daher wesentlich polemisch. Es kämpft ununterbrochen gegen das Unheilige, Irreligiöse, welches sich immer wieder dem Heiligen entgegensetzt. Die ganze Entwicklung der Menschheit ist nach der christlichen Vorstellung ein Streben zu immer höherer Heiligkeit, die also nie schlechthin vollendet, sondern in immer erneuem Kampfe mit dem Unheiligen gedacht wird. Auch der einzelne Mensch soll immer kämpfen und streben; die Frömmigkeit soll in ihm ein permanenter Zustand sein, aber er ist dies nur, indem

er sich immer gegen die eindringende irdische Gesinnung wehrt. Der Grundton des Christenthums ist eben darum die Behemuth; denn sie ist die Stimmung, welche uns ergreift, wenn wir das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringsen und Nüchternen aufs Innigste gemischt finden.

Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die Idee, daß alles Endliche einer höheren Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, und daß für den von dem Endlichen und Besonderen ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche selbst in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht; sondern Alle, die ihm anhängen und seine Kirche bilden, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion, als sollte man um seiner Person willen seine Idee annehmen, sondern nur um dieser willen auch jene; ja er mochte es dulden, daß man seine Mittlerwürde dahin gestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward. Wer von demselben Hauptpunkte in seiner Religion ausgeht, ist ein Christ ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst, oder von irgend einem Andern ableiten; denn das wird sich von selbst ergeben, daß wenn ihm dann Christus mit seiner ganzen Wirksamkeit gezeigt wird, er ihn auch anerkennen muß als den, der aller Vermittelung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat. Nie hat auch Christus dem Geiste und seiner weitem Bildung Schranken gesetzt. Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft; aber sie verbieten keinem andern Buche auch Bibel zu sein und zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigefellen lassen; vielmehr soll sich Alles, was als Ausspruch der gesammten Kirche und also des göttlichen

Geistes auch später erscheint, getrost an sie anschließen, wenn auch ihnen als den Erstlingen des Geistes eine besondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar bewohnt. *)

So sehr auch der eigenthümliche Gehalt der Reden über die Religion uns zur weiteren kritischen Untersuchung auffordern könnte, so weisen wir eine solche doch für jetzt als unzeitig von uns. Denn unsere Betrachtung der späteren Schriften Schleiermachers, in welchen die philosophischen Principien der Reden zur entschiedenen Sicherheit sich fortentwickeln, wird die Aufgabe einer solchen kritischen Untersuchung viel vollständiger und sicherer lösen, als wir es für jetzt zu thun vermöchten. Nur die Elemente sind hier kurz hervorzuheben, welche in den Reden vorzugsweise eine nähere Bestimmung verlangen.

Schleiermacher geht durch den Begriff der Substanz über den wesentlichen Gegensatz zwischen Subject und Object hinaus. Offenbar ist dies für den Begriff der Religion von der höchsten Bedeutung. Wenn innerhalb jenes Gegensatzes die Religion immer nur als ein Glaube des Subjects erscheinen muß, als eine subjective Erhebung zum Absoluten, in welcher dieses als solches, in seiner objectiven Realität nie erreicht wird, in welcher also das Subject im Grunde doch immer nur mit sich beschäftigt ist, so gewinnt durch die Lösung jenes Gegensatzes das Ich wieder die Möglichkeit eines realen Einswerdens mit dem Unendlichen. Religion ist also für Schleiermacher kein bloß subjectiver Glaube, in welchem das Absolute außer uns und wir in uns bleiben, sondern ein wirklicher Besitz des Ewigen, eine reale Gemeinschaft. Wenn nun weiter das Gefühl als das eigenthümliche Gebiet des religiösen Lebens betrachtet und die Religion vor Allem dem Wissen und dem Thun gegenüber gestellt wird, so drängen sich hier eine Menge von Fragen und Schwierigkeiten auf, über welche wir in den Reden selbst vergebens nach Aufschluß suchen. Sowohl die Beziehung des Gefühls zum Begriffe des Absoluten, als auch

*) X. a. D. S. 63. 251. 263. 277. 286. 293.

das weitere Verhältniß des Gefühls zum Denken und Wollen ist in den Reden durchaus nicht mit philosophischer Bestimmtheit und Klarheit entwickelt, und es würde daher ein ganz vergebliches Bemühen sein, in diesen Punkten durch Hülfe der Reden in Schleiermachers Ansicht eindringen zu wollen. Auch haben wir keinen Grund, in Schleiermacher selbst schon eine größere Bestimmtheit und Ausbildung des Gedankens zur Zeit der Reden vorauszusetzen, als diese uns kund geben.

Schleiermacher verwirft freilich den Gegensatz zwischen Religion und Philosophie als dem Begriffe beider widersprechend; zugleich betrachtet er aber die Religion als selbständig und abgeschlossen in sich ohne allen Trieb in das Wissen überzugehen. Die Dogmen entstehen aus der Reflexion des Subjects über seine religiöse Gemüthsbewegung; allein zu dieser Reflexion treibt nicht die Frömmigkeit selbst, sie ist keine Entwicklung des religiösen Bewußtseins, sondern auf einem ganz andern Boden erwachsen, ein der Frömmigkeit selbst gleichgültiges oder sie sogar störendes Produkt des Verstandes. Dabei soll aber dennoch das fromme Gemüth das Bedürfniß haben, sich auszusprechen, und durch die Rede sich andern Individuen mitzutheilen; ist nicht aber dies Ausprechen der individuellen Innerlichkeit schon der Eintritt in eine Sphäre, welche der Religion fremd sein soll, nicht schon der Uebergang zur Reflexion, zum Dogma, zum Wissen?

Indem das Gefühl als selbständig in sich, nicht als die Unmittelbarkeit des denkenden Geistes gefaßt wird, so ist es ganz consequent, wenn die verschiedenen Religionen aus der besonderen Eigenthümlichkeit der Individuen hergeleitet werden. Dabei werden aber doch drei Stufen des religiösen Bewußtseins und zwar der Vollkommenheit nach unterschieden. Dieser Gradunterschied tritt aber in der Betrachtung der besonderen Religionen wieder so sehr in den Hintergrund, daß, obwohl die christliche Religion auch wohl gelegentlich über alle andern gesetzt wird, es doch nichts weniger als unmöglich und widersinnig erscheint, daß ein Individuum eben durch seine Eigenthümlichkeit noch heut zu Tage in der

griechischen Religion den entsprechenden Ausdruck seiner religiösen Erregtheit finden könnte. Die allgemeine historische Entwicklung des Geistes scheint so das fromme Bewußtsein nicht wesentlich zu berühren. Nicht der allgemeine Verlauf dieser Entwicklung, nicht das allgemeine sittliche Bedürfniß ruft die Propheten hervor, spricht sich in ihnen aus, und kommt in ihnen zum Bewußtsein, sondern immer ist es das ganz besondere eigenthümliche Individuum, welches in eigenthümlicher Weise von dem Gefühl des Universums ergriffen und von der Begeisterung getrieben durch die Rede sich mittheilt, und so andere Individuen von ähnlicher Eigenthümlichkeit an sich fesselt. Schleiermacher spricht auch vom Subenthum und sagt hier: «Es wandelt mich die Lust an, auch von dieser Gestaltung der Religion ein Wort zu Euch zu reden, nicht etwa deshalb, weil sie der Vorläufer des Christenthums war; ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; jegliche hat für sich ihre eigne und ewige Nothwendigkeit und jedes Anfangen der Religion ist ursprünglich.»

Wunderbar ist es hierbei, daß nur eine so geringe Anzahl von positiven Religionen hervorgetreten ist. Schleiermacher läßt freilich innerhalb dieser Religionen unendliche Modificationen zu; allein die allgemeine Bestimmtheit der positiven Religionen gegen einander dürfte dann doch nicht schon als ein ausgeprägter Charakter geschildert und der sogenannten natürlichen Religion als die wahrhaft wirkliche gegenüber gestellt werden; denn sie leidet ebenfalls noch an der Unbestimmtheit und Allgemeinheit. Die wirkliche Religion ist in viel engeren Kreisen zu suchen, ja zuletzt ist jeder allgemeine Ausdruck noch so sehr specialisirt, doch schon zu allgemein für die Bestimmtheit der Individualität. Nur die schlechtthin individuelle und eben darum unaussprechliche Gefühls-erregtheit wäre die wirkliche Religion. In jeder religiösen Gemeinschaft ist die individuelle Bestimmtheit schon aufgehoben und das fromme Individuum kann jene daher nur gelten lassen, insofern durch dieselbe seine Eigenthümlichkeit angeregt wird, d. h. eigentlich insofern es durch die Gemeinschaft von der Gemeinschaft selbst los-

wahr; denn wie könnte es sonst geworden sein? unmittelbar aber ist nur, was noch nicht durch den Begriff hindurchgegangen ist, sondern rein im Gefühl erwachsen. Auch Alles, was sich irgendwo religiös gestaltet, ist gut; denn es gestaltet sich ja nur, weil es ein gemeinschaftliches höheres Leben ausspricht. Aber der ganze Umfang der Religion ist ein Unendliches und nicht unter einer einzelnen Form, sondern nur unter dem Inbegriff aller zu befaßsen. Unendlich, weil jede einzelne religiöse Organisation eine andre ist, und also auch nur auf eine eigne Weise erregbar.» Die Allgemeinheit der Religion also muß sich individualisiren; nur so kommt sie zur Existenz. «Eine wirklich individuelle Religion kann nur dadurch zu Stande gebracht sein, daß irgend eines von den großen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen, auf eine bestimmte Art, welche, wenn man nur auf die Idee der Religion steht, als eine reine Willkür erscheinen kann, steht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Befenner, vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt, und nur der natürliche Ausdruck ihres Wesens selbst ist, zum Mittelpunkt der gesammten Religion gemacht, und alle übrigen auf dieses eine bezogen werden.» Es liegt hier vor Allem die Frage nahe: soll sich denn jeder Fromme an eine von den vorhandenen, sogenannten positiven Religionen anschließen? Mit nichten, sondern nur das ist nothwendig, daß seine Religion ebenfalls eine solche eigenthümlich bestimmte und in sich ausgebildete sei. Allein es wird nicht leicht Jemand — wenn nicht aus Mißverstand — in den Fall kommen, keiner von den vorhandenen Religionen beitreten zu können; denn diese umfassen nicht nur die wesentlichen Unterschiede der religiösen Eigenthümlichkeit, sondern können auch auf die mannigfachste Weise näher bestimmt und specieller individualisirt werden, ohne daß dadurch ihr eigenthümlicher Charakter verloren ginge.

Die positiven Religionen sind also wirkliche individuelle Religionen mit entschieden ausgeprägter Gestalt, wenn auch die verständige Reflexion sie vielfach verunstaltet und ihren eigentlichen geistigen Kern fast unkenntlich gemacht hat. Allein die natür-

liche Religion, welche man den positiven Religionen entgegen zu stellen pflegt, kann auf den Namen der Religion gar keinen Anspruch machen. Denn sie ist ohne eigenthümlichen Charakter, ein ganz Abstractes, Unbestimmtes, das würdige Produkt des Zeitalters, dessen Steckenpferd jene erbärmliche Allgemeinheit und Rührternheit war, die mehr als irgend etwas in allen Dingen der wahren Bildung entgegen arbeitet. Wenn die Religion nicht eine bestimmte sein soll, so ist sie gar keine. «Erinnert Euch, was die Dichter von einem Zustande der Seele vor der Geburt reden: wenn sich eine solche gewaltsam wehren wollte in die Welt zu kommen, weil sie eben nicht Dieser und Jener sein möchte; sondern ein Mensch überhaupt; diese Polemik gegen das Leben ist die Polemik der natürlichen Religion gegen die positiven, und dies ist der permanente Zustand ihrer Befenner.»

Die ursprüngliche Anschauung des Christenthums ist nach Schleiermacher «keine andre als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt und der größer werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgebreitet, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittelung, das sind die beiden unzertrennlich mit einander verbundenen Grundbeziehungen dieser Empfindungsweise, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffes im Christenthum und dessen ganze Form bestimmt.» Das Christenthum ist daher wesentlich polemisch. Es kämpft ununterbrochen gegen das Unheilige, Irreligiöse, welches sich immer wieder dem Heiligen entgegensetzt. Die ganze Entwicklung der Menschheit ist nach der christlichen Vorstellung ein Streben zu immer höherer Heiligkeit, die also nie schlechthin vollendet, sondern in immer erneutem Kampfe mit dem Unheiligen gedacht wird. Auch der einzelne Mensch soll immer kämpfen und streben; die Frömmigkeit soll in ihm ein permanenter Zustand sein, aber er ist dies nur, indem

er sich immer gegen die eindringende irdische Gefinnung wehrt. Der Grundton des Christenthums ist eben darum die Behmuth; denn sie ist die Stimmung, welche uns ergreift, wenn wir das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs Innigste gemischt finden.

Das wahrhaft Göttliche in Christus ist die herrliche Klarheit, zu welcher die große Idee, welche darzustellen er gekommen war, sich in seiner Seele ausbildete: die Idee, daß alles Endliche einer höheren Vermittelung bedarf, um mit der Gottheit zusammenzuhängen, und daß für den von dem Endlichen und Besonderen ergriffenen Menschen, dem sich nur gar zu leicht das Göttliche selbst in dieser Form darstellt, nur Heil zu finden ist in der Erlösung. Nie hat Christus behauptet, der einzige Mittler zu sein, der Einzige, in welchem seine Idee sich verwirklicht; sondern Alle, die ihm anhängen und seine Kirche bilden, sollten es mit ihm und durch ihn sein. Und nie hat er seine Schule verwechselt mit seiner Religion, als sollte man um seiner Person willen seine Idee annehmen, sondern nur um dieser willen auch jene; ja er mochte es bilden, daß man seine Mittlerwürde dahin gestellt sein ließ, wenn nur der Geist, das Princip, woraus sich seine Religion in ihm und Andern entwickelte, nicht gelästert ward. Wer von demselben Hauptpunkte in seiner Religion ausgeht, ist ein Christ ohne Rücksicht auf die Schule, er mag seine Religion historisch aus sich selbst, oder von irgend einem Andern ableiten; denn das wird sich von selbst ergeben, daß wenn ihm dann Christus mit seiner ganzen Wirksamkeit gezeigt wird, er ihn auch anerkennen muß als den, der aller Vermittelung Mittelpunkt geschichtlich geworden ist, der wahrhaft Erlösung und Versöhnung gestiftet hat. Nie hat auch Christus dem Geiste und seiner weitem Bildung Schranken gesetzt. Die heiligen Schriften sind Bibel geworden aus eigener Kraft; aber sie verbieten keinem andern Buche auch Bibel zu sein und zu werden, und was mit gleicher Kraft geschrieben wäre, würden sie sich gern beigesellen lassen; vielmehr soll sich Alles, was als Ausspruch der gesammten Kirche und also des göttlichen

Geistes auch später erscheint, getrost an sie anschließen, wenn auch ihnen als den Erstlingen des Geistes eine besondere Heiligkeit und Würde unaustilgbar beiwohnt. *)

So sehr auch der eigenthümliche Gehalt der Reden über die Religion uns zur weiteren kritischen Untersuchung auffordern könnte, so weisen wir eine solche doch für jetzt als unzeitig von uns. Denn unsere Betrachtung der späteren Schriften Schleiermachers, in welchen die philosophischen Principien der Reden zur entschiedenen Sicherheit sich fortentwickeln, wird die Aufgabe einer solchen kritischen Untersuchung viel vollständiger und sicherer lösen, als wir es für jetzt zu thun vermöchten. Nur die Elemente sind hier kurz hervorzuheben, welche in den Reden vorzugsweise eine nähere Bestimmung verlangen.

Schleiermacher geht durch den Begriff der Substanz über den wesentlichen Gegensatz zwischen Subject und Object hinaus. Offenbar ist dies für den Begriff der Religion von der höchsten Bedeutung. Wenn innerhalb jenes Gegensatzes die Religion immer nur als ein Glaube des Subjects erscheinen muß, als eine subjective Erhebung zum Absoluten, in welcher dieses als solches, in seiner objectiven Realität nie erreicht wird, in welcher also das Subject im Grunde doch immer nur mit sich beschäftigt ist, so gewinnt durch die Lösung jenes Gegensatzes das Ich wieder die Möglichkeit eines realen Einswerdens mit dem Unendlichen. Religion ist also für Schleiermacher kein bloß subjectiver Glaube, in welchem das Absolute außer uns und wir in uns bleiben, sondern ein wirklicher Besitz des Ewigen, eine reale Gemeinschaft. Wenn nun weiter das Gefühl als das eigenthümliche Gebiet des religiösen Lebens betrachtet und die Religion vor Allem dem Wissen und dem Thun gegenüber gestellt wird, so drängen sich hier eine Menge von Fragen und Schwierigkeiten auf, über welche wir in den Reden selbst vergebens nach Aufschluß suchen. Sowohl die Beziehung des Gefühls zum Begriffe des Absoluten, als auch

*) X. a. D. S. 63. 251. 263. 277. 285. 293.

das weitere Verhältniß des Gefühls zum Denken und Wollen ist in den Reden durchaus nicht mit philosophischer Bestimmtheit und Klarheit entwickelt, und es würde daher ein ganz vergebliches Bemühen sein, in diesen Punkten durch Hülfe der Reden in Schleiermachers Ansicht eindringen zu wollen. Auch haben wir keinen Grund, in Schleiermacher selbst schon eine größere Bestimmtheit und Ausbildung des Gedankens zur Zeit der Reden vorauszusetzen, als diese uns kund geben.

Schleiermacher verwirft freilich den Gegensatz zwischen Religion und Philosophie als dem Begriffe beider widersprechend; zugleich betrachtet er aber die Religion als selbständig und abgeschlossen in sich ohne allen Trieb in das Wissen überzugehen. Die Dogmen entstehen aus der Reflexion des Subjects über seine religiöse Gemüthsbewegung; allein zu dieser Reflexion treibt nicht die Frömmigkeit selbst, sie ist keine Entwicklung des religiösen Bewußtseins, sondern auf einem ganz andern Boden erwachsen, ein der Frömmigkeit selbst gleichgültiges oder sie sogar störendes Produkt des Verstandes. Dabei soll aber dennoch das fromme Gemüth das Bedürfnis haben, sich auszusprechen, und durch die Rede sich andern Individuen mitzutheilen; ist nicht aber dies Ausprechen der individuellen Innerlichkeit schon der Eintritt in eine Sphäre, welche der Religion fremd sein soll, nicht schon der Uebergang zur Reflexion, zum Dogma, zum Wissen?

Indem das Gefühl als selbständig in sich, nicht als die Unmittelbarkeit des denkenden Geistes gefaßt wird, so ist es ganz consequent, wenn die verschiedenen Religionen aus der besonderen Eigenthümlichkeit der Individuen hergeleitet werden. Dabei werden aber doch drei Stufen des religiösen Bewußtseins und zwar der Vollkommenheit nach unterschieden. Dieser Gradunterschied tritt aber in der Betrachtung der besonderen Religionen wieder so sehr in den Hintergrund, daß, obwohl die christliche Religion auch wohl gelegentlich über alle andern gesetzt wird, es doch nichts weniger als unmöglich und widersinnig erscheint, daß ein Individuum eben durch seine Eigenthümlichkeit noch heut zu Tage in der

griechischen Religion den entsprechenden Ausdruck seiner religiösen Erregtheit finden könnte. Die allgemeine historische Entwicklung des Geistes scheint so das fromme Bewußtsein nicht wesentlich zu berühren. Nicht der allgemeine Verlauf dieser Entwicklung, nicht das allgemeine sittliche Bedürfniß ruft die Propheten hervor, spricht sich in ihnen aus, und kommt in ihnen zum Bewußtsein, sondern immer ist es das ganz besondere eigenthümliche Individuum, welches in eigenthümlicher Weise von dem Gefühl des Universums ergriffen und von der Begeisterung getrieben durch die Rede sich mittheilt, und so andere Individuen von ähnlicher Eigenthümlichkeit an sich fesselt. Schleiermacher spricht auch vom Judenthum und sagt hier: «Es wandelt mich die Lust an, auch von dieser Gestaltung der Religion ein Wort zu Euch zu reden, nicht etwa deshalb, weil sie der Vorläufer des Christenthums war; ich hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen; jegliche hat für sich ihre eigne und ewige Nothwendigkeit und jedes Anfangen der Religion ist ursprünglich.»

Wunderbar ist es hierbei, daß nur eine so geringe Anzahl von positiven Religionen hervorgetreten ist. Schleiermacher läßt freilich innerhalb dieser Religionen unendliche Modificationen zu; allein die allgemeine Bestimmtheit der positiven Religionen gegen einander dürfte dann doch nicht schon als ein ausgeprägter Charakter geschildert und der sogenannten natürlichen Religion als die wahrhaft wirkliche gegenüber gestellt werden; denn sie leidet ebenfalls noch an der Unbestimmtheit und Allgemeinheit. Die wirkliche Religion ist in viel engeren Kreisen zu suchen, ja zuletzt ist jeder allgemeine Ausdruck noch so sehr specialisirt, doch schon zu allgemein für die Bestimmtheit der Individualität. Nur die schlechtthin individuelle und eben darum unaussprechliche Gefühls-erregtheit wäre die wirkliche Religion. In jeder religiösen Gemeinschaft ist die individuelle Bestimmtheit schon aufgehoben und das fromme Individuum kann jene daher nur gelten lassen, insofern durch dieselbe seine Eigenthümlichkeit angeregt wird, d. h. eigentlich insofern es durch die Gemeinschaft von der Gemeinschaft selbst los-

kommt. So wenig die Frömmigkeit für sich den Trieb hat in die Allgemeinheit des Vorstellens und Denkens überzugehen, eben so wenig kann es unter den Frommen eine andere Gemeinschaft geben, als eine durch die Eigenthümlichkeit der Individuen bestimmte; sie ist eine fortwährend wechselnde, immer in der Auflösung begriffene. Freilich hat das Gefühl aller Frommen im Allgemeinen einen identischen Gehalt, nämlich das Absolute; allein diese Identität ist die substantielle Basis aller besondern religiösen Gemüthsregung, welche den Frommen selbst nie in ihrer Allgemeinheit zum Bewußtsein kommt, diese daher auch nicht wirklich zu einem sittlichen Ganzen vereinigen kann.

III. Monologen.

Die Monologen sollen eine Neujahrsgabe sein, eine Selbstbetrachtung im Angesichte der Welt. «Keine vertrautere Gabe vermag der Mensch dem Menschen anzubieten, als was er im Innersten des Gemüths zu sich selbst geredet hat; denn sie gewährt ihm das Geheimste was es giebt, in ein freies Wesen den offenen ungestörten Blick.» Es ist aber sogleich zu unterscheiden zwischen einer unwahren, oberflächlichen, und einer wahren, das Wesen des Subjects erfassenden Selbstbetrachtung. Am Jahreswechsel pflegen auch diejenigen sich zu bestimmen, welche sonst gewohnt sind, sich dem Leben, seinen Mühseligkeiten und seinen Genüssen ungestört hinzugeben. In den Abschnitten, durch welche wir die Zeit theilen, und zu welchen sich diese selbst ganz gleichgültig verhält, drängt sich unvermeidlich der Gedanke auf, daß eine Theilung des Lebens möglich sei. Aber Wenige bringen ein in diese tief sinnige Allegorie, und verstehen den Sinn der vielfach wiederkehrenden Aufforderung. «Der Punkt, der eine Linie durchschneidet, ist nicht ein Theil von ihr, er bezieht sich auf das Unendliche ebenso eigentlich und unmittelbarer, als auf sie; und überall in ihr kannst du einen solchen Punkt setzen. So auch der Moment, in welchem du die Bahn des Lebens theilst, soll selbst kein Theil des zeitlichen Lebens sein; anders soll er sich erzeugen und gestalten, um dir ein unmittelbares Bewußtsein von deinen Beziehungen mit dem Ewigen und Unendlichen zu erregen; und überall wo du willst, kannst du so den Strom des zeitlichen Lebens hemmen und durchschneiden. Darum erfreu ich mich als einer bedeutungsvollen Mahnung an das Ewige in mir der schönen Einladung zu einem unsterblichen Dasein außerhalb des Gebietes

der Zeit, und frei gesprochen von ihrem Geseß! Die aber um den Beruf zu diesem höhern Leben nicht wissen mitten im Strome der flüchtigen Gefühle und Gedanken, finden ihn auch dann nicht, wenn sie ohne zu wissen was sie thun, die Zeit messen und das irdische Leben abtheilen.» Reißten sich diese auch auf Stunden von der Gewohnheit des Lebens los, von der Einseitigkeit der Arbeit und von den gewohnten Genüssen der Muße; sie wissen nicht, was weiter anzufangen; «gleich der trübfinnigen Wuth, die an des Mannes Grabe Weiber oder Sklaven mordet, so schlachten sie am Grabe des Jahres den Tag, der in leeren Phantasien vergeht, ein vergebliches Opfer.» Und wie ist die Selbstbetrachtung beschaffen, welche sie etwa anstellen mögen? «Vergleichend wägt der Eine ab Genuß und Sorge der Vergangenheit, und will das Licht, das ihm aus der zurückgelegten Ferne noch nachschimmert, in ein einziges kleines Bild vereinigen, unter dem Brennpunkte der Erinnerung. Ein Anderer schaut an, was er gewirkt, den harten Kampf mit Welt und Schicksal ruft er gern zurück; und froh, daß es noch so geworden, sieht er hie und da auf dem neutralen Boden der gleichgültigen Wirklichkeit ein Denkmal stehen, das er sich aus dem trägen Stoff herausgebildet, obwohl Alles weit hinter seinem Vorsatz zurück geblieben. Es forscht ein Dritter, was er wohl gelernt, und schreitet stolz in viel erweiterten und vollgefüllten Speichern der Kenntnisse daher, erfreut, wie doch so Vieles sich in ihm zusammen drängt. O kindisches Beginnen der eitten Einbildung! Dem fehlt der Kummer, den die Phantasie gebildet, und den aufzubewahren das Gedächtniß sich geschämt; es fehlt jenem der Beistand, den Welt und Schicksal geleistet, wie wohl er beide jetzt nur feindlich begrüßen möchte; und dieser bringt nicht mit in Anschlag das Alte, was von dem Neuen verdrängt ward, die Gedanken, die er unter dem Denken, die Vorfstellungen, die er unter dem Lernen wieder verlor, und niemals ist die Rechnung richtig. Doch wäre sie es, wie tief verwundet mich, daß Menschen denken mögen, dies sei Selbstbetrachtung, dies heiße Sich erkennen. Dafür auch wie düßtig endet das hochgepriesene Geschäft!

Die Phantasie ergreift das treue Bildniß der vergangenen Zeit, mit schöneren Umgebungen nicht sparsam malt sie es in dem leeren Raum der nächsten Zukunft, und sieht oft seufzend auf das Urbild noch zurück. So ist die letzte Frucht nur jene eitle Hoffnung, daß Besseres kommen werde, oder jene gemeine Klage, daß dahin sei, was so schön gewesen, und daß der Stoff des Lebens mehr und mehr von Tage zu Tage schmelzend der schönen Flamme bald das Ende zeige.»

Eben dies ist die oberflächliche, des Geistes unwürdige Selbstbetrachtung. Der Mensch kommt in ihr nicht aus der Zeitlichkeit und Endlichkeit heraus, denn er betrachtet sich nicht in seiner freien Innerlichkeit, sondern immer nur in seiner äußern, bedingten Erscheinung, hingegeben dem zeitlichen Wechsel, in der Zeit werdend und vergehend. Alles was er gethan und bezweckt, jeder Erfolg, den er errungen, sein ganzes Empfinden und Vorstellen ist in der irdischen Außerlichkeit verwickelt; wie kann eine solche Selbstbetrachtung zu einem andern Resultate führen, als zu jenem bedeutungslosen Gemisch von Behmuth und Hoffnung? In der wahren Selbstbetrachtung dagegen erfährt sich der Mensch nicht in seiner endlichen Außerlichkeit, sondern in seiner unendlichen Innerlichkeit. Eben diese Innerlichkeit, das innere Handeln ist das Wesen des Menschen, und sogleich mit diesem Bewußtsein steht der Mensch auf dem Boden der Freiheit. «Nur für den giebt's Freiheit und Unendlichkeit, der wohl zu sondern weiß, was in seinem Dasein Er selbst ist und was fremdes, was in der Welt ihm fremdes, was Er selbst; ja nur für den, der klar das große Räthsel, wie beides zu scheiden ist, und wie es in einander wirkt, sich gelöst, ein Räthsel, in dessen alten Finsternissen noch Tausende sich quälen, und hingegeben, weil das eigne Licht verloschen, dem trügerischsten Schreine folgen müssen. Die Außenwelt, die Welt vom Geist geleert, ist jedem von der Menge das größte und erste, der Geist ein kleiner Gast nur auf der Welt, nicht sicher seines Orts und seiner Kräfte. Wir stellt der Geist, die Innenwelt, sich kühn der Außenwelt, dem Reich des Stoffes, der Dinge, gegenüber.» —

«Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt der Geister; das folget ewigen Gesetzen. Es stößt die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, trägt der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen. Ja, du bist überall das erste, heilige Freiheit! Du wohnst in mir, in Allen; Nothwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen; was nothwendig ist, ist nicht mein Thun, es ist sein Widerschein, es sind die Elemente der Welt, die in der fröhlichen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe. Ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut als meinen Antheil an der Schöpfung, die unsere innern Gedanken darstellt; ihr der bald steigenden, bald fallenden Gefühle Gehalt; ihr die Bilder, die kommen und vergehen, und was sonst wechselnd ins Gemüth die Zeit bringt und hinweg nimmt, als Zeichen, daß Geist und Geist sich liebevoll begegnet, als den Kuß der Freundschaft zwischen beiden, der sich anders immer wiederholt. Dies geht, der Tanz der Horen, melodisch und harmonisch nach dem Zeitmaas; doch Freiheit setzt die Harmonie und giebt die Tonart, und alle zarten Uebergänge sind ihr Werk, sie gehen aus dem innern Handeln und aus dem eignen Sinn des Menschen selbst hervor.» In dieser Gemeinschaft der Freien ist die Masse des Erdenstoffes nur zu betrachten als der gemeinschaftliche Leib der Menschheit; durch ihn soll sie sich verkündigen, ihn soll sie beherrschen und bilden, und durch und durch in organische Gestaltung umwandeln.

Sogleich durch diese erste Betrachtung der Monologen werden wir an die Principien der Fichtischen Philosophie erinnert. In dem Gegensatz von Ich und Nichtich liegt unmittelbar auch der Gegensatz des empirischen und des absoluten Subjects. Der Mensch faßt sich zunächst nur als Individuum, als dies bestimmte endliche Subject, welches von äußerlichen Bedingungen beschränkt, sogleich in bestimmten, durch das Schicksal gegebenen Verhältnissen sein Leben beginnt, und in Allem, was es unternimmt, was es im Le-

ben anzuführen sucht, in allen Freuden und Leiden, sich durch die Zufälligkeit der Verhältnisse bedingt fühlt; welches daher auch in aller Selbstbetrachtung sich nie aus diesem Complex von äußern Bedingungen herausversetzt, sich selbst also nur als ein einzelnes endliches, allseitig beschränktes zum Gegenstande macht. Sobald sich dagegen das Subject zum Gedanken des reinen Selbstbewußtseins erhebt, löst es sich von der endlichen Außerlichkeit des Lebens los; es stellt sich als Ich allem Andern gegenüber, und zu diesem Andern gehört auch die unmittelbar in der Welt verwickelte Individualität. Erst durch diese Gewißheit meiner unendlichen Allgemeinheit werde ich frei; eben diese Gewißheit ist der Proceß der Befreiung selbst, ist das Abschütteln des Endlichen, nicht zu meinem Wesen Gehörigen. Das Ich, das Sichwissen, ist das Wesen, und wer nicht zu diesem Sichwissen fortgeht, bleibt im endlichen; unwahren Scheine befangen; nur der ist frei, der sich frei weiß. Erst mit dieser Gewißheit meines unendlichen Wesens beginnt der Ernst des Lebens. So lange ich mich noch nicht als Ich erfasst habe, gebe ich mich unbefangen dem Leben hin; ich lasse die äußeren Verhältnisse auf mich wirken, und reagire dagegen nach meiner zufälligen individuellen Stimmung; alle meine Absichten und Zwecke sind nicht durch die bewusste absolute Innerlichkeit gesetzt. Eben darum aber weil ich in dieser Unbefangenheit, in diesem Reichthum nicht wirklich, nicht durch und durch Ich bin, so bin ich mit dem Nichtich, mit der Welt, mit der Endlichkeit verwickelt. Und wie diese ein äußerliches zeitliches Werden ist, so geht auch mein Leben ähnlich wie die Selbstbetrachtung, die ich etwa anstelle, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander.

Auders in demjenigen, welcher durch das Bewußtsein seiner unendlichen Innerlichkeit von der irdischen Welt sich befreit hat. «Die Freiheit ist mir in Allem das ursprüngliche, und wie das erste, so das innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um sie anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiete der Zeit, und frei von der Nothwendigkeit Schranken; es weicht jedes drückende Gefühl der Enge, es wird der Geist sein

«Mein Thun ist frei, nicht so mein Wirken in der Welt der Geister; das folgt ewigen Gesetzen. Es stößt die Freiheit an der Freiheit sich, und was geschieht, trägt der Beschränkung und Gemeinschaft Zeichen. Ja, du bist überall das erste, heilige Freiheit! Du wohnst in mir, in Allen; Nothwendigkeit ist außer uns gesetzt, ist der bestimmte Ton vom schönen Zusammenstoß der Freiheit, der ihr Dasein verkündet. Mich kann ich nur als Freiheit anschauen; was nothwendig ist, ist nicht mein Thun, es ist sein Widerschein, es sind die Elemente der Welt, die in der fröhlichen Gemeinschaft mit Allen ich erschaffen helfe. Ihr gehören die Werke, die auf gemeinschaftlichem Boden mit Andern ich erbaut als meinen Antheil an der Schöpfung, die unsere innern Gedanken darstellt; ihr der bald steigenden, bald fallenden Gefühle Gehalt; ihr die Bilder, die kommen und vergehen, und was sonst wechselnd ins Gemüth die Zeit bringt und hinweg nimmt, als Zeichen, daß Geist und Geist sich liebevoll begegnet, als den Kuß der Freundschaft zwischen beiden, der sich anders immer wiederholt. Dies geht, der Tanz der Soren, melodisch und harmonisch nach dem Zeitmaaß; doch Freiheit setzt die Harmonie und giebt die Tonart, und alle zarten Uebergänge sind ihr Werk, sie gehen aus dem innern Handeln und aus dem eignen Sinn des Menschen selbst hervor.» In dieser Gemeinschaft der Freien ist die Masse des Erdenstoffs nur zu betrachten als der gemeinschaftliche Leib der Menschheit; durch ihn soll sie sich verkündigen, ihn soll sie beherrschen und bilden, und durch und durch in organische Gestaltung umwandeln.

Sogleich durch diese erste Betrachtung der Monologen werden wir an die Principien der Fichtischen Philosophie erinnert. In dem Gegensatz von Ich und Nichtich liegt unmittelbar auch der Gegensatz des empirischen und des absoluten Subjects. Der Mensch faßt sich zunächst nur als Individuum, als dies bestimmte endliche Subject, welches von äußerlichen Bedingungen beschränkt, sogleich in bestimmten, durch das Schicksal gegebenen Verhältnissen sein Leben beginnt, und in Allem, was es unternimmt, was es im Le-

ben anzuführen sucht, in allen Freuden und Leiden, sich durch die Zufälligkeit der Verhältnisse bedingt fühlt; welches daher auch in aller Selbstbetrachtung sich nie aus diesem Complex von äußern Bedingtheiten herausversetzt, sich selbst also nur als ein einzelnes endliches, allseitig beschränktes zum Gegenstande macht. Sobald sich dagegen das Subject zum Gedanken des reinen Selbstbewußtseins erhebt, löst es sich von der endlichen Außerlichkeit des Lebens los; es stellt sich als Ich allem Andern gegenüber, und zu diesem Andern gehört auch die unmittelbar in der Welt verwickelte Individualität. Erst durch diese Gewißheit meiner unendlichen Allgemeinheit werde ich frei; eben diese Gewißheit ist der Proceß der Befreiung selbst, ist das Abschütteln des Endlichen, nicht zu meinem Wesen Gehörigen. Das Ich, das Sichwissen, ist das Wesen, und wer nicht zu diesem Sichwissen fortgeht, bleibt im endlichen; unwahren Scheine befangen; nur der ist frei, der sich frei weiß. Erst mit dieser Gewißheit meines unendlichen Wesens beginnt der Ernst des Lebens. So lange ich mich noch nicht als Ich erfasse habe, gebe ich mich unbefangen dem Leben hin; ich lasse die äußeren Verhältnisse auf mich wirken, und reagire dagegen nach meiner zufälligen individuellen Stimmung; alle meine Absichten und Zwecke sind nicht durch die bewusste absolute Innerlichkeit gesetzt. Eben darum aber weil ich in dieser Unbefangenheit, in diesem Reichthum nicht wirklich, nicht durch und durch Ich bin, so bin ich mit dem Nichtich, mit der Welt, mit der Endlichkeit verwickelt. Und wie diese ein äußerliches zeitliches Werden ist, so geht auch mein Leben ähnlich wie die Selbstbetrachtung, die ich etwa anstelle, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auseinander.

Auders in demjenigen, welcher durch das Bewußtsein seiner unendlichen Innerlichkeit von der irdischen Welt sich befreit hat. «Die Freiheit ist mir in Allem das ursprüngliche, und wie das erste, so das innerste. Wenn ich in mich zurückgehe, um sie anzuschauen, so ist mein Blick auch ausgewandert aus dem Gebiete der Zeit, und frei von der Nothwendigkeit Schranken; es weicht jedes drückende Gefühl der Knechtschaft, es wird der Geist sein

schöpferisches Wesen inne, das Licht der Gottheit geht mir auf, und scheucht die Nebel weit zurück, in denen jene traurig irrend wandeln. Und wie ich mich finde, wie mich erkenne durch die Betrachtung, das hängt nicht ab vom Schicksal oder Glück, nicht davon, wie viel der frohen Stunden ich geerntet, noch was gefördert ist und feststeht durch mein Thun, und wie die äußere Darstellung dem Willen ist gelungen: denn das ist alles ja nicht Ich; ist nur die Welt.» Wird mein Handeln äußerlich gehindert; sind die Bedingungen des Handelns ungünstig, so verliert es dadurch doch nicht an innerlichem Werth; das von außen gehinderte Handeln ist ja nicht mein Handeln. Bin ich also nur innerlich bestimmter und kräftiger geworden, so lehre ich nicht traurig von der Betrachtung meiner selbst zurück, und singe dem gebrochenen Willen, dem überwundenen Entschlusse Klagelieder nach, gleich denen, welche nicht ins Innere bringen, und nur im Einzelnen und Aeußern sich selbst zu finden wähnen.

Nur durch eine solche Selbstbetrachtung kann ich der erhabenen Forderung Genüge thun, daß der Mensch «nicht sterblich nur im Reich der Zeit, auch im Gebiet der Ewigkeit unsterblich, nicht irdisch nur, auch göttlich soll sein Leben führen. Leicht fließt dahin mein irdisch Thun im Strom der Zeit, es wandeln sich Vorstellungen und Gefühle, und ich vermag nicht eines festzuhalten; schnell fliegt vorbei der Schauplatz, den ich spielend mir gebildet, und auf der sichern Welle führt der Strom mich Neuem stets entgegen; so oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an, das keine Welt verwandeln und keine Zeit zerstören kann, das selbst erst Welt und Zeit erschafft.» In jedem Momente muß daher der Mensch sich selbst anschauen. Freilich sagen die Weisen, Handeln und Selbstbetrachten passe nicht zu einander; und auch die Künstler meinen, die Seele müsse sich, wenn sie bilde und bleibe, ganz in dem Werke verlieren. Allein wie das innere Denken und Schauen die Quelle des Handelns und Dichtens ist, so kann der Geist auch sein Handeln und Dichten mit Selbstbes

schauung begleiten. Trenne nicht, was ewig in deinem Wesen vereint ist. Setze die Welt durch deine That in Bewegung, arbeite an den heiligen Werken der Menschheit, präge deine Eigenthümlichkeit allseitig aus, aber in jedem Momente schaue auch in dich selbst zurück und werde deines ewigen Wesens inne. «Sorge nicht um das, was kommen wird, weine nicht um das, was vergeht; aber Sorge dich selbst nicht zu verlieren, und weine, wenn du dahin treibst im Strome der Zeit, ohne den Himmel in dir zu tragen.»*) —

Die zweite Betrachtung der Monologen — Prüfungen überschrieben — ist für Schleiermachers Weltanschauung von unterschiedener Wichtigkeit; sie handelt nämlich von dem Princip der Eigenthümlichkeit.

Es heißt hier so: «Mit stolzer Freude denk ich noch der Zeit, da ich das Bewußtsein der Menschheit fand, und wußte, daß ich nun nie es mehr verlieren würde. Von innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisheit hervorgebracht: das lange Suchen, dem nicht dies nicht jene genügen wollten, krönte ein heller Augenblick; die Freiheit löste die dunklen Zweifel durch die That. Ich darf es sagen, daß ich nie seitdem mich selbst verloren. Was sie Gewissen nennen, kenne ich so nicht mehr; so straft mich kein Gefühl, so braucht mich keines zu mahnen. Auch streb ich nicht seitdem nach der und jener Tugend, und freue mich besonders dieser oder jener Handlung, wie jene, denen nur im flüchtigen Leben einzeln und bisweilen ein zweifelhaftes Zeugniß der Vernunft erscheint. In stiller Ruhe, in wechselloser Einfalt fühle ich ununterbrochen das Bewußtsein der ganzen Menschheit in mir. Gern und leichtes Herzens seh ich oft mein Handeln im Zusammenhang, und sicher daß ich nirgend etwas, was die Vernunft verläugnen müßte, finden werde.»

«Wenn dies das Einzige wäre, was ich von mir fordere: wie lange könnt ich mich zur Ruhe begeben, und vollendet das

*) Siehe Monologen. Eine Neujahrsgabe. 5te Ausg. Berlin 1836. S. 1. 3 ff.

Ende suchen! Denn unerschütterte fest steht die Gewißheit, und es würde mir strafwürdige Feigheit scheinen, die mein Sinn nicht kennt, wenn ich von langer Lebenszeit erst vollere Bestätigung erwarten, und bange zweifeln wollte, ob nicht doch etwas sich ereignen könnte, was im Stande wäre mich herabzustürzen von der Höhe der Vernunft zu thierischer Verworfenheit und sinnlicher Vereinzlung. Aber Zweifel sind auch mir noch mitgegeben; es ward ein anderes und höheres Ziel mir vorgesteckt, als jenes erreicht war, und bald stärker bald schwächer es im Auge habend, weiß nicht immer die Selbstbetrachtung, auf welchem Wege ich mich ihm nähere, auf welchem Punkt des Weges ich stehe, und schwankt im Urtheil. Doch wird es sicherer und bestätigt sich mehr, je öfter ich wiederkehre zur alten Untersuchung. Wär aber auch Gewißheit mir noch so fern, ich wollte doch nur schweigend suchen und nicht klagen: denn stärker als der Zweifel ist die Freude, gefunden zu haben was ich suchen soll, und dem gemeinen Wahre entronnen zu sein, der viele der Besseren zeitlebens täuscht, und sie verhindert, zur rechten Höhe des Lebens sich empor zu schwingen. Lange genügte es auch mir nur die Vernunft gefunden zu haben; und die Gleichheit des Einen Daseins als das Einzige und Höchste verehrend glaubte ich, es gebe nur Ein Rechtes für jeden Fall, es müsse das Handeln in Allen dasselbe sein, und nur weisen doch Jedem seine eigne Lage, sein eigener Ort gegeben sei, unterscheide sich Einer vom Andern. Nur in der Mannigfaltigkeit der äußern Thaten offenbare sich verschieden die Menschheit; der innere Mensch, der Einzelne sei nicht ein eigenthümlich gebildet Wesen, sondern überall ein jeder an sich dem andern gleich.»

«So bekennt sich nur allmählig der Mensch, und nicht vollkommen Alle! Wenn einer die unwürdige Einzelheit des sinnlichen thierischen Lebens verschmähend das Bewußtsein der allgemeinen Menschheit gewinnt, und vor der Pflicht sich niederwirft, vermag er nicht sogleich auch zu der höheren Eigenheit der Bildung und der Sittlichkeit empor zu blicken, und die Natur, die durch die Freiheit ausgebildet mit ihr ganz eins geworden, zu schauen und

zu verstehn. In unbestimmter Mitte schwebend erhalten sich die Meisten, und zeigen zwar wirklich alle Bestandtheile der Menschheit; aber wie das Gestein, dem Ruhe nicht ward noch Raum zur eigenthümlichen Gestaltung sich zu krystallisiren, nur als rohe Masse erscheint: so alle die, welche den Gedanken der Eigenthümlichkeit des Einzelwesens nicht gefaßt. Mich hat er ergriffen. Nicht lange beruhigte mich das Gefühl der Freiheit allein; ich fragte warum doch die Persönlichkeit und die Einheit des fließenden vergänglichen Bewußtseins in mir; und es drängte mich ein höheres sittliches zu suchen, dessen Bedeutung sie wäre. Mir wollte nicht genügen, daß die Menschheit nur dasein sollte als eine gleichförmige Masse, die zwar äußerlich zerstückelt erschiene, doch so, daß alles innerlich dasselbe sei. Es nahm mich Wunder, daß die besondere geistige Gestalt der Menschen ganz ohne innern Grund auf äußere Weise nur durch Reibung und Berührung sich sollte zur zusammengehaltenen Einheit der vorübergehenden Erscheinung bilden. >

«So ist mir aufgegangen, was seitdem am meisten mich erhebt; so ist mir klar geworden, daß jeder Mensch auf eigne Art die Menschheit darstellen soll, in eigener Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare, und Alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend verschiedenes aus ihrem Schooße hervorgehen kann. Mich hat vorzüglich dieser Gedanke emporgehoben und gesondert von dem geringeren und ungebildeten das mich umgibt; ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll; und die freie That, zu der dieser Gedanke gehört, hat versammelt und innig verbunden zu einem eigenthümlichen Dasein die Elemente der menschlichen Natur.»

Blicken wir wieder auf die Fichtische Philosophie zurück, so finden wir gerade in ihr die Abstraction, welche Schleiermacher durch den Begriff der Eigenthümlichkeit überwunden zu haben sich rühmt. Nach Fichte ist das Wesen des Menschen das Ich, das

Selbstbewußtsein. Dem Wesen nach sind somit alle Menschen identisch; die Besonderheit der Individualität ist dagegen das Endliche, Nüchternes, was aufgehoben, erlöset werden muß, um dem Wesen zu genügen und die Allgemeinheit als solche hervortreten zu lassen. Freilich werden die Menschen sogleich als unmittelbar verschiedene geboren, von verschiedenem Temperament, verschiedenen körperlichen und geistigen Anlagen; ihre Einzelheit ist unmittelbar schon eine bestimmte, sie sind nicht Einzelne überhaupt, sondern bestimmte Einzelne. Demungeachtet aber sind sie wesentlich identisch, und haben eben deswegen auch denselben Zweck, dieselbe Bestimmung. Wenn auch der Weg zum Ziele bei den verschiedenen Individuen verschieden sein mag, und die Schwierigkeit dies zu erreichen eine verschiedene, so treffen zuletzt doch alle Individuen, die wirklich ihrer Bestimmung entsprechen, schlechthin zusammen. Sie erkennen dasselbe als Pflicht an, und thun diese Pflicht um der Pflicht Willen, in derselben Weise, mit derselben Entschiedenheit; die Allgemeinheit des Selbstbewußtseins ist ihr identischer Charakter.

Eben dieser wesentlichen Identität aller Menschen gegenüber macht Schleiermacher die Eigenthümlichkeit geltend. Wie die Menschen unmittelbar verschiedene sind, so ist auch die geistige Aufgabe ihres Lebens nicht schlechthin ein und dieselbe; Jeder ist vielmehr zu einem Bestimmten bestimmt. Die Besonderheit also, die unmittelbar in jedem Menschen gegeben ist, ist nicht schlechthin als ein Nüchternes zu betrachten und zu behandeln, sondern in die Allgemeinheit des Wesens aufzunehmen. Das Wesen ist in seiner Allgemeinheit ein sich besonderndes, individualisirendes, und eben diese individuelle Allgemeinheit, diese individuelle Bestimmtheit von allgemeinem Werth ist die Eigenthümlichkeit.

Die Eigenthümlichkeit hat also zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die unendliche Allgemeinheit des Ichs. Ich zu sein, ist die erste Forderung an den Menschen. Die unmittelbare Natürlichkeit des Individuums, seine sinnlichen egoistischen Neigungen, die Beschränktheit des gewöhnlichen Bewußtseins, welches der äußerlichen

Bedingtheit der endlichen Verhältnisse nicht die Innerlichkeit des Ichs entgegensezt, muß vor Allem überwunden sein, soll die geistige Eigenthümlichkeit in die Wirklichkeit treten. Unendlichen Werth also bekommen die Individuen doch erst dadurch, daß sie Ich sind, erst dadurch, daß sie in ihrer Besonderheit zugleich nicht besondere, in ihrer Bestimmtheit zugleich unbestimmte, oder vielmehr die Energie des reinen allgemeinen Sichselbstbestimmens sind. Bleiben wir aber hierbei stehen, so findet Schleiermacher vor Allem den Anstoß, daß die Menschheit nur da sein würde als eine gleichförmige Masse, die zwar äußerlich zerstückelt erschiene, doch so, daß Alles innerlich dasselbe sei. Indem nämlich in der wesentlichen Allgemeinheit des Ichs der Unterschied der Individuen nur negirt ist, so bleibt derselbe ganz außer dem Wesen liegen; die äußerliche Erscheinung umfaßt zwar eine Menge von verschiedenen Individuen, die wesentliche Innerlichkeit dagegen ist ohne allen Unterschied und ohne alle Gliederung; eben darum aber hat auch jener unmittelbare äußere Unterschied keinen Werth, er ist ein durchaus Nichtiges, nur Aeußerliches, eine verworrene Masse von Atomen, welche sich neben der innerlichen Einheit zwecklos hin und her bewegen. Wir kämen somit auf einen Dualismus zwischen Wesen und Erscheinung, Ich und Individualität, und es fragt sich, können wir bei diesem Dualismus stehen bleiben? Ist das Wesen, der Begriff des Menschen wirklich nur die abstracte Allgemeinheit des Ichs, und hat die Besonderheit der unmittelbaren Individualität schlechthin keinen allgemeinen geistigen Werth? Wird das Ich nicht erst dadurch ein concretes, lebendiges, daß es diese Bestimmtheit der Individualität als ein wesentliches Moment in sich aufbewahrt? Und muß die stülliche Gemeinschaft der Menschen nicht eine ganz starre, todtte werden, wenn ihre Eigenthümlichkeit als ein durchaus Werthloses, dem Wesen Widersprechendes mit Füßen getreten wird? Ist diese Gemeinschaft dann nicht bloß eine äußerliche, dem Wesen des Ichs selbst widersprechende Beschränkung der Freiheit, welche die Einzelnen sich als ein nothwendiges Uebel gefallen lassen? Und wird nicht endlich die Lebensaufgabe für den Menschen

eine schlechthin unauflöslche, wenn von ihm die totale Vernichtung seiner ursprünglich bestimmten Individualität gefordert wird?

Zum Erfassen und Ausbilden der Eigenthümlichkeit verlangt Schleiermacher vor Allem Sinn und Liebe. «Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles, was er nicht ist. Auch hier im Gebiete der höchsten Sittlichkeit regiert dieselbe genaue Verbindung zwischen Thun und Schauen. Nur wenn der Mensch im gegenwärtigen Handeln sich seiner Eigenheit bewußt ist, kann er sicher sein, sie auch im künftigen nicht zu verletzen; und nur wenn er von sich beständig fordert die ganze Menschheit anzuschauen, und jeder andern Darstellung von ihr sich- und die seine vergleichend gegenüber zu stellen, kann er das Bewußtsein seiner Selbstheit erhalten: denn nur durch Entgegensetzung wird das Einzelne erkannt. — Die erste Bedingung der eigenen Vollendung im bestimmten Kreise ist allgemeiner Sinn, und dieser, wie könnt er wohl bestehen ohne Liebe? Schon im ersten Versuch sich so zu bilden müßte das furchtbare Mißverhältniß zwischen Geben und Empfangen bald das Gemüth zerrütten, und weit hinaus es treiben aus der Bahn, und den, der so ein eignes Wesen werden wollte, ganz zertrümmern, oder zur Gemeinheit ihn herunterstürzen. Ja Liebe, du Anziehungskraft der geistigen Welt! Kein eignes Leben und keine Bildung ist möglich ohne dich, ohne dich müßt alles in gleichförmige rohe Masse zerfließen! Die freilich weiter nichts als solche zu sein begehren, bedürfen deiner nicht; ihnen genügt Gesetz und Pflicht, gleichmäßig Handeln und Gerechtigkeit. Ein unbrauchbares Kleinod wäre ihnen das heilige Gefühl. Drum lassen sie auch das Wenige, was ihnen davon gegeben ist, nur ungebaut verwildern; und das Heilige verkennend, werfen sie es sorglos mit ein in das gemeine Gut der Menschheit, das nach Einem Gesetz verwaltet werden soll. Uns aber bist du das Erste wie das Letzte: keine Bildung ohne Liebe, und ohne eigne Bildung keine Vollendung in der Liebe; Eins das Andre ergänzend, wächst beides unzertrennlich fort. Vereint sind ich in mir die beiden großen Bedingungen

der Sittlichkeit! Ich habe Sinn und Liebe zu eigen mir gemacht, und immer weiter noch entwickeln beide sich, zum sichern Zeugniß, daß frisch und gesund das Leben sei, und daß noch fester die eigne Bildung werde.»

Durch den Sinn also unterscheide ich meine Eigenthümlichkeit von der Eigenthümlichkeit Anderer. Beides, der Sinn für meine eigne und für fremde Eigenthümlichkeit ist unzertrennlich verbunden. Denn die eine spezifische Bestimmtheit existirt nur im Unterschiede von der andern: will ich also die meinige erfassen, so muß ich sie von andern unterscheiden, ich muß auch diese andern aufzufinden und ihnen nachzuspüren verstehen. Sinn für Eigenthümlichkeit ist also Sinn für die spezifische Bestimmtheit überhaupt, allgemeiner Sinn. Wer so sehr in seiner Bestimmtheit verrannt ist, daß er für die der Andern gar kein Auge hat, der kommt auch nicht zur Erkenntniß seiner selbst; er bleibt befangen in der Unmittelbarkeit seiner Individualität. — Mit diesem allgemeinen Sinn soll sich aber die Liebe verbinden. Und liegt nicht in ihm unmittelbar schon die Anerkennung auch der fremden Eigenthümlichkeit? und ist diese Achtung nicht schon der Anfang der Liebe? Je schärfer ich aber der Eigenthümlichkeit Anderer gegenüber trete, desto mehr finde ich diejenige heraus, zu welcher ich eine spezifische Verwandtschaft habe. Je mehr ich mich von Andern absondere, desto abgezonderter, isolirter, einsamer fühle ich mich; desto stärker, unwiderstehlicher wird also das Bedürfniß, diese Einsamkeit aufzuheben, mich mit Andern zu verbinden und eine Gemeinschaft zu stiften, in welcher die Eigenthümlichkeiten sich gegenseitig zu einem lebendigen Ganzen suppliren.

Offenbar muß sich diese auf die Erkenntniß der inneren Eigenthümlichkeit gründende Liebe wesentlich von der gewöhnlichen unwahren Liebe unterscheiden, in welcher nur zufällige Aeußerlichkeiten die Individuen an einander binden. Was ich gethan und was mir geschehen ist, das trage ich nicht sogleich dem Freunde hin; denn es gehört der Welt, nicht mir; mich selbst aber, mein Innerstes will ich dem Freunde erkennen lassen. Darum rede ich

auch nicht von dem, was mir selbst noch unklar ist, sobald ich aber wirklich an meinem Eigenthum, an Bildung und Selbstständigkeit gewonnen habe, so eile ich, es dem Freunde zu verkünden, damit er sich mit mir freue, und den Wachsthum meines innern Lebens wahrnehmend selbst gewinne. Aehnlich aber zeige auch ich an des Freundes Thun und Schicksal nur geringen Antheil; kenne ich einmal sein inneres Wesen, so ist mir sein Thun nie unerwartet. Und wie in der Welt und durch ihre Geseze sein Thun sich gestaltet, was daraus folgt, ich bin gewiß, daß es der Freund mit Freiheit und seiner würdig aufnehmen und behandeln wird. «Das ist es, dessen ich mich hoch erfreue, daß meine Liebe und Freundschaft nie unedlen Ursprungs sind, nie auf des Geliebten sinnlich Wohlergehn gerichtet, mit keiner gemeinen Empfindung je gemischt, nie der Gewohnheit, nie des weichen Sinnes noch minder störriger Partheisucht Werk, immer der Freiheit reinste That, und auf das eigne innerste Sein des Menschen allein gerichtet. Verschlossen war ich immer jenen gemeinen Gefühlen; nie hat mir Wohlthat Freundschaft abgeloct, nie Schönheit Liebe, - nie hat das Mitleid mich so befangen, daß es dem Unglück Verdienst geliehen, und den Leidenden mir anders und besser dargestellt; nie Uebereinstimmung im Einzelnen mich so ergriffen, daß ich mich über die Verschiedenheit des tiefsten Innern je getäuscht. So war für wahre Liebe und Freundschaft freier Raum gelassen im Gemüth, und nimmer weicht die Sehnsucht ihn reicher stets und mannigfaltiger auszufüllen. Wo ich Anlage merke zur Eigenthümlichkeit, weil Sinn und Liebe, die hohen Bürgen, da sind, da ist auch für mich ein Gegenstand der Liebe. Jedes eigne Wesen möcht ich mit Liebe umfassen, von der unbefangenen Jugend an, in der die Freiheit erst keimt, bis zur reifsten Vollendung der Menschheit; Jedes, das ich so erblicke, begrüß ich in mir mit der Liebe Gruß, wenn auch die That nur angedeutet bleibt, weil mehr nicht als ein flüchtiges Begegnen uns vergönnt wird. Auch meß ich nie nach irgend einem weltlichen Maasstab, nach der äußern Ansicht des Menschen ihm Freundschaft zu. Weit überflieget Welt und Zeit der Blick, und

sucht die innere Größe des Menschen auf. Ob schon jetzt sein Sinn viel oder wenig hat umfaßt, wie weit er in der eignen Bildung fortgerückt, wie viel er Werke vollendet oder sonst gethan, das darf mich nicht bestimmen, und leicht kann ich mich trösten, wenn es fehlt. Sein eigenthümlich Sein und das Verhältniß desselben zur gesammten menschlichen Natur, das ist es, was ich suche; so viel ich jenes finde und dieses verstehe, so viel Liebe habe ich für ihn; allein beweisen kann ich freilich ihm nur so viel, als er auch mich versteht. Deshalb, ach, ist sie so oft mir unbegriffen zurückgekehrt! Des Herzens Sprache wurde nicht vernommen, gleich als wär ich stumm geblieben; und Jene meinten auch, ich wär stumm. *) —

Eigenthümlich zu sein, die Eigenthümlichkeit in ihrer ganzen Schärfe und Bestimmtheit auszubilden, gilt also für Schleiermacher als die höchste Aufgabe des Menschen. Erst durch die Eigenthümlichkeit bekommt das Individuum Werth und zwar absoluten Werth. Was ich am Andern achte, liebe, warum ich mich für ihn interessire, ist einzig und allein seine Eigenthümlichkeit. Je mehr der Mensch ins Allgemeine und Unbestimmte zerfließt, desto unbedeutender ist er; und das allein ist es, wodurch ich meine Freundschaft und Liebe beweise, daß ich dem Andern in der Bildung seiner Eigenthümlichkeit beistehe.

Als reines Ich war das Individuum nur das einfache absolute Sichselbstbestimmen; das wozu es sich bestimmt, ist eben nur dies, Ich zu sein. Als Ich befreit sich also das Individuum von allem Außern, von allem Bestimmtein durch ein Anderes, und wirft die ganze Sphäre des Unmittelbaren, in welcher es sich zunächst verwickelt fühlt, als ein Anderes, nicht zu seinem Wesen Gehöriges aus sich heraus. Dadurch gewinnt es aber für sich noch keinen weitem Gehalt. Nach dem Princip der Eigenthümlichkeit dagegen bestimmt sich das Individuum nicht bloß zur Allgemeinheit des Ichs, sondern zur Besonderheit. Diese meine Besonderheit ist mir zu-

*) X. a. D. S. 20 ff.

nächst eine unmittelbar gegebene; von dieser Unmittelbarkeit befreie ich mich durch die Energie der absoluten Selbstbestimmung; bei diesem Acte der Befreiung aber bleibe ich nicht stehen, sondern gehe wieder auf die Besonderheit meiner Individualität zurück, und bestimme mich selbst zu der ursprünglichen Bestimmtheit meiner Natur. Dies vermag ich nur durch meine unendliche Allgemeinheit; nur durch diese wird mir meine Bestimmtheit objectiv, ich kann sie vergleichen mit andern Bestimmtheiten, kann sie mir zum Bewußtsein bringen; auch bleibe ich trotz meiner ausgebildeten Eigenthümlichkeit doch immer Ich; denn die Gewißheit des Selbstbestimmens begleitet all mein Thun; meine Bildung, Entwicklung besteht eben darin, meine ganze Bestimmtheit einerseits aus der Unmittelbarkeit des Aeußerlichen, und dann aus der abstracten Allgemeinheit eben durch die Energie der Selbstbestimmung herauszuschälen. Offenbar ist hierin eine Vereinigung der Allgemeinheit und Besonderheit gesetzt; wie ist aber diese Einheit beschaffen? Die Allgemeinheit des reinen Selbstbewußtseins ist nicht etwa durch ihre eigene Dialektik zu einem System von allgemeinen Bestimmungen, Pflichten, Rechten zc. entwickelt, hat nicht an und für sich einen concreten Gehalt der Freiheit gewonnen, sondern ist nur darauf verwendet, die unmittelbare Bestimmtheit zur Eigenthümlichkeit zu machen. Die ganze Macht des Ichs soll nichts weiter bewirken als eben dies, die ganze Fülle des Selbstbewußtseins strömt nur in diese Spitze der Individualität aus. Der Forderung, sich schlechthin selbst zu bestimmen, folgt die Frage auf dem Fuße nach: wozu soll ich mich bestimmen? und diese Frage wird hier nicht etwa beantwortet wie in der Kantischen, Fichtischen Philosophie durch den Versuch, aus dem Ich das System der Pflichten zu entwickeln, durch deren Ausführung in der objectiven Welt meine Selbstbestimmung zum wirklichen Handeln wird, sondern das ganze Handeln ist hier nur wieder auf mich selbst gerichtet. Also nicht ein Allgemeines auszuführen, sondern meine Eigenthümlichkeit auszubilden, ist meine höchste Pflicht; oder vielmehr: eben diese individuelle Besonderheit ist die einzige Besonderheit von allgemei-

nem Werthe, und nur das Thun daher ein wahrhaft freies geistiges Thun, welches diesen einen Zweck nie aus dem Auge verliert. —

Schleiermacher selbst geht zu der Frage fort, die hier sicher am nächsten liegt: welche Weltansicht gewinnen wir von diesem Princip der Eigenthümlichkeit aus? Nur wer das Ziel des Geistes nicht kennt, behaupten die Monologen, wird den gegenwärtigen Zustand der Welt als einen vortrefflichen, freien, den Forderungen des Geistes genügenden preisen. Wer also etwa in die Ueberwindung der Körperwelt, und in den ungehinderten äußeren Verkehr der Menschen alles Heil setzt, mag zufrieden sein mit dem Streben der Menschheit und den bereits gewonnenen Resultaten. Allein « meine Forderungen bleiben nicht bescheiden stehen bei diesem besseren Verhältniß des Menschen zu der äußern Welt, und wär es auf den höchsten Gipfel der Vollendung schon gebracht! Wofür denn diese höhere Gewalt über den Stoff, wenn sie nicht fördert das eigene Leben des Geistes selbst? was rühmt ihr euch jener äußern Gemeinschaft, wenn sie nicht fördert die Gemeinschaft der Geister selbst? Gesundheit und Stärke sind wohl ein hohes Gut: aber verachtet ihr nicht jeden, der sie nur braucht zu leerem Gepränge? Ist denn der Mensch ein sinnlich Wesen nur, daß auch das höchste Gefühl des leiblichen Lebens, denn sein Leib ist ja die Erde, ihm alles sein darf? Genügt dem Geiste, daß er nur den Leib bewohne, fortsetzend und vergrößernd ihn ausbilde und herrschend seiner sich bewußt sei? Und darauf allein geht ja ihr ganzes Streben, darauf gründet sich ihr ungemessener Stolz. So hoch nur sind sie gestiegen im Bewußtsein der Menschheit, daß von der Sorge für das körperliche Leben und Wohlfeyn des Einzelnen sie zur Sorge für das gleiche Wohlbefinden Aller sich erheben. Das ist ihnen Tugend, Gerechtigkeit und Liebe; das ist über die niedere Eigensucht ihr großes Triumphgeschrei; das ist ihnen das Ende aller Weisheit; nur solche Ringe vermögen sie zu zerbrechen in der Kette der Unwissenheit, dazu soll Jeder helfen, es ist nur dazu jegliche Gemeinschaft eingerichtet.

O des verkehrten Wesens, daß der Geist alle seine Kräfte dem für Andre widmen soll, was er für sich um bessern Preis verschmäh! O des verschrobenen Sinnes, dem in so niederem Götzendienste das Höchste gern zu opfern Tugend scheint.» «Beuge dich denn o Seele dem herben Schicksal, nur in dieser schlechten und finstern Zeit das Licht gesehen zu haben. Für dein Bestreben, für dein inneres Thun ist wenig von einer solchen Welt zu hoffen! nicht als Erhöhung, immer nur als Beschränkung deiner Kraft wirst du deine Gemeinschaft mit ihr empfinden müssen.» «Noch keine heitere Gemeinschaft kann gedeihen, kein freies offenes Leben; darum wohnen sie wunderbarlich fast klostermäßig gesondert in kleinen dumpfen Zellen neben einander mehr, als mit einander; darum scheuen sie jeden großen Verein, nur einen elenden Schein davon zusammensetzend aus vielen kleinen; und wie das Vaterland lächerlich zerstückelt ist, so auch jede einzelne Gesellschaft wieder.» «Vergebens sucht der Mensch für das, was ihm das Größte ist, in der Gemeinschaft mit den Menschen Erleichterung und Hilfe. Was hie und dort die Erde bringt, beschreiben Tausende; wo irgend eine Sache, deren ich bedarf, zu finden sei, kann ich in einem Augenblick erfahren, im zweiten kann der glückliche sie schon besitzen: doch die Gemüther aufzufinden, durch deren Kraft ihr inneres Leben gedeihen könnte, vermögen nur wenige, dazu giebt's keine Gemeinschaft in der Welt; die Menschen, die einander bedürfen, näher sich zu bringen, ist keines Geschäft. Ja Hilfe solcher Art zu fordern, ist Aergerniß und Thorheit den geliebten Söhnen dieser Zeit; und eine höhere mehr innige Gemeinschaft der Geister ahnden, und beschränktem Sinn und kleinen Vorurtheilen zum Trost sie fördern wollen, ist eitle Schwärmerei.» «Es seufzet was zur bessern Welt gehört, in düsterer Sklaverei! Was vorhanden ist von geistiger Gemeinschaft, ist herabgewürdigt zum Dienst der irdischen; nur dieser nützlich wirkt es dem Geiste Beschränkung, thut dem innern Leben Abbruch. Wenn der Freund dem Freunde die Hand zum Bündniß reicht: es sollten Thaten baraus hervorgehen, größer als jeder Einzelne; frei sollte Jeder Jeden gewähren lassen,

wozu der Geist ihn treibt, und nur sich hülfreich zeigen wo es Jedem fehlt, nicht seinem Gedanken den eignen unterchiebend. So fände Jeder im Andern Leben und Nahrung, und was er werden könnte, würd er ganz. Wie treiben sie es dagegen in der Welt? Zum irdischen Dienst ist Einer stets dem Andern gewärtig, bereit das eigne Wohlsein aufzuopfern; Einsicht und Welterfahrung mitzutheilen, gefühlvoll Schmerzen mit zu leiden und zu lindern, ist das Höchste. Doch in der Freundschaft ist immer Feindschaft gegen die innere Natur; absondern wollten sie des Freundes Fehler von seinem Wesen, und was in ihnen Fehler wäre, scheint's auch in ihm. So muß jeder von seiner Eigenheit dem Andern opfern, bis beide sich selber ungleich nur einander ähnlich sind, wenn nicht ein fester Wille das Verderben aufhält, das lange zwischen Streit und Eintracht die falsche Freundschaft kränfelt, oder plötzlich abreißt. Verderben dem, der ein weich Gemüth besitzt, wenn ihm ein Freund sich anhängt! Von neuem und kräftigem Leben träumt dem Armen, er freut der schönen Stunden sich, die ihm in süßer Mittheilung vergehn; und merkt nicht wie in eingebildetem Wohlergehen der Geist sich ausgiebt und verschuldet, bis gelähmt von allen Seiten und bedrängt sein inneres Leben sich verliert. So gehn der Bessern Viele umher, kaum noch zu kennen der Grundriß des eignen Wesens, beschnitten von der Freunde Hand, und überklebt mit fremdem Zusatz. »

Das also ist das Traurige aller jetzigen Gemeinschaft (daß die Monologen im Jahre 1800 erschienen, möchte hier nicht von großer Bedeutung sein), daß sie nur auf das äußere irdische Wohl gerichtet ist, nicht aber auf das innere geistige, daß sie den wesentlichen Zweck des Menschen nicht befördern hilft, indem sie nicht die innere Eigenthümlichkeit der Einzelnen hebt, sondern vielmehr niederdrückt. Eben darum ist diese Gemeinschaft eine Barbarei. Kein Freier kann sich in ihr wohl fühlen; nicht der gegenwärtigen Welt gehört er an, sondern der zukünftigen, sicher zu hoffenden.

Jeder möge sein Licht leuchten lassen, und durch Rede und That wirken, damit sich Bildung aus der Barbarei entwickle und

Leben aus dem Todtenschlaf. Freilich ist der Kampf nicht leicht. Die Welt erschwert in aller Weise das Erkennen der befreundeten Gemüther. Die That, die aus dem reinsten Gedanken entspringen, kann tausendfach gedeutet werden; das schlichteste Handeln im Geiste der Sittlichkeit wird verwechselt mit dem verworrenen Sinn der Welt, und zu Viele schmücken sich mit dem falschem Schein des Besseren, als daß man Jedem, wo sich Besseres ahnden läßt, vertrauen dürfte. So gehen oft Gleichgesinnte unerkant einander vorüber, weil sie die Kühnheit des Vertrauens in der Welt verloren. Doch darf der Muth nicht sinken. Was vor Allem auszubilden ist, woran die Befreundeten sich noch am sichersten erkennen, ist Rede und Sitte. «Es soll die Sitte der innern Eigenthümlichkeit Gewand und Hülle sein, zart und bedeutungsvoll sich jeder edlen Gestalt anschmiegend, und ihrer Glieder Maas verkündend jede Bewegung schön begleiten. Nur dies edle Kunstwerk mit Heiligkeit behandelt, nur es immer durchsichtiger und feiner gewebt, und immer dichter an sich es gezogen: so wird der künstliche Betrug sein Ende finden müssen, so wird es bald sich offenbaren, wenn unheilige gemeine Natur in edler hoher Gestalt erscheinen will. Der Kenner unterscheidet bei jeder Regung auch der verhüllten Glieder Wuchs und Kraft, vergeblich bildet trügerischen leeren Raum das magische Gewand, denn leicht entflattert es bei jedem raschen Schritte, und zeigt das innere Mißverhältniß an. So soll und wird der Sitte Beständigkeit und Ebenmaas ein untrüglich Merkmal von des Geistes innerem Wesen und der geheime Gruß der Bessern werden. Abbilden soll die Sprache des Geistes innersten Gedanken; seine höchste Anschauung, seine geheimste Betrachtung des eigenen Handelns soll sie wiedergeben, und ihre wunderbare Musik soll deuten den Werth den er auf jedes legt, die eigne Stufenleiter seiner Liebe. Wohl können Andre die Zeichen, die wir dem Höchsten widmeten, mißbrauchen, und dem Heiligen, das sie andeuten sollen, ihre kleinlichen Gedanken unterschieben und ihre beschränkte Sinnesart: doch anders ist des Weltlings Tonart als des Geweihten; anders als dem Weisen reihen

sich dem Knechte der Zeit die Zeichen der Gedanken zu einer andern Melodie; etwas anderes erhebt dieser zum Ursprünglichen, und leitet davon ab, was ihm unbekannter und ferner liegt. Wille nur jeder seine Sprache sich zum Eigenthum und zum kunstreichen Ganzen, daß Ableitung und Uebergang, Zusammenhang und Folge der Bauart seines Geistes genau entsprechen, und die Harmonie der Rede den Accent des Herzens, der Denkart Grundton wiedergebe. Dann giebt's in der gemeinen noch eine heilige und geheime Sprache, die der Ungeweihte nicht vermag zu deuten noch nachzuahmen, weil nur im Innern der Gesinnung der Schlüssel liegt zu ihren Charakteren; ein kurzer Gang nur aus dem Spiele der Gedanken, ein Paar Accorde nur aus seiner Rede werden ihn verrathen. »*)

Ist die Eigenthümlichkeit das Wesen des Menschen, so muß sie nothwendig auch zum Princip der Gemeinschaft gemacht werden. Wie gestaltet sich aber diese Gemeinschaft? Zunächst sind alle Individuen eben darin wesentlich identisch, daß sie sämmtlich eigenthümlich formirt sind und diese specifische Bestimmtheit zur freien Selbstbestimmung zu erheben haben. Diese allgemeine Identität scheint sich aber unmittelbar selbst zu widersprechen, denn sie ist ja nur der specifische Unterschied aller Individuen von einander. Also darin sind diese identisch, daß sie nicht identisch sind. Freilich ist jedes geistige Individuum vor Allem Ich, die Innerlichkeit der Selbstbestimmung; in dieser Allgemeinheit des Ichs ist aller besondere Unterschied aufgehoben, alle Individuen sind also wesentlich Eins. Allein diese Energie der Allgemeinheit setzt sich hier keinen andern Zweck als nur die Ausbildung der specifischen Bestimmtheit, durch welche sich jedes Individuum von allen andern unterscheidet; der Unterschied soll also nicht bloß ein unmittelbarer sondern ein gesetzter sein. Nur in diesem Streben, die eigene Individualität in ihrer ganzen Reinheit auszubilden, treffen

*) X. a. D. S. 45 ff.

die Individuen zusammen, eben dies ist das allgemeine Werk, das sie auszuführen haben, das allgemeine Gesetz, dem sie sich unterordnen, welches sie als das einzig heilige anerkennen. Habe ich mein Wesen als ein eigenthümliches erkannt, und ist mir die Eigenthümlichkeit in ihrer Heiligkeit und Würde zum Bewußtsein gekommen, so werde ich sie auch in dem Andern zu schätzen wissen; ich werde ihm also nicht meine Besonderheit aufdringen, ihn nicht nach mir modeln wollen, sondern werde ihn vielmehr frei gewähren lassen, werde ihn anfeuern zur eigenthümlichen Entwicklung. Je eigenthümlicher er wird, desto höher steigt meine Achtung vor ihm; also je mehr der specifische Unterschied seiner Individualität von der meinigen hervortritt, je unverkennbarer es sich zeigt, daß Jeder von uns ein besonderes, fürsichseiendes Wesen ist, desto inniger wird unsere gegenseitige Anerkennung. Unser Einverständnis besteht eben darin, daß Jeder den Andern von sich frei läßt.

Wir gewöhnen sonach durch dies Princip der Eigenthümlichkeit zunächst eine schlechthin allgemeine Vereinigung aller Individuen. Gerade dann, wenn man von allen Individuen dasselbe verlangt, macht sich ihre Besonderheit als eine ausschließende, die Gemeinschaft aufhebende geltend. Denn die Pflichten, Gesetze, Zwecke, welche wohl mit dem Werthe der Allgemeinheit auftreten, sind ihrem Begriffe nach immer nur der Ausdruck einer besondern geistigen Richtung; werden sie also als absolut festgehalten, so wird eine andere Richtung als unwahr, als schlechthin werthlos ausgeschlossen; diese thut aber ein Gleiches und so treten die besondern Richtungen feindlich und vernichtend einander gegenüber. So schließen die Völker, je roher sie sind, desto hartnäckiger einander aus.

In dieser allgemeinen Vereinigung aller Individuen aber werden sich nothwendig wieder engere Gemeinschaften bilden müssen, da jedes Individuum nach seiner bestimmten Eigenthümlichkeit seine besondern Zuneigungen hat. Es muß von diesen engeren Gemeinschaften im Wesentlichen dasselbe gelten, als früher von den vielen religiösen Verbindungen gesagt wurde. Sobald die

Eigenthümlichkeit sich zu erkennen giebt, zieht sie Andre an, Andre dagegen stößt sie ab; die Angezogenen sind aber nicht auf die Dauer gefesselt, sondern weitre Bildung trägt sie zu andern Kreisen hinüber, die sie nicht minder wieder verlassen können, um sich noch andern anzuschließen. Allgemeine Thaten sind nicht durchzuführen, sondern nur das innere Handeln, das ununterbrochene Bilden an sich selbst ist der einzige allgemeine Zweck, den Jeder auch wieder in eigenthümlicher Weise ausführt.

Natürlich ist es nun schwer, ein sicheres Zeichen zu finden, an dem sich die Eingeweihten erkennen. An den Früchten sollt ihr sie erkennen, kann hier nicht gesagt werden; nicht bloß darum weil die That unendlicher Deutungen fähig ist, sondern vor Allem weil dem gebildeten Individuum nur das innere Handeln als das freie, geistige gilt. Was bleibt Anderes übrig, als ein Thun, welches zugleich kein Thun ist, das Reden und die besondere Weise der Sitte. Hier habe ich nicht nur das weichste, nachgiebigste Material vor mir, in welches ich alle Nuancen meiner Besonderheit eindrücken kann, sondern ich bleibe auch in meinem Handeln doch in der Sphäre des Geistigen, Subjectiven, Innerlichen, ohne mit der rohen Masse der objectiven Welt in Conflict zu kommen. —

Von der Weltansicht geht Schleiermacher zur Aussicht fort; zu der Aussicht, welche sich uns von der Gewisheit der freien Eigenthümlichkeit aus eröffnet. Betrachtet sich der Mensch nur im Wechsel flüchtiger Empfindungen und einzelner Gedanken, bringt er nicht in sein Wesen ein und macht sich dadurch frei von der endlichen Welt, von den endlichen Bedürfnissen und Zwecken, so bleibt er freilich dem Schicksale hingegeben. Er hat Grund über die Ungewisheit seines Lebens zu klagen; denn das Schicksal kann ihm rauben, was er begehrt, kann spielen mit seinen Entschlüssen. Und dunkel bleibt freilich einem solchen Menschen die Zukunft; denn das Licht der Freiheit leuchtet ihm nicht. Nur die Hoffnung auf glücklichen Wechsel aller Erfahrung und allem Bewußtsein zum Trotz, ist seine einzige Stütze. « Willkommen mir, in jedem Augenblick, wo ich die Sklaven zittern sehe, aufs Neue

willkommen, geliebtes Bewußtsein der Freiheit! schöne Ruhe des klaren Sinnes, mit der ich heiter die Zukunft, wohl wissend was sie ist und was sie bringt, mein freies Eigenthum, nicht meine Herrscherin begrüße. Mir verbirgt sie nichts, sie nähert sich ohne Anmaßung von Gewalt. Die Götter nur, die gebichteten, beherrscht ein Schicksal, weil sie in sich nichts zu wirken haben, und die schlechtesten der Sterblichen, weil sie in sich nichts wirken wollen; nicht den Menschen, der auf sich selbst sein Handeln richtet, wie ihm geziemt. Wo ist die Grenze meiner Kraft? wo denn finge sich an das fürchterliche fremde Gebiet? Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche That, durch ihre Vermählung mit meiner Natur. Nur das kann ich nicht, was dieser widerspricht; aber wie könnt ich auch wollen, was jenen ersten Willen, durch den ich bin der ich bin, rückgängig machen müßte! Wem diese Beschränkung als fremde Gewalt erscheint, diese, die seines Daseins, seiner Freiheit, seines Willens Bedingung und Wesen ist, der ist mir wunderbar verwirrt.» Habe ich die Bildung meiner Eigenthümlichkeit stets im Auge, ist es mir stets um meine ganze Individualität zu thun, nicht um eine einzelne Handlung, läßt mich jedes äußere Verhältnis gleichgültig, ja sind mir alle gleich werth, wenn sie nur meiner innern Bildung neuen Stoff zuführen, so bin ich Herr des Schicksals; denn Alles, was es mit bringen mag, wende ich zu meinem wesentlichen Zwecke an und ordne es so der Freiheit unter. Nur aus der Gemeinschaft der Freiheit entspringt der Wechsel des menschlichen Lebens. Also ich selber bereite ihn nicht minder als die Andern; und wie könnte ich ihn für Andere durch mein Thun bereiten helfen, wenn ich ihn nicht auch für mich von den Andern forderte? «Ja ich verlange ihn laut! es komme die Zeit und bringe wie sie kann zum Handeln, zum Bilden und Außern meines Wesens mir mannigfachen Stoff. Ich scheue nichts; gleich gilt mir die Ordnung, und alles was äußere Bedingung ist. Was aus der Menschen gemeinschaftlichem Handeln hervorgehen kann, soll alles an mir vorüberziehen, mich regen und bewegen um von

mir wieder bewegt zu werden, und in der Art wie ichs aufnehme und behandle, will ich immer meine Freiheit finden, und außerdem bilden meine Eigenthümlichkeit. >

Also mit Ruhe und Freude gehe ich der Zukunft entgegen. Wie es mir bisher gelungen ist, das Fremdartige von meinem Wesen immer mehr und mehr abzustreifen, und in den verschiedensten Verhältnissen immer entschiedener und sicherer meine Eigenthümlichkeit herauszubilden, so soll mir auch die Zukunft mit dem Neuen, was sie bringt, willkommen sein. «Manch neues Bündniß ist noch zu knüpfen, mancher noch unbekannten Liebe neu Gesetz muß mir das Herz bewegen, daß sich zeige, wie sich dies in meinem Wesen zum Andern fügt. In Freundschaft jeder Art hab ich gelebt; der Liebe süßes Glück hab ich mit heiligen Lippen gekostet, ich weiß was mir in beiden ziemt, und kenne meiner Schicklichkeit Gesetz; noch aber muß die heiligste Verbindung auf eine neue Stufe des Lebens mich erheben, verschmelzen muß ich mich zu Einem Wesen mit einer geliebten Seele, daß auch auf die schönste Weise meine Menschheit auf Menschheit wirke; daß ich wisse, wie das verklärte höhere Leben nach der Auferstehung der Freiheit sich in mir bildet, wie erneut der Mensch die neue Welt beginnt. In Vaterrecht und Pflichten muß ich mich einweihen, daß auch die höchste Kraft, die gegen freie Wesen Freiheit übt, nicht in mir schlummere, daß ich zeige, wie, wer an Freiheit glaubt, die junge Vernunft bewahrt und schützt, und wie in diesem großen Problem die schönste Verwirrung des Eigenen und des Fremden der klare Geist zu lösen weiß. Wird mich nicht hier gerade beim liebsten Wunsch des Herzens das Schicksal ergreifen? Wird sich hier die Welt nicht rächen für den Troß der Freiheit, für das übermüthige Verschmähen ihrer Macht? Wo mag sie wohnen, mit der das Band des Lebens zu knüpfen mir ziemt? Wer mag mir sagen, wohin ich wandern soll, um sie zu suchen? Denn solch hohes Gut zu gewinnen, ist kein Opfer zu theuer, keine Anstrengung zu groß! Und ob ich sie nun finde frei, oder wenn unter fremdem Gesetz, das sie mir weigert, ob ich vermögen werde, sie mir

(Schaller.)

zu lösen? Und wenn ich sie gewonnen — spielt etwa nicht oft das Unbegreifliche auch mit der süßesten und treuesten Liebe, und wehrt daß nicht dem Gattenrecht der süße Vatename sich beige-
 selle? » Wäre ich so nicht doch durch das Schicksal besiegt? «Es
 hindert nicht der äußern That Unmöglichkeit das innere Handeln.»
 «D wüßten doch die Menschen die Götterkraft der Phantasie zu
 brauchen, sie die allein den Geist ins Freie stellt, ihn über jede
 Gewalt und jede Beschränkung weit hinaus trägt, sie ohne die
 des Menschen Kreis nur ängstlich enge sich schließt! Wie Vieles
 berührt denn Jeden im kurzen Lauf des Lebens? Von wie viel
 Selten müßte der Mensch nicht unbestimmt und ungebildet bleiben,
 wenn nur auf das Wenige, was ihn von außen wirklich anstößt,
 sein inneres Handeln ginge? Aber so sinnlich sind sie in der Sitt-
 lichkeit, daß sie auch sich selbst nur da recht vertrauen, wo ihnen
 die äußere Darstellung des Handelns Bürgschaft leistet für ihres
 Bewußtseins Wahrheit. Umsonst steht in der großen Gemeinschaft
 der Menschen der, der so sich selbst beschränkt! es hilft ihm nicht,
 daß ihm vergönnt ist ihr Thun und Leben anzuschauen; vergebens
 muß er sich über die träge Langsamkeit der Welt und ihre matten
 Bewegungen beklagen. Er wünscht sich immer neue Verhältnisse,
 von außen immer andre Aufforderungen zum Handeln, und neue
 Freunde nachdem die alten was sie konnten auf sein Gemüth ge-
 wirkt; und allzulangsam weilt ihm überall das Leben. Und wenn
 es auch in beschleunigterem Lauf ihn tausend neue Wege führen
 wollte, könnte denn in der kurzen Spanne Zeit sich die Unend-
 lichkeit erschöpfen? Was so Jene niemals sich erwünschen kön-
 nen, gewinne ich durch das innere Leben der Phantasie. Sie er-
 setzt mir was der Wirklichkeit gebricht; jedes Verhältniß, worin ich
 einen Andern erblicke, mach ich mir durch sie zum eigenen; es be-
 wegt sich innerlich der Geist, gestaltet's seiner Natur gemäß, und
 bildet wie er handeln würde, mit sicherem Gefühle vor.» — «So
 nehm ich wie bisher auch ferner kraft dieses innern Handelns
 von der ganzen Welt Besitz und besser nüz ich Alles in stillem
 Anschau'n, als wenn jedes Bild in raschem Wechsel auch äußere

That begleiten müßte.» — «So leb ich wiewohl in stiller Verborgenheit, dennoch auf dem großen thatenreichen Schauplatz der Welt. So ist der Bund mit der geliebten Seele schon dem Einsamen geknüpft, die schöne Gemeinschaft besteht, und ist der beste Theil des Lebens. So werd ich auch der Freunde Liebe, die einzige theure Habe, mir gewiß erhalten, was auch mir oder ihnen in Zukunft mag begegnen.»

Das also wäre die Aussicht, welche sich dem freien, seiner selbst gewissen Individuum aufthut. Die ganze Welt steht ihm offen durch die Macht der Phantasie. In die verschiedensten Verhältnisse denkt es sich hinein, die verschiedensten Individuen läßt es auf sich wirken, beobachtet ihre Eigenthümlichkeit in allen Weisen ihrer Erscheinung — der Zweck aber aller dieser Anschauungen und Erfahrungen ist immer wieder die eigene Individualität. Das Ich verbraucht so die ganze Fülle des Wirklichen zu seinem Zweck, jede fremde Eigenthümlichkeit ist ihm ein Material für seine eigene Ausbildung. Natürlich sind es vor Allem die Freunde, welche das Ich in dieser Weise aufzehrt. Denn die Freunde eben sind es, deren Eigenthümlichkeit ich vollkommen durchdringe, die mir das Heiligthum ihrer Innerlichkeit öffnen, durch welche meine Eigenthümlichkeit am entschiedensten gehoben wird, gleichviel ob dies durch specifischen Gegensatz oder specifische Verwandtschaft geschehen mag.

Je lebendiger die Phantasie ist, desto sicherer ersetzt sie mir die unmittelbare Wirklichkeit. Dies vermag sie allerdings nur dadurch, daß es mir selbst nicht um den unmittelbaren Besitz des Wirklichen, sondern um die Idealität desselben zu thun ist; denn sonst wäre die Phantasie sicherlich ein schlechtes Surrogat. Verlangte ich aber nur den Besitz der Geliebten, um auch dies Verhältniß an mir vorübergehen zu lassen, um es als ein Moment meiner Eigenthümlichkeit zu verarbeiten, um mich selbst auch in dieser Situation anzuschauen, dann werde ich der Phantasie wenigstens den Vorwurf nicht machen: sie gebe uns nur die Vorstellung, nicht aber die wirkliche Sache. Bringt mich die Phantasie

wirklich vollkommen in den Besitz der ersten, so ist sie dem empirischen, unmittelbaren, sinnlichen Besitze ohne Zweifel vorzuziehen; denn sie erleichtert mir meinen Zweck, sie kürzt den umständlichen Weg der Erfahrung ab, und während ich in dieser immer in Gefahr bin fehlzugreifen, giebt mir die Phantasie viel sicherer was ich nur verlange.

Diese frohe Aussicht, alle Regionen des Wirklichen durchstreifen zu können und immer bereicherter in die Heimath des Ichs zurückzukehren, scheint aber zuletzt doch noch der Trauer und Wehmuth Platz zu machen. «Düster Gedanke, der unerbittlich jedem Gedanken an Leben und Zukunft folgt! Wohl kann ich sagen, daß die Freunde mir nicht sterben; ich nehm ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter: mich aber tödtet ihr Sterben. Es ist das Leben der Freundschaft eine schöne Folge von Accorden, der, wenn der Freund die Welt verläßt, der gemeinschaftliche Grundton abstirbt. Zwar innerlich hallt ihn ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Musik: doch erstorben ist die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war mein, wie diese in mir sein ist. Mein Wirken in ihm hat aufgehört, es ist ein Theil des Lebens verloren. Durch Sterben tödtet jedes liebende Geschöpf, und wenn der Freunde Viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestoßen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurückgedrängt, der Geist sich selbst verzehrt. Zwiefach ist des Menschen nothwendiges Ende. Bergehen muß, wenn so unwiederbringlich das Gleichgewicht zerstört ist zwischen dem innern Leben und äußern Dasein. Bergehen müßte auch, wenn es anders zerstört ist, wer, am Ziele der Vollenbung seiner Eigenthümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte; ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, es kann die Last des Lebens nicht ertragen, und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum. Nothwendig also ist der Tod, und dieser Nothwendigkeit mich näher zu bringen sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein

höchstes Ziel! Ganz und innig will ich die Freunde umfassen und ihr ganzes Wesen ergreifen, daß jeder mich mit süßen Schmerzen tödten helfe, wenn er mich verläßt; und immer fertiger will ich mich bilden, daß auch so dem Sterbenwollen immer näher die Seele komme. Aus beiden Elementen ist immer der Tod des Menschen zusammengesetzt, und so werden nicht die Freunde alle mich verlassen, noch werd ich jemals ganz der Vollendung Ziel erreichen. In schönem Ebenmaß werd ich nach meines Wesens Natur mich ihm von allen Seiten nähern; dies Glück wird mir gesichert durch meine innre Ruhe, und mein stilles gedankenvolles Leben. Es ist das höchste für ein Wesen wie meines, daß die innere Bildung auch übergeh in äußere Darstellung, denn durch Vollendung nähert jede Natur sich ihrem Gegensatz. Der Gedanke in einem Werk der Kunst mein innres Wesen, und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist mir wie die Ahndung des Todes. Wie ich mir der vollen Blüthe des Lebens bewußt zu werden anfang, keimte er auf, jetzt wächst er in mir täglich und nähert sich der Bestimmtheit. Unreif, ich weiß es, werd ich ihn aus freiem Entschluß aus meinem Innern lösen, ehe das Feuer des Lebens ausgebrannt ist; ließ ich ihn aber reifen und vollkommen werden das Werk: so müßte dann, so wie das treue Ebenbild erschiene in der Welt, mein Wesen selbst vergehn; es wäre vollendet. >*)

Den Tod der Freunde also vermag das Individuum nicht zu ertragen. Warum wird es gerade hierdurch so gewaltig ergriffen? warum reicht hier die Götterkraft der Phantasie nicht aus? Mein Wirken im Freunde soll es sein, dessen Verlust die Einheit meines innern Lebens mit dem äußern Dasein aufhebt, so daß ich an diesem Widerspruch in mir selbst zu Grunde gehe. Worin besteht aber mein Wirken im Freunde? Nicht etwa darin, daß ich meine Eigenthümlichkeit auf ihn übertrage; das wäre Feindschaft, Barbarei. Nur schauen lassen darf ich ihm meine Eigenthümlich-

*) X. a. D. S. 67 ff.

keit, sie offen vor ihm ausbreiten. Der Freund wird durch meine Eigenthümlichkeit zum freien Entfalten seiner eigenen geträgt, angefeuert; wie er für mich Material ist, so ich für ihn; ich gebe mich ihm willig Preis, denn je mehr er seine eigne Bestimmtheit dadurch ausbildet, desto mehr werde ich selbst durch ihn gehoben. Im Freunde also finde ich Anerkennung, in ihm komme ich zum Genuß meiner selbst, zur Gewisheit meines Werthes. Ohne ihn bin ich ein Licht, das nicht leuchtet. Wie sollte mir daher die Phantasie den Verlust der Freunde ersetzen können? Die Gestorbenen fortwährend auf mich wirken zu lassen, das vermag ich wohl; ich kann die Bildung der Freunde in meiner Phantasie fortsetzen und vollenden; auch als unmittelbar gegenwärtig sind sie immer nur Momente meiner unendlichen Allgemeinheit. Ist aber umgekehrt mein Wirken auf die Freunde nur ein innerliches, geht es nur in meiner Phantasie vor sich, so ist damit der Genuß meiner selbst nur ein vorgestellter, gedachter; meine eigene Allgemeinheit wird damit zum ideellen Momente ihrer selbst und der Glanz meiner Individualität muß in sich selbst verglimmen. Dieses Schicksal, von dem Tode der Freunde getödtet zu werden, lehre ich nur dadurch zur freien That um, daß ich nur um so inniger die Freunde liebe; denn dann bereite ich mir selbst den Tod.

Aber weiter: gerade der höchste Zweck meines Lebens bringt mich dem Tode entgegen. Meine Vollendung ist auch mein Tod. Nur solange ich noch ein Strebender bin, solange meine Eigenthümlichkeit noch nicht vollständig herausgearbeitet, also noch eine werdende ist, solange ich also noch mit dem Endlichen beschäftigt bin, kann ich in der Endlichkeit existiren. Der Tod ist nur die äußere Erscheinung meiner innerlichen Vollendung, nur der äußere Ausdruck für die Ueberwindung des Endlichen, welche meine Freiheit vollbracht hat. Mein ganzes Streben geht eben dahin, mitten in der Zeit im Ewigen zu leben, also die Zeit zu überwinden, abzustreifen; was mich an die Zeit fesselt, ist nur die Zeitlichkeit in mir selbst; wirklich ewig bin ich dann, wenn die ursprüngliche Bestimmtheit, die das Universum mir verleiht, schließlich zur

Selbstbestimmung geworden ist; dann bin ich frei vom Endlichen und wirklich Eins mit dem Universum.

Wenden wir auf die Reden über die Religion zurück, so hat man nicht selten die Monologen den Reden extrem gegenüber gestellt. In den Reden sei Schleiermacher Spinozist, in den Monologen Fichtianer; denn dort gebe sich das Ich dem Universum hin, hier dagegen setze es sich dem Universum gegenüber, sei für sich selbst das Universum. Was beide Standpunkte mit einander verbinde, wäre dann etwa der Gedanke der Eigenthümlichkeit, welcher ja schon in der religiösen Hingabe an das Universum sich geltend machte. Bei näherer Betrachtung stellt sich jedoch das Verhältniß zwischen den Reden und den Monologen ganz anders.

Zunächst wäre hervorzuheben, daß, um sich im Gefühle dem Unendlichen hinzugeben, das Individuum nothwendig unendliche Allgemeinheit in sich selbst, Ich sein muß. Hält das Individuum an seiner unmittelbaren natürlichen Einzelheit fest, so sind auch seine Gefühle endliche, nicht wahrhafte, religiöse Gefühle. Soll das Gefühl ein wahrhaftes sein, so muß es in seiner Bestimmtheit auch den Zusammenhang mit dem Ganzen enthalten; wie ist dies aber denkbar in einem Individuum, dessen Natur eine schlechthin beschränkte, auf eine bestimmte Sphäre angewiesene ist, in einem Individuum, dessen Wesen nicht universell in sich selbst ist? Kann ich nicht von mir selbst abstrahiren, kann ich mich nicht losmachen von meiner unmittelbaren individuellen Bestimmtheit; so kann ich mich auch dem nicht hingeben, welches an und für sich die Negation meiner Bestimmtheit, das Unbeschränkte, unendlich Allgemeine ist. Diese Abstraction des Individuums von sich selbst, diese Unbestimmtheit mitten in der individuellen Bestimmtheit ist aber wesentlich Ich. Gerade die unendliche Allgemeinheit des Ichs also, die Energie, durch welche ich meine Innerlichkeit der äußeren Welt entgegensetze und so für mich selbst eine Welt bin, gerade diese ist die Voraussetzung für das religiöse Gefühl; und je mehr ich diese Universalität in mir selbst ausbilde, je mehr ich mich rei-

nige von aller unmittelbaren Beschränkung, je entschiedener, kräftiger das reine Ich in mir hervortritt, desto reiner, geistiger wird auch die religiöse Erregtheit, desto mehr öffne ich mein Gemüth der absoluten, Alles in sich fassenden Einheit. Das religiöse Gefühl als solches ist freilich nicht der Act, in welchem ich meine Innerlichkeit von allem Andern lostrenne und in ihrer einfachen Allgemeinheit festhalte; allein ohne die reale Möglichkeit dieses Actes ist das religiöse Gefühl undenkbar.

Wenden wir uns von hier zu den Monologen, so beginnen diese eben mit dieser Forderung, daß das Individuum Ich sei. Sogleich hieran aber knüpft sich die Aufgabe, die ursprüngliche Bestimmtheit der Individualität zu finden, damit die Allgemeinheit des Selbstbestimmens zur Eigenthümlichkeit sich fortbilde. Ich bestimme mich also zu dem, wozu ich bestimmt bin. Diese ursprüngliche Bestimmtheit ist nicht das willkürliche Produkt meiner unendlichen Allgemeinheit, sondern liegt schlechthin über die Thätigkeit meines bewußten Lebens hinaus. So erscheint also sogleich das absolute Bestimmte als die Voraussetzung meiner concreten Selbstbestimmung, und wenn ich mir eben den Zweck im Leben setze, diese meine ursprüngliche Bestimmtheit auszubilden, so liegt unmittelbar hierin eine Hingabe an das Universum, ein ursprüngliches Sichbestimmenlassen. Wenn auch Schleiermacher diese ursprüngliche Bestimmtheit meiner Natur auf «einen ersten Willen, durch den ich bin, was ich bin», zurückführt, so ist doch sicher diese erste Selbstbestimmung ganz anderer Art als jede folgende. Denn sie ist als der Anfang meiner Selbstbestimmung zugleich das Nichtsein meiner selbst, das vollkommene Einssein mit dem Universum, aus welchem ich nicht in bewusster sondern unbewusster Weise hervortauche, so daß also mein Selbstbestimmen zugleich ein Bestimmtworden ist, etwa ein ursprüngliches Begeistertsein durch die Idee des Absoluten. So wird denn auch von Schleiermacher selbst diese ursprüngliche Bestimmtheit zugleich als eine Offenbarung des Absoluten angesehen. Jeder ist vermöge derselben «ein einzeln gewolltes also auserlesenes Werk der Gottheit.» Wie ich aber

durch mein ganzes Leben hindurch diese ursprüngliche Bestimmtheit nie aus den Augen verliere, so bleibe ich auch in der freisten bewußten Selbstbestimmung doch immer in Einheit mit dem Universum. Mein Handeln ist auch sein Handeln. Je freier ich werde d. h. je mehr ich mich sowohl von der sinnlichen Beschränktheit und dem Bestimmwerden durch die äußere Welt, als auch von der hohlen Allgemeinheit des Ichs losmache, je schärfer, intensiver ich meine Eigenthümlichkeit herausstelle, desto einiger werde ich mit dem Absoluten, desto mehr wird an mir selbst das Absolute offenbar, desto entschiedener fällt mein Thun in den Proceß des Absoluten, und dieses selbst ist in mir in besondrer, eigenthümlicher Weise gegenwärtig.

Auch nach den Reden wird jedes Individuum in eigenthümlicher Weise von dem Universum ergriffen, und wer diese Eigenthümlichkeit des Gefühls nicht gelten lassen will, zerstört ohne Weiteres die Lebendigkeit der Religion. Das Universum ist also auch hier nicht die abstracte Negation der individuellen Bestimmtheit, sondern im Gegentheil gerade der ist am tiefsten mit dem Universum Eins, welcher es in eigenthümlicher Weise erfäßt, welcher sich also selbst im Universum spiegelt, in ihm seine eigne Besonderheit erblickt, als verklärt und befreit von der sinnlichen Aeußerlichkeit. Sich vom Absoluten bestimmt fühlen wäre so wesentlich nichts Anderes als seine individuelle Bestimmtheit als ursprüngliche fassen, und eben der Complex, der allgemeyne Zusammenhang aller individuellen Bestimmtheiten wäre der wesentliche Gehalt, die Offenbarung des Absoluten.

Wollen wir uns die Reden und die Monologen aus ihrer scheinbaren Entfernthelt recht nahe an einander rücken, so brauchen wir uns nur daran zu erinnern, wie Schleiermacher an der Idee der Menschheit die Natur des religiösen Gefühls entwickelt. Die Idee der Menschheit schafft gleich einem Künstler alle möglichen Formen und stellt sie gesondert einander gegenüber; allein wie sie aus einer Idee hervorgingen, so bilden sie zusammen auch eine Totalität. Jeder hat in seiner Bestimmtheit zugleich die ganze

Menschheit an sich selbst, jeder ist ein Compendium der Menschheit, und eben darin sollte die Vollendung dieser religiösen Anschauung bestehen, beides, die Anschauung der Idee der Menschheit außer sich und in sich, harmonisch zu vereinigen. Sinn und Liebe waren auch in den Monologen die wesentlichen Bedingungen zur eigenthümlichen Bildung. Also nicht isolirt, einsam, sondern im Universum der Menschheit erfasse ich mich selbst; die Ausbildung meiner Eigenthümlichkeit ist nichts weniger als ein Losreißen vom Universum, ein egoistisches Fürsichsein, sondern im Gegentheil nur das Universum ist es, dessen Offenbarung ich in mir liebe.

Die Reden und Monologen umfassen also im Wesentlichen dieselbe Anschauung. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Reden ihrer Aufgabe gemäß die Hingabe an das Absolute im Gefühl als das Princip alles religiösen Lebens hervortreten, die Monologen dagegen in ihrer ethischen Tendenz die freie Selbstbestimmung als den höchsten Zweck des Menschen fordern. Implizite aber ist in diesem jenes mit enthalten und umgekehrt, so daß beide Darstellungen sich gegenseitig ergänzen und erklären. —

Wird nun nicht durch das Princip der Eigenthümlichkeit ohne Weiteres alles Schlechte, Böse, jede individuelle Begierde und Leidenschaft gerechtfertigt? So nahe dieser Vorwurf auch liegt, so wäre er doch, in dieser Weise ausgesprochen, überelst und unzureichend. Indem vom Individuum vor Allem gefordert wird, daß es sich frei zu seiner spezifischen Bestimmtheit selbst bestimme, so ist damit unmittelbar einmal das sich Bestimmenlassen von außen und dann das Stehenbleiben bei der abstracten Allgemeinheit des Ichs als dem Begriffe des Menschen widersprechend hingestellt. Zu dem Bestimmtworden von außen würde aber offenbar auch die unmittelbare Neigung, Begierde des Individuums zu rechnen sein. Wollte Jemand sein Lügen mit der Eigenthümlichkeit seiner Natur entschuldigen, so wäre erst zu untersuchen, ob er nicht im Gegentheil durch das Schwanken seiner Individualität, also durch den Mangel an Eigenthümlichkeit zum Lügen gebracht ist. Ja es wäre überhaupt zu untersuchen, ob denn jede beliebige

Bestimmtheit als ursprüngliche auftreten könne, ob nicht die selbstsüchtige Gefinnung schon durch die allgemeine Idee des Menschen ausgeschlossen, eben darum durchgängig als Mangel an Eigenthümlichkeit betrachtet werden müsse. Allerdings aber wäre diejenige individuelle Bestimmtheit, welche sich als ursprüngliche aufweisen ließe, unmittelbar dadurch als heilig und göttlich gerechtfertigt. Gerade darin aber besteht zunächst das Einseitige der monologischen Anschauung, daß eine solche Untersuchung nicht ange stellt wird, daß die Allgemeinheit des Ichs ganz aufgeht in das Sehen der individuellen Besonderheit, ohne daß diese in ihrer spezifischen Bestimmtheit aus der Allgemeinheit als nothwendig deducirt wäre. Schleiermacher hat daher allerdings kein Recht dazu, irgend eine Bestimmtheit als eine unmögliche zu betrachten: Ganz ähnlich wie ein Zoologe, der die verschiedenen Thierformen nicht aus der Idee des Thieres herzuleiten versteht, auch nicht an Augen blick weiß, welche Formen sich ursprünglich finden können und welche nicht. In der Vorrede zur dritten Auflage der Monologen sagt Schleiermacher: «Ein mit von langem her innig befreundeter Mann hat seitdem das gar sehr hierher gehörige, treffende Wort gesagt, das erscheinende Leben eines jeden Menschen schwankt zwischen seinem Urbild und seinem Zerrbild. Nur die der ersten Richtung folgende Selbstbetrachtung kann etwas öffentlich mittheilbares enthalten: die andere verliert sich zu tief in die Dunkelheiten des einzelnen Lebens bis zu denen Punkten hin, die, wie auch sonst schon ein Weiser gesagt, der Mensch am besten auch sich selbst verbirgt. Wer nun, wie hier versucht ward, diese verschweigend jene mittheilt, mit einem sichtbaren Bestreben vorzüglich die Derter für die Verschiedenheit der Urbilder aufzusuchen, dessen Meinung wird wohl ganz verkannt, wenn man ihm vorwirft, daß er nur sich selbst ins Schöne sehe, und lächerlicher als ein geistiger Narziss die verliebten Worte, mit denen er sein eigenes Bildniß angerebet, der Welt noch weit und breit verkünde.» Soll diese Bemerkung den Gedanken der Eigenthümlichkeit nicht ganz ins Unbedeutende verflachen, so kann unter Urbild nur die ursprüngliche Bestimmtheit

selbst, unter Zerrbild aber das Schwanken dieser Bestimmtheit, ihr Verwickeltsein mit dem Aeußerlichen, Fremden verstanden werden. Sollte das specifisch Individuelle, gerade mir und keinem Andern Zukommende etwa ohne Weiteres das Zerrbild sein, so würde damit das Princip der Eigenthümlichkeit, wie es sich in den Monologen ausdrückt, schlechthin bis auf den Grund verworfen. Freilich, wie Schleiermacher in den Monologen von seiner Eigenthümlichkeit redet, so möchten eine Menge von Individuen zu verschern bereit sein, sie seien ganz ebenso geartet wie Schleiermacher. Darin dürfte man aber nur die Veranlassung finden, noch bestimmter und schärfer auf seine Eigenthümlichkeit einzugehen, ohne irgend ein Bedenken, durch die Darstellung seiner specifischen Eigenheit etwa als eiteler Narcis zu erscheinen. Dies kann nur denen einfallen, welche nicht wissen, daß Jeder ein eigens gebildetes Werk der Gottheit ist. Je mehr es mir gelingt, jene specifische Eigenheit rein darzustellen, desto mehr rede ich, wenn ich von mir rede, vom Universum. Bleibe ich dagegen dabei stehen, von mir etwa nur auszusagen, mir stelle sich Alles in künstlerischer Form dar, oder auch, es strebe in mir Alles zu der Abstraction des Gedankens, so ist meine Hingabe an das Universum eben darum noch eine unvollständige, ich bin noch nicht frei von der Hohlheit der natürlichen Religion, weil ich meine ursprüngliche Eigenheit noch nicht bis auf ihren letzten göttlichen Grund erfaßt habe. Monologen, welche Andere ganz ebenso halten könnten, sind ohne Werth und verfehlen ihren Zweck.

IV. Die Weihnachtsfeier.

Das Interessante dieser zuerst 1806 erschienenen Schrift sind für uns vor Allem die Schlußreden, welche anknüpfend an das Weihnachtsfest die allgemeine Bedeutung der Persönlichkeit Christi entwickeln. Es treten hier verschiedene Ansichten vom Christenthum einander gegenüber, ohne sich gegenseitig schlecht hin auszuschließen und zu verdammen, vielmehr sich anerkennend, vergleichend und verständigend; eben diese aus dem lebendigen Glauben hervorgehende Einmüthigkeit der verschiedensten Auffassungsweisen des Christenthums soll die Weihnachtsfeier zur Anschauung bringen. «Es mag ein erfreulicher Anblick sein — heißt es in der Vorrede zur zweiten Ausgabe — und nicht unwerth als Weihnachtsgabe dargebracht zu werden, wie die verschiedensten Auffassungsweisen des Christenthums hier in einem mäßigen Zimmer nicht etwa nur friedlich neben einander sind, weil sie sich gegenseitig ignoriren, sondern wie sie sich einander freundlich stellen zur vergleichenden Betrachtung. Und so mag das Büchlein noch einmal versuchen eine günstige Aufnahme und eine das Gute fördernde Wirksamkeit zu finden, indem es auf seine Weise daran erinnert, daß der Buchstabe tödtet und nur der Geist lebendig macht.»

Zuerst theilt der Rechtsgelehrte Leonhardt seine Ansicht mit. Er will das Christenthum allerdings als eine starke und kräftige Gegenwart gelten lassen, allein die wirkliche Person Christi soll hiermit nur wenig zusammenhängen. Bei weitem das Meiste in der gegenwärtigen Gestalt des Christenthums sei entschieden späteren Ursprungs und könne unmöglich auf Christus selbst zu-

rückgeführt werden. Ob es der Wille Christi gewesen sei, eine Kirche zu stiften, sei höchst zweifelhaft, und denke man sich als Glieder einer Reihe Johannes den Täufer, Christus, die Apostel mit Einschluß des Paulus und dann die ersten Väter, so stehe Christus dem Johannes weit näher als dem Paulus. Auch von der Geschichte Christi sei uns nur sehr wenig bekannt. Schon zur Zeit als die ersten Nachrichten abgefaßt wurden, müßten, wie aus den Evangelien selbst erhelle, die verschiedensten Meinungen über die Geburt und das Leben Christi verbreitet gewesen sein. Auch hoben die Nachrichten ein und desselben Erzählers theilweise sich selbst auf. Die Auferstehung mache den Tod ungewiß und durch die Himmelfahrt werde das ganze Leben verdächtig. «Denn das Leben gehört dem Planeten an, und was sich von demselben trennen läßt, kann gar nicht in einem lebendigen Zusammenhang mit ihm gestanden haben. Eben so wenig bleibt übrig, wenn man die Meinung derer, die Christo einen wahren Leib, oder derer, die ihm eine wahre menschliche Seele absprechen, mit der Meinung derer zusammenstellt, welche ihm gegentheils die wahre Gottheit oder überhaupt das Uebermenschliche nicht beilegen wollen. Ja wenn man bedenkt, daß darüber gestritten wird, ob er noch jetzt nur auf eine geistliche und göttliche, oder auch auf eine leibliche und sinnliche Weise gegenwärtig sei auf Erden; so kann man leicht beide Partheien darauf führen, ihr gemeinschaftlicher verborgener Sinn sei der, daß Christus ehedem nicht auf eine andere und eigentlichere Art zugegen gewesen sei und gelebt habe auf Erden und unter den Seinigen, als auch jetzt noch.» Je unsicherer nun aber das historische Fundament des Christenthums sei, desto mehr sei der Werth der Weihnachtsfeier anzuerkennen, ja wie aus manchen festlichen Handlungen erst die Geschichte entstanden, so möge auch wohl das Weihnachtsfest nicht geringen Antheil haben an der Geschichte von Christus.

Der zweite Redner, Ernst, geht näher auf die innere Bedeutung der Weihnachtsfeier ein. Die wesentliche Stimmung, welche durch dieselbe hervorgebracht werden soll, ist die Freude, und

zwar ist diese Freude eine ganz allgemeine, über die ganze Christenheit verbreitete. Die Weihnachtsfreude steht daher vor Allem der Geburtsfreude gegenüber; denn diese «hat ganz die Inzigkeit, die das Beschlössen sein in einem bestimmten Verhältniß erzeugt, jene ganz das Feuer, die rasche Beweglichkeit eines weit verbreiteten, allgemeinen Gefühls.» Eben das Bewußtsein dieser Allgemeinheit ist der Zauber, welcher sich in der Weihnachtsfeier Aller bemächtigt. Was aber so allgemein ist, kann unmöglich willkürlich erfonnen oder verabredet sein, es muß vielmehr einen allgemeinen innerlichen Grund haben. Dieser innere Grund ist kein anderer als die Erlösung. Die Geburt des Erlösers ist das einzige allgemeine Freudensfest, weil es für uns kein anderes Princip der Freude giebt als die Erlösung. «Ja, Leonhardt, wir mögen uns anstellen, wie wir wollen, hier ist kein Entrinnen. Das Leben und die Freude der ursprünglichen Natur, wo jene Gegensätze gar nicht vorkommen, zwischen der Erscheinung und dem Wesen, der Zeit und der Ewigkeit, ist nicht die unsrige. Und dachten wir uns dieses in Einem, so dachten wir uns eben diesen als Erlöser, und er mußte uns anfangen als ein göttliches Kind. Wir selbst fangen dagegen im Zwiespalt an, und gelangen erst zur Uebereinstimmung durch die Erlösung, die eben nichts anderes ist, als die Aufhebung jener Gegensätze, und eben deshalb nur von dem ausgehen kann, für den sie nicht erst durften aufgehoben werden. Gewiß, das wird Niemand leugnen: dieses ist die eigentliche Natur dieses Festes, daß wir uns des innersten Grundes und der unerschöpflichen Kraft des neuen, ungetrübten Lebens bewußt werden, daß wir in dem ersten Reime desselben zugleich seine schönste Blüthe, seine höchste Vollendung anschauen. — Mögen die historischen Spuren, die Sache so in einem niedrigen Sinne kritisch angesehen, noch so schwach sein; das Fest hängt nicht daran, sondern an der nothwendigen Idee eines Erlösers, und darum waren auch jene genug. Die größte Krystallisation bedarf nur eines Kleinsten, um daran anzuschließen; was von innen herausbricht von dieser Freude, das bedarf nur der ge-

ringsten Veranlassung, um sich in einer bestimmten Gestalt hinzustellen. > *)

Wenn Leonhardt sich «überall auf die mythischen **) Lebensbeschreiber Christi bezog, und bei ihnen das Geschichtliche aufsuchte», so will sich dagegen der dritte Redner Eduard «an den mystischen halten, bei dem fast gar nichts Geschichtliches vorkommt, auch kein Weihnachten äußerlich, in dessen Gemüth aber eine ewige kindliche Weihnachtsfreude herrscht. Dieser (Johannes) giebt uns die geistige und höhere Ansicht des Weihnachtsfestes. Er hebt, wie Ihr wißt, so an: Im Anfange war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort; in ihm war das Leben und das Leben war das Licht der Menschen; und das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, als des eingebornen Sohnes vom Vater. So sehe ich am liebsten den Gegenstand dieses Festes, nicht ein Kind so und so gestaltet und aussehend, von dieser oder jener geboren, da oder dort; sondern das Fleisch gewordene Wort, das Gott war und bei Gott. Das Fleisch aber ist, wie wir wissen, nichts anders, als die endliche beschränkte sinnliche Natur; das Wort dagegen ist der Gedanke, das Erkennen; und das Fleischwerden desselben ist also das Hervortreten dieses ursprünglichen und göttlichen in jener Gestalt. Was wir sonach feiern, ist nichts anders als wir selbst, wie wir insgesammt sind, oder die menschliche Natur, oder wie ihr es sonst nennen wollt, angesehen und erkannt aus dem göttlichen Princip. Warum wir aber Einen aufstellen müs-

*) X. a. D. S. 115 ff. In der zweiten Ausgabe der Weihnachtsfeier (1827) heißen die letzten Worte: «Das Fest hängt nicht daran, sondern wie an der Nothwendigkeit eines Erlösers, so an der Erfahrung eines geistigerten Daseins, welches auf keinen andern Anfang als auf diesen zurückzuführen ist. Noch weniger Spuren findest du oft von dem Faden, an welchem man eine Krystallisation hat anschließen lassen, aber auch die kleinste reicht hin um dir zu beweisen, daß er da war. So ist es auch wirklich Christus gewesen, dessen Anziehungskräften diese neue Welt ihre Gestaltung verdankt.»

**) Die zweite Ausgabe sagt statt mythisch: die mehr äußerlichen Lebensbeschreiber Christi.

sen, in welchem sich die menschliche Natur allein so darstellen läßt, und warum grade diesen Einen, und auch bei ihm schon in die Geburt diese Einerleiheit des Göttlichen und Irdischen setzen, nicht als eine spätere Frucht des Lebens, das wird hieraus erhellen. Was ist der Mensch an sich anders, als der Erdgeist selbst, das Erkennen der Erde in seinem ewigen Sein und in seinem immer wechselnden Werden. So ist auch kein Verderben in ihm und kein Abfall, und kein Bedürfnis einer Erlösung. Der Einzelne aber, wie er sich anschließt an die andern Bildungen der Erde, und sein Erkennen in ihnen sucht, da doch ihr Erkennen allein in ihm wohnt, dieser ist das Werden allein, und ist im Abfall und Verderben, welches ist die Zwietracht und die Verwirrung, und er findet seine Erlösung nur in dem Menschen an sich. Darin nämlich, daß eben jene Einerleiheit des ewigen Seins und Werdens des Erdgeistes in ihm selbst aufgeht, daß er alles Werden und auch sich selbst nur in dem ewigen Sein betrachtet und liebt, und daß er, wie er als ein Werden erscheint, nichts anders sein will, als ein Gedanke des ewigen Seins, und in keinem andern ewigen Sein will gegründet sein, als in dem, welches einerlei ist mit dem immer wechselnden und wiederkehrenden Werden. Darum findet sich zwar in der Menschheit jene Einerleiheit des Seins und Werdens ewig, weil sie ewig als der Mensch an sich ist und wird; im Einzelnen aber muß sie, wie sie in ihm ist, auch werden als sein Gedanke, und als der Gedanke eines gemeinschaftlichen Thuns und Lebens, in welchem eben jenes Erkennen der Erde ist nicht nur, sondern auch wird. Nur wenn der Einzelne die Menschheit als eine lebendige Gemeinschaft der Einzelnen anschaut und erbaut, ihren Geist und Bewußtsein in sich trägt, und in ihr das abge sonderte Dasein verliert und widerfindet, nur dann hat er das höhere Leben und den Frieden Gottes in sich. Diese Gemeinschaft aber, durch welche so der Mensch an sich dargestellt wird oder wiederhergestellt, ist die Kirche. Sie verhält sich also zu allem Uebrigen, was Menschliches um sie her und außer ihr wird, wie das Selbstbewußtsein der Menschheit in den Einzelnen zur Bez

wußtlosigkeit. Jeder also, in dem dieses Selbstbewußtsein aufgeht, kommt zur Kirche. Darum kann Niemand wahrhaft und lebendig die Wissenschaft in sich haben, der nicht selbst in der Kirche wäre, sondern ein solcher kann die Kirche nur äußerlich verleugnen, nicht innerlich. Wohl aber können in der Kirche sein, die nicht die Wissenschaft in sich haben; denn sie können jenes höhere Selbstbewußtsein in der Empfindung besitzen, wenn auch nicht in der Erkenntniß. Welches eben der Fall bei den Frauen ist, und zugleich der Grund, warum sie sich um so inniger und ausschließender der Kirche anhängen. Diese Gemeinschaft nun ist als ein Werdenes, auch ein Gewordenes, und als eine Gemeinschaft der Einzelnen ein durch Mittheilung derselben Gewordenes, und wir suchen also auch Einen Punkt, von dem diese Mittheilung ausgegangen, wiewohl wir wissen, daß sie von einem Jeden wieder selbstthätig ausgehen muß, und der Mensch an sich, sich in jedem Einzelnen gebären und gestalten. Jener aber, der als der Anfangspunkt der Kirche angesehen wird, als ihre Empfängniß, so wie die erste frei und selbstthätig ausbrechende Gemeinschaft der Empfindung gleichsam die Geburt der Kirche ist; jener muß als der Mensch an sich, als der Gottmensch schon geboren sein, er muß das Selbsterkennen in sich tragen, und das Licht der Menschen sein von Anfang an. Denn wir zwar werden wiedergeboren durch den Geist der Kirche. Der Geist selbst aber geht nur aus vom Sohn, und dieser bedarf keiner Wiedergeburt, sondern ist ursprünglich aus Gott geboren. Das ist der Menschensohn schlechthin. Auf ihn war alles frühere Vorbedeutung, war auf ihn bezogen, und nur durch diese Beziehung gut und göttlich, und in ihm feiern wir nicht nur uns, sondern Alle, die da kommen werden. In Christo sehen wir also den Erdgeist zum Selbstbewußtsein in dem Einzelnen sich ursprünglich gestalten. Der Vater und die Brüder wohnen gleichmäßig in ihm, und sind Eins in ihm, Anbacht und Liebe sind sein Wesen. Darum sieht jede Mutter, die es fühlt, daß sie einen Menschen geboren hat, und die es weiß durch eine himmlische Botschaft, daß der Geist der Kirche, der heilige Geist in ihr wohnt, und die deshalb

gleich ihr Kind im Herzen der Kirche darbringt, und dies als ein Recht fordert, eine solche sieht auch Christum in ihrem Kinde, und eben dies ist jenes unaussprechliche, alles lohnende Muttergefühl. Und eben so jeder von uns schaut in der Geburt Christi seine eigene höhere Geburt an, durch die nun auch nichts anders in ihm lebt, als Andacht und Liebe, und auch in ihm der ewige Sohn Gottes erscheint. Darum bricht das Fest hervor, wie ein himmlisches Licht aus der Nacht. Darum ist es ein allgemeines Pulsiren der Freude in der ganzen wiedergeborenen Welt, das nur die für eine Zeitlang kranken oder gelähmten Glieder nicht fühlen. *)

Während dieser Rede Eduards ist Joseph hereingetreten. Auch an ihn ergeht die Anforderung zu reden, er antwortet aber: «Ich bin nicht gekommen Reden zu halten, sondern mich zu freuen mit Euch; und Ihr kommt mir, daß ich es ehrlich sage, wunderbarlich und fast thöricht vor, daß Ihr dergleichen treibt, wie schön es auch mag gewesen sein. Aber ich merke es schon, Euer schlechtes Princip ist wieder unter Euch; dieser Leonhardt, der denkende, reflectirende, dialektische, überverständige Mensch, in den Ihr wahrscheinlich hineingerebet habt, denn für Euch hättet Ihr es gewiß nicht gebraucht, und wäret nicht darauf verfallen; ihm aber hilft es doch nicht. Und die armen Frauen haben sich das so müssen gefallen lassen. Bedenkt nur, welche schöne Töne sie Euch würden gesungen haben, in denen alle Frömmigkeit Eurer Reden weit inniger gewohnt hätte, oder wie anmuthig aus dem Herzen voll Liebe und Freude sie mit Euch geplaudert hätten; was Euch anders würde behagt und erquickt haben, als sie diese feierlichen Reden. Ich meinesihells kann heute damit gar nicht dienen. Alle Formen sind mir zu steif, und alles Reden zu langweilig und kalt. Der sprachlose Gegenstand verlangt oder erzeugt auch mir eine sprachlose Freude, die meinige kann wie ein Kind nur lächeln und jauchzen. Alle Menschen sind mir heute Kinder, und sind mir eben darum so lieb. Die ernsthaften Falten sind einmal ausge-

*) X. a. D. S. 126 ff.

glättet, die Zahlen und die Sorgen stehen ihnen einmal nicht an der Stirn geschrieben, das Auge glänzt und lebt einmal, und es ist eine Ahndung eines schönen und anmuthigen Daseins in ihnen. Auch ich selbst bin ganz ein Kind geworden zu meinem Glück. Wie ein Kind den kindischen Schmerz erstickt, und die Seufzer zurückdrängt und die Thränen einsaugt, wenn ihm eine kindische Freude gemacht wird: so ist mir heute der lange tiefe unvergängliche Schmerz besänftiget, wie noch nie. Ich fühle mich einheimisch und wie neugeboren in der besseren Welt, in der Schmerz und Klage keinen Sinn hat und keinen Raum. Mit frohem Auge schaue ich auf Alles, auch auf das tiefverwundende. Wie Christus keine Braut hatte als die Kirche, keine Kinder als seine Freunde, kein Haus als den Tempel und die Welt, und doch das Herz voll himmlischer Liebe und Freude: so scheine ich mir geboren auch darnach zu trachten. So bin ich umhergegangen den ganzen Abend, überall mit der herzlichsten Theilnahme an allen Kleinigkeiten und Spielen, und habe Alles geliebt und angelacht. Es war ein langer liebender Kuß, den ich der Welt gab, und jetzt meine Freude mit Euch, sollte der letzte Druck der Lippe sein. Ihr wißt, wie Ihr mir die Liebsten seid von Allen. Kommt denn, und laßt mich Eure Herrlichkeiten sehn, und laßt uns heiter sein und etwas Frommes und Fröhliches singen. *)

Zur Unterschiebung von den früheren Schriften Schleiermachers ist in der Weihnachtsfeier das Hervortreten der Idee der Erlösung und der Persönlichkeit Christi entschieden das Charakteristische. Die individuelle Eigenthümlichkeit behält dabei ihr Recht, und macht sich ausdrücklich in den verschiedenen Auffassungen des Christenthums geltend, allein die Idee der Erlösung erscheint als der eine identische Gehalt, durch dessen Aufnahme die verschiedenen Eigenthümlichkeiten erst zur wahren geistigen Freiheit sich emporarbeiten. Christus selbst ist in seiner Individualität zugleich schlechthin allgemein, er ist das substantielle Individuum und wird als solches

*) X. a. D. S. 132 ff.

viel unzertrennlicher mit dem allgemeinen Bewußtsein der Erlösung verbunden, und weit entschiedener allen andern Individuen, welche das Weihnachtsfest feiern, gegenüber gestellt, als dies in den Reden über Religion geschah. Wir würden jedoch den Sinn Schleiermachers sicherlich verfehlen, wollten wir in der Weihnachtsfeier die absolute Allgemeinheit und Wahrheit der christlichen Religion behauptet finden.

Die in den Schlussreden mitgetheilten verschiedenen Ansichten vom Christenthum schließen sich offenbar nicht schlechthin einander aus. Und so werden wir denn auch sehen, wie Schleiermacher selbst in seiner Dogmatik alle jene Ansichten als wesentliche Momente der Idee zusammenfaßt, sie durch einander ergänzend und modificirend. Die Freiheit der historischen Kritik und Sceptis, welche Leonhardt vor Allem geltend macht, läßt sich auch Schleiermacher nie nehmen, so unerschütterlich fest ihm auch in der Dogmatik die durch Christus vollbrachte Versöhnung steht. Dem Extrem dieser historischen Sceptis tritt er auch in der Dogmatik ganz ähnlich entgegen, wie der zweite Redner, nämlich durch den Schluß von dem gegenwärtigen Bewußtsein der Erlösung auf ein versöhnendes, die Gegensätze ursprünglich vermittelndes Individuum. Am meisten abhold ist Schleiermacher später jedem Versuch einer speculativen Christologie, wie ihn der dritte Redner bietet. Allein dennoch würden wir schwerlich irgend welche Momente in jener dritten Rede auffinden können, welche nicht die Dogmatik, wenn auch von einem andern Principe aus, in sich aufgenommen und verarbeitet hätte. Wenn endlich am Schlusse der Weihnachtsfeier Joseph alles Reden und Reflectiren als eine Störung seiner Weihnachtsseeligkeit von sich weist, so verläßt auch Schleiermacher in seinem entwickelten dogmatischen Standpunkt nie das Bedürfnis, das ganze künstliche Gewebe der Dogmatik zu Zeiten in das einfache sprachlose Gefühl der Erlösung als in seinen wesentlichen Grund und in die wirkliche Frömmigkeit verschwinden zu lassen.

V. Dialektik.

Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung derjenigen Werke Schleiermachers, in welchen dessen philosophische und theologische Ansichten ihren Abschluß erreichen. Schleiermacher erhebt sich in ihnen zur systematischen Durchbildung des Wissens, und so haben wir denn auch zunächst auf diejenige philosophische Disciplin unsere Aufmerksamkeit zu richten, welche die Fundamente aller wissenschaftlichen Erkenntniß umfaßt, nämlich auf die Dialektik. Leider hat Schleiermacher die Dialektik, über welche er vom Jahre 1811 an wiederholt Vorträge gehalten, nicht selbst zum Druck ausgearbeitet. Sie ist aus seinen hinterlassenen Papieren und Collegienheften ebirt, und wenn auch der Herausgeber mit großer Sorgfalt zu Werke gegangen ist, so liegt sie doch in einer sehr abschreckenden Gestalt vor uns; um so mehr haben wir zunächst eine kurze Uebersicht ihres wesentlichen Inhalts mitzutheilen.

Die Dialektik ist die Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens. Das reine Denken ist zu unterscheiden von dem geschäftlichen und künstlerischen Denken. Das geschäftliche findet in dem Anderswerden von Etwas oder in der Erreichung eines Zweckes sein Ende, das künstlerische beschränkt sich auf die momentane Action des Subjects und kommt daher in dem Momente des Wohlgefallens zur Ruhe, das reine Denken dagegen ist Zweck seiner selbst, somit das in sich bleibende und durch das Wissen zur Unveränderlichkeit und Allgemeinheit sich steigende. Jede dieser drei Richtungen des Denkens hat eine ihr entsprechende Weise der Gesprächsführung. Auf dem Gebiete des reinen Den-

tenß setzt die Gesprächsführung eine Hemmung voraus entweder in Einem, und dann entsteht Selbstgespräch, oder zwischen mehreren in der reinen Gedankenerzeugung sich Mittheilenden, und dann entsteht das eigentliche Gespräch. Diese Hemmungen sind der Zweifel und der Streit, ohne welche also das Bedürfnis zur Dialektik gar nicht vorhanden sein würde.

Den Zweifel und Streit nicht endigen zu wollen, ist das Eigenthümliche des Skeptikers. Er behauptet, Keinem könne in einem Augenblicke Anderes gewisß sein, als ihm ist, denn dieses sei das unvermeidliche Ergebnis der jedesmaligen Umgebungen; und weil Jedem jedesmal das Seinige unvermeidlich sei, so sei jede Zusammenstimmung mehrerer im Gewisßsein nur etwas Zufälliges und nicht zu erwirken. Ebenso wenig aber könnte auch der Einzelne in den verschiedenen Momenten seines Lebens desselben gewisß sein. Deshalb wird also der Skeptiker, will er nicht sich selbst widersprechen, alle Regeln, durch das Gespräch eine Uebereinstimmung der Streitenden herbeizuführen, schlechthin verwerfen, d. h. er verwirft die Dialektik, und indem wir diese aufzustellen suchen, treten wir also vor Allem in Opposition mit dem Scepticismus. Schon der Streit setzt die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes voraus, also überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein, denn ohne diese Beziehung zum Sein hätten wir nur eine Verschiedenheit von Meinungen, keine aber könnte sich für die wahre ausgeben. Sobald das Denken dies thut, behauptet es dem Sein zu entsprechen, und somit ist denn auch eine Uebereinstimmung der Streitenden, als auch die Dialektik nur denkbar eben durch diese Beziehung des Denkens auf das Sein. *)

Mit der vollendeten Kunst des Gesprächs sind aber auch die höchsten Principien des Philosophirens und die Construction der Totalität des Wissens gegeben. Ohne

*) S. Dialektik. Aus Schleiermachers handschriftlichem Nachlasse herausgegeben v. Jonas. Berlin 1839. S. 568 ff.

Philosophie ist alles Wissen nur ein traditionelles, und alle sogenannten realen Wissenschaften sind nur, insofern sie von der Philosophie durchdrungen sind, wirkliches Wissen. Denn erst die Philosophie producirt den durchgängigen Zusammenhang, welcher wesentlich zum Wissen gehört; jedes einzelne Wissen aber hat seine Wahrheit in der Wahrheit des bestimmten Zusammenhanges, d. h. es hängt ab von dem Besitze allgemeiner Regeln der Verknüpfung des menschlichen Denkens, welche, für alle verschiedenen Gebiete des Wissens dieselben, nur der Philosophie angehören können. Ferner aber hat jedes Wissen einen Gegenstand, und ist nur wahr, inwiefern es zu diesem bestimmten Sein dasselbe Verhältniß hat, welches im Allgemeinen zwischen Wissen und Sein stattfindet. Dies Bewußtsein aber über das allgemeine Verhältniß zwischen Wissen und Sein liegt wieder über alle einzelnen Gebiete des Wissens hinaus und gehört daher wesentlich der Philosophie an. Diese beiden das Wissen constituirenden Momente — die Regeln der Verknüpfung, und die Erkenntniß der innersten Gründe des Wissens — sind jedoch nicht von einander zu trennen. Denn um richtig zu verknüpfen, kann man nicht anders verknüpfen, als die Dinge verknüpft sind, wofür wir keine andere Bürgschaft haben, als den Zusammenhang unsers Wissens mit den Dingen. Formale Philosophie oder Logik ist daher ohne Metaphysik oder transcendente Philosophie keine Wissenschaft; die Dialektik ist die Einheit von beiden, aber in der Form der Logik. *)

Alle Wissenschaft will Kunst werden und alle Kunst Wissenschaft; denn Wissen und Handeln sind nur scheinbare Gegensätze. Das aus dem Wissen hervorquellende Handeln ist Kunst, und ein Kunstwerk nennen wir, worin als in einem Einzelnen eine allgemeine Idee ausgedrückt ist, ein Kunstwerk im engeren Sinne, wenn solche Idee auf bewusste Weise darin gesetzt ist. Die Philosophie existirt noch nicht als Wissenschaft. Wenn Jeder seine Philosophie für die höchste Wissenschaft hält, so ist dies löblich als

*) A. a. D. S. 5. 7. 19.

Beweis der festen Ueberzeugung, aber tabelhaft, sofern es ohne Kritik nicht stattfinden kann. Es ist anmaßend, unmittelbar Philosophie als Wissenschaft vorzutragen, und ungehörig, sie denen vorzutragen, für welche theils der wissenschaftliche Zusammenhang vorübergehend ist, oder welche doch zunächst und überwiegend im realen Wissen leben wollen. Wie die ganze Geschichte der Philosophie vor uns liegt, erscheint es als ein Mangel an strengem Urtheil, wenn Jemand meint, sein System sei dasjenige, wozu er Jeden nöthigen könne. Wenigstens ist es unter der großen Menge von Heroen und Heerführern der Philosophie, die den verschiedensten Formen gefolgt sind, bis jetzt mit dem Nöthigen noch nicht gelungen. Ohne also über die Sache an und für sich aburtheilen zu wollen, scheint angenommen werden zu müssen, bis jetzt gebe es nur eine Mannigfaltigkeit von Systemen, die ihre Gültigkeit nur haben in einer bestimmten Zeit und in einem bestimmten Kreise. Die Letzter haben eine selbständigere und kräftigere Ueberzeugung, als die, welche folgen, und das ganze gegenseitige Verhältnis beider beruht auf geistiger Verwandtschaft. Je größer diese ist, desto stärker zieht der Führer jene an sich. Den Verwandtschaftskreis aber kann Niemand bestimmen und so richtet Jeder seine Bestrebungen ins Unbestimmte hinaus. Trifft er verwandte Gemüther, so folgen sie ihm, nicht verwandte, so fühlen sich diese abgestoßen. Daher scheint es zweckmäßig, die Dialektik nicht als Wissenschaft des Wissens, sondern als Kunstlehre darzustellen, oder als Anweisung, das Wissen zu produciren. Jedoch sind beide mögliche Weisen der Darstellung nur formell unterschieden; denn ist die Theorie, das wirkliche Wissen zu produciren, vollendet, so ist damit auch die Wissenschaft selbst in der Form der Wissenschaft gefunden. Allein auch als Kunstlehre hat die Dialektik die besondere Eigenthümlichkeit des geistigen Bewußtseins nicht zu übersehen; sie kann sich nicht in einer und derselben Gestalt allgemein geltend machen, sondern muß zunächst nur aufgestellt werden für einen bestimmten Sprachkreis; und es ist im Voraus zuzugeben, daß sie in verschiedenem Maaß werde anders

gestellt werden müssen für jeden Andern. Schon das unsichere und ängstliche Ringen des übertragenden Cicero z. B., zumal verglichen mit seiner Sicherheit, wo er, über andere Gegenstände den Streit in der Muttersprache führt, verräth zu deutlich, daß ein Römer, dem der Werth des wiedergegebenen Griechischen fremd war, auch bei dem Lateinischen nicht dasselbe denken konnte, wie der geborne Grieche bei dem Griechischen. Ihren vollen Werth haben also die dialektischen Ausdrücke nur für die Sprachgenossen; ja auch innerhalb ein und derselben Sprache bilden sich zumal im Gebiete des reinen Denkens verschiedene Sprachorganismen, wodurch, wenn auch nur auf untergeordnete Weise, das gegenseitige Verständniß gehemmt wird. Jedoch zwischen allen diesen besondern Sprachkreisen herrscht immer eine größere oder geringere Verwandtschaft, so daß die Dialektik, obwohl sie keine absolute Allgemeingültigkeit in Anspruch nimmt, doch ihren Einfluß nothwendig über alle Sprachkreise erstreckt. Der Sprachkreis, den Jeder sich selbst bildet, ist offenbar der Ausdruck seiner Person d. h. seiner eigenthümlichen Art, als Denkender zu sein. Je mehr er nun Alles in diesen hineinzuziehen strebt, um so mehr betrachtet er sein Eigenthümliches als das Maß und die Ordnung des Denkens überhaupt, und dies ist das Zeichen eines beschränkten Sinnes für das abweichende und ihm fremdere Denken. Je mehr hingegen ein solcher von der allgemeinen Freude an dem reinen Denken an sich ausgeht, um desto mehr wird er das Gemeinsame in dem Verschiedenen und das Ausgleichende in dem Streitigen auffuchen und anerkennen, mithin seine Richtung ursprünglich auf die verschiedenen Sprachkreise haben, und indem er fast nur um ihretwillen den eigenen ausbildet, wird er eher an einem Mangel an Anziehungskraft für diesen leiden, und sonach seine eigenthümliche Denkweise weniger geltend machen. Diese beiden Methoden stehen einander gegenüber, und das Verhältniß, in welchem sie vorhanden sind, bestimmt den zeitlichen und örtlichen Gang der Entwicklung des reinen Denkens bald so bald anders von jedem einzelnen fruchtbaren Keime aus. Der Vorsatz aber, die

Production des Wissens durch Befinnung über das Verfahren zur Kunst zu erheben, setzt voraus, daß ein anderweitig als kunstlos entstandenes Wissen vorhanden sei, in welchem das Verfahren könne beobachtet werden. Daher verhält sich die Dialektik gegen die Ansicht negativ, nach welcher das gemeine und speculative Wissen als schlechthin getrennte Standpunkte auseinander fallen. Das Wissen ist vielmehr auf allen Stufen des geistigen Lebens dem Principe nach ein und dasselbe, und diese Einheit des Principis läßt keinen spezifischen, sondern nur einen graduellen Unterschied zu. Im unvollkommensten Denken erscheint das Sein als Chaos, auf der höchsten Stufe der Entwicklung als vollständig organisirte Totalität, so daß die Vollkommenheit des Wissens sich an dem Grade messen läßt, in welchem alles Einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen ist und Eins auf das Andere bezogen wird.*)

Schleiermacher theilt die Dialektik in einen transcendentalen und formalen oder technischen Theil. Transcendental ist dasjenige Denken, welches über jede mögliche bestimmte Erfahrung und jedes mögliche bestimmte Denken hinausliegend für alle wirkliche Erkenntniß die Grundlage ausmacht. Der formale Theil der Dialektik betrachtet die Idee des Wissens in der Bewegung, in ihrem Werden. Im Wesen sind die transcendente und formale Seite des Wissens identisch, doch hebt diese wesentliche Identität nicht die relative Differenz auf. Nur Bequemlichkeit und Schicklichkeit der Anordnung soll darüber entscheiden, mit welcher von beiden Seiten die Untersuchung anzufangen habe. Der transcendente Theil der Dialektik ist bei weitem der wichtigste; wir nehmen in unserer Darstellung aus dem formalen Theil sogleich das mit hinüber, was für die Principien der Dialektik von Interesse ist.

Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches a) vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise producirt werde, und welches b) vorgestellt wird als

*) X. a. D. S. 11. 584. 27.

einem Sein, dem darin Gedachten, entsprechend. Dieser Begriff des Wissens liegt unmittelbar im Wissenwollen; denselben aber weiter zu entwickeln und zur Einsicht zu bringen, ist die Hauptaufgabe der transscendentalen Untersuchung. Man könnte sagen: Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein sei ein leerer Gedanke wegen absoluter Verschiedenartigkeit und Incommensurabilität beider. Allein im Selbstbewußtsein ist uns gegeben: daß wir Beides sind, Denken und Gedachtes, und unser Leben haben im Zusammenstimmen von Beidem. Sowohl der Unterschied des Denkens vom Sein als auch die nothwendige Beziehung beider Seiten auf einander ist unmittelbar im Selbstbewußtsein gegeben; in diesem sind Sein und Denken nicht außer einander, sondern ursprünglich für, durch und in einander, und gäbe es nicht ein solches ursprüngliches Einssein beider, so würden wir nie Rechenschaft darüber geben können, wie eins zum andern komme. Durch das Geöffnetsein des geistigen Lebens nach außen: Organisation, kommt das Denken zum Gegenstande oder zu seinem Stoffe; durch eine ohnerachtet aller Verschiedenheit des Gegenstandes sich immer gleiche Thätigkeit: Vernunft, kommt es zu seiner Form, vermöge deren es immer Denken bleibt. Jedes Denken ist daher gemeinschaftliches Product der Vernunft und der Organisation, und das reale Wissen ist dasjenige Denken, welches nicht mit der Differenz, sondern in und mit der Identität beider Functionen gesetzt, und von beiden aus gleich ursprünglich auf das außer ihm als Sein Gesetzte bezogen wird. Ohne organische Thätigkeit giebt es also eben so wenig ein Denken als ohne intellectuelle Thätigkeit, und auch die abstractesten und formellsten Begriffe enthalten organische Elemente. Hiernach theilt sich alles Denken in drei Gebiete, das eigentliche Denken mit überwiegender Vernunftthätigkeit und anhangender organischer, das Wahrnehmen mit überwiegender organischer und anhangender rationaler, und das Anschauen mit dem Gleichgewichte beider; jedoch haben wir diese mittlere Form nur als Approximation der beiden andern, und jede Anschauung wird bald mehr nach der einen, bald mehr nach der andern Seite

hin liegen. In allem Denken ist die Vernunftthätigkeit der Quell der Einheit, die organische Thätigkeit aber der Quell der Mannigfaltigkeit; die Sinne für sich geben nur ein Chaos von Eindrücken, welches erst die Vernunft sondert und zu einer in sich gegliederten Totalität gestaltet; allein ohne die Mannigfaltigkeit, welche die organische Thätigkeit dem Wissen liefert, wäre die Einheit der Vernunft leer.*) —

Wie das Wissen ein gemeinsames und in der wesentlichen Identität der denkenden Subjecte begründetes ist, so erzeugt und entwickelt es sich durch gemeinsame Thätigkeit. Sowohl die organischen als die intellectuellen Thätigkeiten der Einzelnen können einander substituirt werden, und beide ergänzen sich und beziehen sich durch ihre Einheit wesentlich auf einander. Jedoch ist jene Identität der denkenden Subjecte nicht ohne Differenz, und da die individuelle Besonderheit durch das ganze Subject hindurchgeht, so giebt es in der Realität kein reines Wissen, sondern nur verschiedene concentrische Sphären der Gemeinsamkeit der Erfahrung und der Principien. Das Minimum der Differenz wird da sein, wo Mehrere gleiche Abstammung haben und auf dieselbe Weise erzogen und entwickelt werden; denn die Gleichheit der Abstammung ist eine innere Identität des Daseins und also ein innerer Grund des Verschwindens der Differenz. Das Maximum der Differenz ist im Allgemeinen zwischen Solchen, welche verschiedene und zwar mindestverwandte Sprachen reden, und dies ist kein bloß äußerer Grund, weil jede Sprache nicht nur andere Töne, sondern auch andere Worteinheit und andere Denkformen hat. Jedoch auch dieses Maximum der Differenz ist nicht ohne Identität, und hierin liegt die Autorisation, die Idee des Wissens festzuhalten, wenngleich kein einzelner Act derselben vollständig entspricht. Um das Wissen zu vollenden, muß man das Princip der Eigenthümlichkeit als ein eigenes Sein mit zu verstehen suchen, um so eine indirecte Gemeinschaft des Denkens zu Stande zu bringen. Dies

*) X. a. D. S. 43. 57. 387. 62.

aber würde allein nicht ausreichen, wenn nicht im transcendentalen Princip alles Wissens der Einfluß des Individuellen ganz verschwände; dies Princip aber geht allem zeitlichen Act des Denkens und Sprechens voraus, ist an sich auch etwas Unausprechliches, so daß wir nur in der Einleitung uns würden vor dem Individuellen zu hüten haben. Daß aber das Individuelle in gar keiner Beziehung zur Idee des Wissens stehe, können nur diejenigen behaupten, welche nicht ausgehen vom Wissen als Thatsache in den Einzelnen, sondern vom Wissen schlechthin, weil sie das Einzelwesen als solches für schlechthin zufällig und Alles, was von da ausgeht, für unweisbar halten; allein was sie so von der Idee des Wissens ausschließen, müssen sie nachher doch wieder durch eine Hinterthür hereinlassen. *)

Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet ist im Idealen, die organische aber als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände im Realen, so ist das Sein auf ideale Weise so gesetzt wie auf reale, und Ideales und Reales laufen parallel neben einander fort als modi des Seins. Es giebt keine andere positive Erklärung dieses höchsten Gegensatzes, als daß das Ideale ist dasjenige im Sein, was Princip aller Vernunftthätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der organischen abstammt, und das Reale dasjenige im Sein, vermöge dessen es Princip der organischen Thätigkeit ist, inwiefern diese durchaus nicht von der Vernunftthätigkeit abstammt. Jede Erklärung, die mehr leisten wollte, würde poetisch sein oder rhetorisch, d. h. leer. Die Annahme dieses höchsten Gegensatzes beruht darauf, daß beide Elemente im Denken als unabhängig gesetzt werden, und dies ist, weil es nur auf der Ansicht des Bewußtseins beruht, zuletzt Sache der Gesinnung. Wer ein Wissen will, d. h. das Gefühl der Ueberzeugung anerkennt, muß diese Duplicität wollen, denn ohne diese Duplicität würde der wesentliche Unterschied des Wissens von anderem Denken wegfallen. Wer sich selbst finden und festhalten will, muß

*) X. a. D. S. 68. 71. 345. 395.

diese Duplicität annehmen; denn wenn die Vernunftthätigkeit von der organischen abstammt, so sind wir nur Durchgangspunkte für das Spiel des gespaltenen Seins. Wer die Welt im Gegensatz mit dem Ich halten will, muß ebenfalls jenen Gegensatz wollen; denn wenn die organische Thätigkeit von der Vernunftthätigkeit abstammt, so machen wir die organischen Eindrücke selbst und haben keine Ursache, ein Sein außer uns anzunehmen, welches sie machen helfe. Also: wer überhaupt die Anschauung des Lebens will, muß diese Duplicität wollen. Der Gegensatz des Idealen und Realen befaßt alle Gegensätze in sich; er selbst aber wäre ein leeres Mysterium, wenn man bei ihm stehen bliebe, und ihn nicht auf das Eine Sein zurückführte, welches ihn und mit ihm alle zusammengesetzten Gegensätze aus sich entwickelt. Das Transcendentale, worauf wir hieraus kommen, ist also die Idee des Seins an sich unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten und Formen und modis, dem Idealen und Realen als Bedingung der Realität des Wissens. Also die Selbigkeit des Idealen und Realen in der Entgegensetzung seiner Art und Weise ist die Voraussetzung alles Wissens. *)

Das Wissen als Denken ist unter keiner andern Form möglich als der des Begriffs und des Urtheils. Afficirtsein der Sinne von außen und Thätigkeit der Vernunft sind die Bedingungen für die Begriffsbildung. Diese sind different, so lange noch kein Begriff geworden ist; mit dem Entstehen des Begriffs werden sie eins, und das Entstehen des Begriffs ist nichts andres als ein bestimmtes Einswerden beider. Zuerst entsteht das Schema. Irgend eine sinnliche Affection wird von der intellectuellen Thätigkeit fixirt, und ist schon dadurch ein allgemeines Bild, wenn auch noch kein Begriff. Es ist dies allgemeine Bild noch das einzelne Bild selbst, aber in der Verschiebbarkeit gedacht, d. h. so, daß es sich verändern kann, ohne aus seiner Art herauszugehen.

*) X. a. D. S. 76. 461.

Diese Bilder stellen sich wieder in verworrenere Mannigfaltigkeit neben einander, und es entstehen von Stufe zu Stufe allgemeinere Bilder, welche aber als Aggregate von sinnlichen Merkmalen immer nur als Schemata zu betrachten sind. *)

Dies Hinaufsteigen vom Besonderen zu immer höherem Allgemeinen ist der Proceß der Induction. Diesem steht gegenüber der Proceß der Deduction. Er ist also das Hinabsteigen vom Allgemeinen zum Besondern, und besteht daher aus zwei nicht von einander zu trennenden Momenten, dem Setzen eines Theilungsgrundes und dem Setzen der aus der Einheit vermittelt derselben zu setzenden Vielheit. Das unmittelbare Resultat jedes Deductionsprocesses nennt Schleiermacher Formel; sie ist ebenfalls noch nicht Begriff, sondern dieser entsteht erst aus der vollständigen Durchdringung von Schema und Formel. Induction und Deduction gehen immer Hand in Hand. Die Vereinigung von Schema und Formel, also der wirkliche Begriff ist eben so sehr das Produkt der Induction als der Deduction. So lange die niederen Begriffe nicht als Totalität, als Cyclus dargestellt werden, sind sie noch kein Wissen; sie müssen den höheren vollkommen erschöpfen. Also das Besondere muß ebenso sehr aus dem Allgemeinen deducirt, wie umgekehrt das Allgemeine aus dem Besondern inducirt sein, dann erst ist der Begriff in seiner Realität gewonnen. **)

Auch sogleich in dem Anfange der Begriffsbildung greifen Induction und Deduction in einander. Die Einheit, welche aber hier zu theilen ist, ist nicht schon ein allgemeiner Begriff, sondern die für die Sinne gegebene chaotische Mannigfaltigkeit der Welt; diese kann eben weil noch nichts in ihr bestimmt ist, ebensosehr als Vielheit denn als Einheit angesehen werden. Wird die Einheit eine bestimmte, so wird es auch die Vielheit. Als die erste Theilung, welche in der unbestimmten Einheit entsteht, kann aber nicht diejenige gelten, welche unmittelbar dadurch gesetzt ist, daß

*) X. a. D. S. 205. 206. 209. 213. 221.

**) X. a. D. S. 202. 232. 341. 250.

ein einzelnes Bild aus der allgemeinen Unbestimmtheit ausgesondert wird. Wo Theilung, Entgegensetzung ist, da müssen beide Glieder ganz bestimmt sein, während jenes erste Absondern das eine Glied nur abstract verneint, ohne Bestimmtes zu setzen. Kann nun in jener noch unbestimmten Mannigfaltigkeit die Vernunftthätigkeit eine reale Entgegensetzung hervorbringen? Wo sollte diese herkommen? Aus dem äußern Bewußtsein nicht, denn das giebt es noch nicht; das ist erst da, wenn sich bestimmte Bilder ausgesondert haben, und unsre Frage ist eben diese, ob die intellektuelle Function eine reale Entgegensetzung gleichzeitig mit dem Entstehen des einzelnen Bildes, nicht nach demselben, hervorzubringen vermöge. Dem äußern Bewußtsein kommt und also die Theilung nicht. Nun haben wir außer diesem das Selbstbewußtsein. Hier haben wir schon eine wirkliche Theilung. Nämlich die Vernunftthätigkeit, die wir voraussetzen, diese innere Richtung, das Bestreben der Begriffe zum Bewußtsein zu bringen, wäre nicht Trieb sondern Handeln, wönn sie den Gesamteindruck und die Sondernung durch sich selbst hervorbringen könnte. Das kann sie aber nicht, sondern wie ihre Hauptrichtung darauf geht, Alles was ihr gegeben ist, zu theilen, so setzt sie, soll sie sich ihrer bewußt werden, die organische Thätigkeit voraus als die der ihrigen relativ entgegengesetzte. Sie kann sich ihrer nur bewußt sein, indem sie sich setzt als solche, die theilen könnte, wenn ihr etwas Theilbares gegeben wäre, die also immer mit dem andern das Bewußtsein constituirenden Element zusammentreffen muß. Diese erste untergeordnete Stufe des Selbstbewußtseins schließt also gleich diese Duplicität in sich, die intellektuelle Function, welche die Theilung hervorbringen könnte; wenn die zu theilende Einheit gegeben wäre, und die organische Function, welche die Theilung nicht hervorbringen kann, wohl aber das Zusammenfassen. Und diese Duplicität ist wahre Theilung. Denn denken wir uns das Selbstbewußtsein als Einheit in seinem ersten Entstehen, so müssen wir doch unterscheiden, wie das Erfüllsein der organischen Function als solches überwiegend Passivität ist, das Theilenwollen dagegen in der in-

tellectuellen Function überwiegend Activität, und also sagen, daß beide Momente zugleich gesetzt werden, aber als einander entgegen gesetzt, das eine als Uebergewicht der Activität, das andre als Uebergewicht der Passivität. Jede Seite ist also auch Activität und Passivität zugleich.*)

Man darf nie mit einem negativen Gegensatz verfahren, sondern nur mit einem positiven, und zwar mit einem zusammengesetzten, nicht mit einem einfachen. Der negative Gegensatz (a und nicht a) ist unbestimmt und unwirksam; er kann niemals aus dem zu Theilenden selbst hervorgegangen sein, und es wird daher durch ihn das Allgemeine als solches gar nicht erkannt. Zunächst hemmt der negative Gegensatz gänzlich die weitere Bearbeitung der einen bloß abstract negirten Seite; damit ist aber auch die positive Seite aus dem Zusammenhange mit der andern ganz herausgesetzt und die Bearbeitung derselben kann nie integrierendes Element des reinen Erkenntnißprocesses werden. Im einfachen positiven Gegensatz schließen sich die Glieder so aus, daß sie gar nicht zusammen gewesen sein können. Dieser Gegensatz ist nicht minder falsch. Soll ein Ganzes wirklich getheilt werden, so wird je mehr es ein Ganzes gewesen ist, Alles was ich darin entgegensetze, auch überall zusammen gewesen sein, und eben nur das Zusammensein des Entgegengesetzten wird getheilt werden müssen. Dies kann aber nur in ein entgegengesetztes Uebergewicht getheilt werden, so also daß ein doppelter Gegensatz entsteht, d. h. daß jedes Glied im entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art, gesetzt ist. — Ist man denn nun aber auch sicher, überall einen positiven doppelten Gegensatz zu finden? Die Wahrheit jener Eintheilung stünde erst fest, wenn man dies bewiesen hätte, aber die Wissenschaft steht noch nicht auf dem Punkte, den Beweis führen zu können, sondern man kann ihm nur nahe kommen durch Versuch und Ahndung. Sollte der Beweis vollständig geführt werden, so müßten wir das ganze System der Begriffe vor uns haben, nicht etwa um ihn auf ein-

*) A. n. D. S. 234.

ritische Weise zu führen, indem wir nachweisen, daß das ganze System der Begriffe so wirklich getheilt sei, sondern deswegen, weil wir nicht eher die vollständige Anschauung des Begriffs selbst haben, als bis wir das Reale dazu haben d. h. das ganze System der Begriffe; erst wenn wir die vollendete Anschauung des Seins hätten, könnten wir den zweifachen Gegensatz als nothwendig, als ein Princip nachweisen, das sich auf jedem Punkte wiederholen muß. Davon sind wir aber weit entfernt, und so kommt es denn auch, daß man noch nicht einig darüber ist, ob die Zweitheilung, Dreitheilung oder Viertheilung die richtige sei. Nach unserer Ansicht ist es die letzte. Nur apagogisch können wir beweisen, daß es die ersten nicht sind; damit ist jedoch die Nothwendigkeit der Viertheilung noch nicht bewiesen. Daß die Zweitheilung nicht die richtige sein könne, ist bereits gezeigt. Was die Dreitheilung betrifft, so müßte sich entweder das Dritte zu den beiden Andern verhalten, wie das Negative zum Positiven, und dann wäre nichts damit gegeben, als die schon widerlegte fehlerhafte Zweitheilung, oder das Dritte wäre auch ein Positives, und dann wäre keine wahre Aus-schließung, denn eine solche muß immer auf eine Dichotomie zurückgeführt werden, weil sie sich auf einen Widerspruch gründet; der nur zwischen zweien sein kann. *)

Das Urtheil ist im Allgemeinen ein Beziehen der Actionen und Dinge auf einander. In der ersten Form des Urtheils sind beide Glieder noch unbestimmt, und eben deswegen ist hier noch kein Irrthum möglich. In der Totalität geschieht dieses, das ist dieses erste Urtheil. Subject ist also das als chaotisch gesetzte Sein, insofern es die organischen Affectionen veranlaßt, also in der That die Totalität des Seins selbst, aus der nichts ausgeschlossen ist, die verworrene Unendlichkeit, in der Alles geschieht. Folglich kann in der Constitution des Subjects unmöglich ein Irrthum sein. Aber auch nicht in der des Prädikats, denn es wird nichts ausgesagt als eine organische Affection, und so ist hier ein

*) X. a. D. S. 244.

Irrthum um so unwidriger, je mehr auch das Subject nicht vom Object geschieden ist. Wir sind beständig darin begriffen, unter der Form des Urtheils und des Begriffs das ursprüngliche Chaos zu entwirren. Aber wir erreichen dies nie vollständig, sondern immer ist noch ein großer Theil des Seins, dessen Wesen uns noch nicht aufgeschlossen, der bloß verworrene Mannigfaltigkeit für uns ist. Jene erste Form des Urtheils kann sich also überall wiederholen. Von diesem ersten Urtheile an, was eigentlich noch kein Urtheil ist, weil beide Glieder unbestimmt sind, ist alles Weitergehen ein Uebergehen vom Unbestimmteren zum Bestimmteren, und die Aufgabe ist, in dem letzteren immer die ursprüngliche Wahrheit des erstern zu erhalten. Ist im primitiven Urtheil das Subject das Chaos, so ist im absoluten Urtheil das Subject die Welt. Im Inbegriff aller vollständigen Urtheile ist alles Sein in Zusammensein aufgelöst. Alle Handlungen und Zustände eines jeden Dinges erscheinen als durch andre in ihm gesetzt d. h. als Zusammensein, und erschöpfen doch zusammen das Sein desselben. Und umgekehrt, das Sein aller Dinge erscheint als Handeln jedes einzelnen nach allen Seiten hin. Alles Denken ist also unter der Form des Urtheils Fortschreiten vom primitiven zum absoluten Urtheil. *)

Der Schluß ist Herleitung eines Urtheils aus einem andern vermittelt eines Mittelsatzes. Der Schlusssatz wird hergeleitet aus dem ersten Satz vermittelt des zweiten; der erste und zweite müssen gegeben sein. Man hat den Schluß gewöhnlich angesehen als eine solche Combination von Urtheilen, wie das Urtheil selbst eine Combination von Begriffen ist, und ihn als eine ganz eigne Form des Denkens aufgestellt, ja man ist so weit gegangen, das Vermögen zu schließen als das eigentliche Vermögen der Vernunft anzusehen. Wäre aber die Vernunft nur dies, so wäre sie nicht viel; denn es kommt nicht viel dabei heraus. Im Schlusssatz ist nichts ausgedrückt als das Verhältnis zweier Sätze

*) X. a. D. S. 217. 262. 264.

zu einander, die ein Glied mit einander gemein haben, also gar nicht außer einander sind, sondern in einander. Ein Fortschritt im Denken, eine neue Erkenntnis kann also durch den Schluß nicht entstehen, sondern er ist bloß Bestimmung darüber, wie man zu einem Urtheil, welches Schlusssatz ist, gekommen ist oder gekommen sein könnte.*)

Begriffe und Urtheile bilden sich immer mit einander: Der Begriff setzt das Urtheil, das Urtheil den Begriff voraus. Aber weder die eine noch die andere Form erreicht den transcendentalen Grund alles Seins. Das Gebiet des Begriffs nämlich erscheint ursprünglich schwebend in einem relativen Gegensatz des Höheren mit niederen, Allgemeinem und Besondern. Jeder vollkommene Begriff ist ein Höherer, in wiefern er wenn auch nur noch Einiges unter sich begreift. Das Gebiet des Begriffs endet also nach unten in die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren oder was dasselbe ist — in die Möglichkeit einer Mannigfaltigkeit von Urtheilen, welche wieder mannigfaltig könnten zusammengefaßt werden. Jeder vollkommene Begriff ist aber ferner auch ein niederer, in wiefern er wenn auch nur noch Einiges ausschließt. Nach oben endet daher das Gebiet des Begriffs in die Idee der absoluten Einheit des Seins, in wiefern darin auch der höchste Gegensatz von Gedanke und Gegenstand aufgehoben ist. Diese Idee ist also wesentlich kein Begriff mehr. Denn sie kann nicht angesehen werden als aus einem System von Urtheilen entstanden, indem von dem Sein nichts kann ausgesagt werden. Auch durch die Mehrheit von Urtheilen, das in jener Idee alle höchsten Gegensätze aufgehoben sind, wird sie nicht zum Begriff; denn da diese Urtheile nur negativ sind, läßt sich kein Begriff daraus zusammensetzen. Also auch nach oben ist das Ende des Begriffsgebietes eine Wahrheit möglicher Urtheile. Ein ähnliches Resultat erhalten wir, wenn wir vom Urtheile ausgehen. Je mehr Sein in einem Subjecte gesetzt ist, um desto Wenigeres ist von ihm ausgeschlossen und also als von ihm

*) X. a. D. S. 286.

prädikabel gesetzt, und das absolute Subject ist dasjenige, in welchem alles Sein gesetzt, von dem also nichts zu prädiciren ist. Das Gebiet des Urtheils ist daher nach oben begrenzt durch das Setzen eines absoluten Subjects, von welchem nichts prädicirt werden kann. Und auf der andern Seite durch das Setzen einer Unendlichkeit von Prädicaten, für welche es keine bestimmten Subjects giebt, d. h. einer absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins. Die Grenzen des Begriffs und Urtheils correspondiren also einander. Die absolute Einheit des Seins, welche den Begriff begrenzt, ist zugleich das absolute Subject, dessen Setzen alles Urtheil begrenzt. Und die unerschöpfliche Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren, in sofern noch nicht zur Einheit des Begriffs erhoben, welche den Begriff nach unten begrenzt, ist zugleich die Unendlichkeit von Prädicaten ohne Setzen bestimmter Subjecte, welche das Urtheil begrenzt. Das absolute Subject und die absolute Einheit des Seins sind zwar als Gedanken genetisch verschieden, drücken aber nur dasselbe Sein aus.*)

Um Begriff und Urtheil als Formen des Wissens zu fassen, müssen in ihnen die beiden wesentlichen Bestimmungen des Wissens nachgewiesen werden, also daß sie einmal von allen Denkfähigen in gleicher Weise producirt werden und dann daß sie dem Sein entsprechen. Was zunächst den Begriff betrifft, so kann es eine Allen gemeinschaftliche Begriffsproduction nur geben, in wiefern diese in der Einigkeit der Vernunft gegründet ist, d. h. giebt es ein Wissen, so muß das System aller das Wissen konstituierenden Begriffe in der Allen einwohnenden Einen Vernunft auf eine zeitlose Weise gegeben sein. Zu wirklichen Begriffen aber entwickeln sie sich erst im Zusammenhange der Vernunft mit der organischen Function. Im Sein entspricht dem wesentlichen Begriffsgegensatz des Allgemeinen und Besondern der Gegensatz von Kraft und Erscheinung. Wie nämlich der niedere Begriff im höhern seiner Möglichkeit nach gegründet ist und in der Mannigfal-

*) X. a. D. S. 83 ff. 96 ff.

thigkeit näherer Bestimmtheit jenen zur Anschauung bringt, der höhere aber ein produktives Zusammenfassen einer Mehrheit der niederen ist; so ist auch das niedere Dasein ein das höhere zur Anschauung bringendes, oder dessen Erscheinung, und seiner Möglichkeit nach nur im höheren gegründet, und das höhere ist der produktive Grund oder die Kraft zu einer Mehrheit der Erscheinungen. Will ein allgemeiner Begriff in anderer Beziehung auch ein besonderer, und ein besonderer ein allgemeiner sein kann, und eben dadurch das Gebiet des Begriffs beschränkt ist, so kann auch jede substantielle Kraft als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden, und eben dadurch ist auch das Gebiet des substantiellen Seins begrenzt. Unser eigentliches Wissen unter der Form des Begriffs ist daher durchaus eingeschlossen in dem relativen Gegensatz von Kraft und Erscheinung, d. h. wir können unter der Form des Begriffs um nichts wissen, als nur in wiefern wir es als Kraft oder als Erscheinung setzen. Den Begriffsgrenzen entsprechen in dem Gegensatz der Kraft und Erscheinung nach oben die höchste Kraft und nach unten die chaotische Materie oder das materielle Chaos.*)

Was zweitens das Urtheil betrifft, so kann es eine allgemeine Urtheilsproduction nur geben, in wiefern diese gegründet ist in der Einheit der Beziehung zwischen der organischen Function und dem außer uns gesetzten Sein. Dies ist das Wahre in der Lehre von einer Allen identisch gegebenen Außenwelt, und aus diesem identisch Gegebenen entwickeln sich die Urtheile in jedem Einzelnen nach Maßgabe der Thätigkeit seiner intellektuellen Function. Im Gebiete des Seins ferner entspricht der Urtheilsform eine Gemeinshaftlichkeit des Seins oder ein System der gegenseitigen Einwirkung der Dinge. Wie nämlich die Hineinsetzung des Prädikats in das Subject etwas in diesem nicht Liegendes ist, so muß auch in dem unter den Gegensatz von Kraft und Erscheinung gestellten Sein etwas gesetzt sein, das in

*) X. a. D. C. 104. 112. 116.

jedem nur zum Theil gegründet ist und einen Theil seines Grundes anderwärts hat. Und wie das Prädikat in mehreren Subjecten dasselbe, nirgend aber für sich gesetzt ist, weil es sonst Subject würde, so muß auch in dem subjecthaften Sein etwas in vielen dasselbige aber nirgend für sich gesetzt sein, weil es sonst auch als eine Identität des Gegenstandes von Kraft und Erscheinung gesetzt wäre. Der andre Theil des Grundes kann daher nur im andern für sich gesetzt sein, welches, eben wie dasselbe Prädikat in vielen ist und denselben Subjecten viele Prädikate zusammen, ein durchaus gegenseitiges sein muß. Das dem Urtheil entsprechende Sein ist also das Zusammensein der Dinge, vermöge dessen jedes im andern ist und, sowohl in ihm hervorbringt als von ihm leidet. Alles endliche Sein geht also eben sowohl auf in dem System von Ursachen und Wirkungen als in dem System der substantiellen Formen, und es ist dasselbe Sein, welches der Form des Begriffes und welches der Form des Urtheils entspricht. Es ist also ebenso wahr, daß das ganze Sein steht, als daß das ganze Sein in beständigem Fluß ist. Denn das System der Begriffe ist ein stehendes Sein, wenn man sie nämlich als vollendet setzt; und eben so das System der substantiellen Formen, jede auf ihrer Stufe betrachtet, ist unveränderlich. Dagegen das System der Urtheile ist in beständigem Fluß. Was durch das Zusammensein entsteht, ist ursprünglich, nur momentan, und wird immer nur als in einer Wiederholung von Momenten sich erneuernd gedacht. Und wie im Wesen des Urtheils der Wechsel entgegengesetzter Prädikate liegt, weil nur das ins Urtheil eingeht, was sich gegen den Begriff indifferent verhält, so auch im Wesen des Causalitätssystems der Wechsel entgegengesetzter Einwirkungen und Zustände, und also die Oscillation im Zusammensein. Ferner muß hiernach auch behauptet werden, daß Alles im Gebiete des Seins eben so frei ist als nothwendig. Denn frei ist Alles, in sofern es eine für sich gesetzte Identität von Einheit der Kraft und Vielheit der Erscheinungen ist, nothwendig dagegen ist es, in sofern es in das System des Zusammenseins ver-

stehen, als eine Succession von Zuständen erscheint. Den Urtheilsgrenzen würde im Gebiete des Seins entsprechen nach oben die absolute Ursach, die alle Ursachen in sich faßt, also keinen Grund außer sich hat, sondern selbst Grund von Allem ist, und nach unten der Begriff der bloßen chaotischen Materie. *)

Wie die Begriffs- und Urtheilsgrenzen zusammenfallen, so auch die diesen Formen im Gebiete des Seins entsprechenden Grenzen. Und wie die Grenzen im Begriff und Urtheile eigentlich kein Wissen mehr sind, so ist dasselbe auch von jenen entsprechenden Seinsgrenzen zu behaupten. Wenn wir uns aber auch in diesen Grenzen nicht mehr im eigentlichen Gebiete des Wissens befinden, so haben wir damit das Absolute doch noch nicht erreicht. Also die höchste Kraft ist so wenig wie die höchste Ursach mit der Idee der Gottheit zu identificiren. Auch die höchste Kraft liegt immer noch in der Sphäre des Relativen, sie geht in die untergeordneten Kräfte und Erscheinungen auf, und ist nur in ihnen und durch sie bedingt. Gott als Kraft zu fassen, ist im Allgemeinen das Wesen des Pantheismus. Auch Spinozas Gott ist nichts weiter als diese höchste Kraft. Auch dem höchsten Subject, welches alle Ursachen in sich faßt, hat man die Gottheit gleichgesetzt, indem man diese nämlich als Schicksal oder als Vorsehung sich vorstellt. Also auch diese Begriffe entsprechen der Gottheit nicht. Die höchste Ursach, gleichviel ob man sie bewusstlos oder sich ihrer bewusst vorstellt, bleibt immer im relativen Gegensatz und bedingt durch die besonderen Ursachen. **)

Dem Unterschied zwischen Begriff und Urtheil entspricht im Allgemeinen der Unterschied zwischen speculativem und empirischem Wissen. Das Wissen mit dominirender Begriffsform, in welchem das Urtheil nur als *conditio sine qua non* erscheint, ist das speculative, das Wissen dagegen mit dominirender Urtheilsform, wobei der Begriff nur die nothwendige Bedingung ist, ist das empirische oder historische Wissen. Eine völlige Durchdringung

*) X. a. D. S. 122. 127. 136.

**) X. a. D. S. 116. 134.

des empirischen und speculativen Wissens, so daß es völlig gleichgültig wäre für ein Sein, ob es unter der Form der Begriffsbildung oder der Urtheilsbildung ausgedrückt würde, würde nur dann Statt finden, wenn uns die Totalität des Seins gegeben wäre. Da uns aber diese nicht gegeben ist, so ist weder im Allgemeinen noch Besondern eine absolute Durchdringung des Empirischen und Speculativen zu erreichen. Anstatt dieser Durchdringung ist uns nur eine begleitende Beziehung des einen auf das andre möglich oder eine wissenschaftliche Kritik; d. h. eine Vergleichung des Wissens, wie es ist, mit der höchsten Idee des Wissens, welche auf dem wissenschaftlichen Gebiete dasselbe ist, was das Gewissen auf dem Gebiete des sittlichen Lebens.*)

Die dem Denken entgegengesetzte Function ist das Wollen. Im Denken ist das Bewußtsein seiner organischen Veranlassung nach überwiegend passiv, im Wollen überwiegend activ. Das Denken, welches Wissen werden will, bezieht sich auf ein vorausgesetztes Sein; das unsern Handlungen zu Grunde liegende Denken dagegen bezieht sich auf ein Sein, das erst durch uns werden soll. In dem auf das Wissen gerichteten Denken ist die Beziehung so, daß das Denken in uns dem Sein entsprechen soll; in dem jetzt zu betrachtenden Denken so, daß das Sein dem Denken entsprechen soll. Das Wollen ist in allen einzelnen Elementen mit dem Denken in Parallele zu stellen. Zunächst finden wir uns im Zustande streitiger Wollungen, und müssen diesen auch lösen, wenn wir unserm Wollen Realität geben wollen, weil sonst ein Wollen das andre zerstört. Wir müssen also auch ebenso über das wirkliche Wollen hinaus auf einen in allem identischen Grund. Aber ebenso bedürfen wir auch einer Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Wollen; denn wenn sich dies nicht so bewegen ließe, wie wir es bewegen wollen, so könnte das Wollen nie realisirt werden. Der transcendente Grund des Willens kann aber kein anderer sein

*) X. a. S. 130. 141.

als der für das Wissen. Denn sonst wäre nicht nur Denken und Wollen verschieden begründet, sondern auch jedes zweifach, weil jedes zugleich das andre ist. Es bliebe also eine Duplicität gesetzt, welche entweder wieder in einer höhern Einheit begründet sein müßte, und diese wäre dann der wahre transcendente Grund, oder welche das Dasein zerschnitt und Statt der Gewißheit wieder Zweifelhalt begündete.*)

Durch eine der früheren Entwicklung des Denkens analoge Behandlung des Ethischen würde man auf die zwei Schemata des absoluten Gesetzgebers und des absoluten Künstlers kommen, von denen man aber dann ebenso zeigen könnte, daß sie inadäquat sind. Man denkt sich keinen Gesetzgeber ohne möglichen Widerstand, und keine Conception ohne eine Differenz zwischen ihr und der Ausführung.

Allerdings ist in jedem Wissen und Wollen der transcendente Grund mit gesetzt, allein nicht als solcher, nicht in seiner Reinheit. Im Denken kann ich das Absolute nicht erreichen, denn es ist weder Begriff noch Urtheil. Ein Wollen auf das Absolute gerichtet wäre rein Null, denn es würde den Menschen zu keiner bestimmten That kommen lassen, wie dies im Quietismus vor Augen liegt.**). Ferner aber sind Denken und Wollen noch im Gegensatz stehende Functionen, und wir können somit in ihnen unmöglich das ergreifen, was über allen Gegensatz hinaus liegt. Es verhalten sich aber gegen die Lösung beide Functionen gleich. Wie wir hier vom Denken ausgegangen sind und das Wollen nachgeholt haben, so hätten wir bei einer andern Fassung der Aufgabe vom Wollen ausgehen können und das Denken nachholen. Eins von beiden zu vernachlässigen, ist einseitig. Einseitig war daher die natürliche Theologie, welche das Bewußtsein Gottes bloß auf die Denkfunktionen gründen wollte. Eben so einseitig aber wurde Kant, der sie bloß auf die Willensfunctionen gründen wollte, woher denn kam, daß bei

*) X. a. D. S. 426, 519, 150.

**) X. a. D. S. 160, 156 ff.

Sichte die Weltordnung die einzige Formel warde. Merkwürdig sind wir von beiden Functionen aus des transcendentalen Grundes innre geworden, allein zu einer Einheit des wirklichen Bewußtseins vermochten wir ihn nicht zu bringen; wir haben ihn aber, indem wir die Unzulänglichkeit der einseitigen und getheilten Formeln erkennen. Es bleibt indeß noch der Versuch übrig, ihn aufzusuchen in der Identität des Denkens und Wollens. Betrachten wir das Leben als Reihe, so ist es ein Uebergang aus Denken in Wollen und umgekehrt, beides in seinem relativen Gegensatz betrachtet. Der Uebergang ist das aufgehörende Denken und das anfangende Wollen, und dieses muß identisch sein. Im Denken ist das Sein der Dinge in uns gesetzt auf unsre Weise, im Wollen ist unser Sein in die Dinge gesetzt auf unsre Weise. Also, sofern nicht mehr das Sein der Dinge in uns gesetzt wird, wird unser Sein in die Dinge gesetzt. Aber unser Sein ist das setzende, und dieses bleibt im Nullpunkt übrig, also unser Sein als setzend in der Indifferenz beider Formen. Dies ist das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Gefühl, welches erstens verschieden ist von dem reflectirenden Selbstbewußtsein oder dem Ich, welches nur die Identität des Subjects in der Differenz der Momente aussagt, und also auf dem Zusammensassen der Momente beruht, welches allemal ein vermitteltes ist. Und zweitens verschieden von der Empfindung, welche das Subjective, Persönliche ist im bestimmten Moment, also mittelst der Affection gesetzt. Von der Empfindung wird Niemand sagen, daß sie die Identität von Denken und Wollen sei, sondern sie ist nur keins von beiden. Im Gefühl sind wir uns die Einheit des denkend wollenden und wollend denkenden Seins, irgend wie, aber gleichviel wie, bestimmt. In diesem also haben wir die Analogie mit dem transcendentalen Grunde, nämlich die aufhebende Verknüpfung der relativen Gegensätze. Das unmittelbare Selbstbewußtsein ist aber nicht bloß im Uebergange; sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muß es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir auch das Gefühl als beständig jeden Moment, sei es nun vor-

herrschend, denkend oder wollend, immer begleitend. Es scheint zu verschwinden; wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung ausgehen; aber es scheint nur so. Es ist aber auch immer nur begleitend. Es scheint bisweilen allein hervorzutreten und darin Gedanke und That unterzugehen; aber dies scheint nur so, es sind immer Spuren des Wollens und Krimes des Denkens oder umgekehrt beides, wenn auch wieder scheinbar verschwindend; darin mitgesetzt. Diese Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bedingtes und Bestimmtes wären und würden. Aber nicht bedingt und bestimmt durch etwas selbst im Gegensätze Begriffenes, denn in sofern sind darin die Gegensätze nicht aufgehoben, sondern durch dasjenige, worin allein das denkend wollende und wollend denkende mit seiner Beziehung auf alles übrige Sein sein kann, also durch den transcendentalen Grund selbst. Diese transcendente Bestimmtheit des Selbstbewusstseins nun ist die religiöse Seite desselben oder das religiöse Gefühl, und in diesem ist also der transcendente Grund oder das höchste Wesen selbst repräsentirt. Sie ist also insofern als in unserm Selbstbewusstsein auch das Sein der Dinge, wie wir selbst, als wirkendes und leidendes gesetzt ist, also insofern wir uns dem Sein der Dinge und dieses uns identificiren, also als Bedingtheit alles Seins, welches in den Gegensatz der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit verflochten ist; d. h. als allgemeines Abhängigkeitsgefühl. *)

Dieses religiöse Gefühl nun, vermittelt dessen der Urgrund eben so in uns gesetzt ist, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind, ist die Ergänzung zu dem, was wir in unserem Verfahren noch vermiffen; d. h. jede von unsern Formeln wird eine Beschreibung des Urgrundes dadurch, daß wir sie auf dieses Gefühl beziehen, sei es die Formel des absoluten Subjectes oder der Urkraft oder des welterschaffenden Gottes oder selbst des Schicksals; wenn sie nur auf dieses Gefühl bezogen wird und sich

*) X. a. D. S. 429.

im Bewußtsein mit demselben identificirt, gewährt sie uns die Beruhigung. Eben so aber, da im Gefühl immer das Bewußtsein Gottes verknüpft ist mit einem endlich bestimmten Bewußtsein, so beharf es einer Isolirung, und diese ist in der Beziehung auf jene Formeln, indem man sagt: dasjenige Element des Selbstbewußtseins, welches zugleich jenen Formeln, jeder unter andern Umständen entspricht, ist die Repräsentation des transcendenten Grundes in unserm Selbstbewußtsein, und diese ist immer sich selbst gleich, und also die Ergänzung der fehlenden Einheit.*)

Es könnte scheinen, als müßte hiernach die Religion über die Philosophie gestellt werden. Es ist aber nicht so. Vollkommenheit und Unvollkommenheit sind in beiden gleich getheilt, nur nach verschiedenen Seiten. Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirecter Schematismus; jedoch ist sie unter dieser Form völlig frei von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn das Bewußtsein Gottes ist darin immer an einem anderen, an dem Bewußtsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Wollen wir das Bewußtsein Gottes isoliren; so gerathen wir in ein bewußtloses Brüten, und wir müssen immer sagen, das Bewußtsein Gottes sei um so lebendiger, je lebendiger ein anderes dabei ist. Damit tritt also Religion und Philosophie ins Gleichgewicht. Im religiösen Bewußtsein, wenn es in seiner Natur bleibt und nicht damit experimentirt wird, ist das Bestreben, das Bewußtsein Gottes zu isoliren, gar nicht; der religiöse Mensch hat kein Arg daraus, das Bewußtsein Gottes nur zu haben an dem frischen und lebendigen Bewußtsein eines Irdischen. Das philosophische Bestreben will es aber rein für sich haben, und es genügt ihm, sich dasselben an und für sich als einer nothwendigen Voraussetzung bewußt zu sein, so daß es Jedem nachweisen kann, so gewiß man wissen wolle, so gewiß bedürfe man dieser Voraussetzung des Absoluten,

*) X. a. D. S. 431.

in welcher allein das Wissen begründet und aus welcher allein die Regeln für das Wissen abzuleiten seien. Hiermit treten wir also in die Mitte zwischen zwei entgegengesetzte Ansichten, deren eine glaubt, die Gefühlszustände lägen in einer Entwicklungsperiode, welche der Speculation vorangehe, und diese sei also höher als Religion, die andre dagegen alle Versuche Gott zu denken aus dem Interesse des Gefühls ableitet. Wir sind gegen beide. 1. Das Gefühl kann nie etwas bloß Vergangenes sein, weil es für uns selbst die Identität des Entgegengesetzten ist; und die Einheit, welche das Gefühl hingubringt, ist durch das Denken nicht zu erzeugen. 2. Die Reflexion, welche über das Gefühl angestellt wird von denen, die nicht im wissenschaftlichen Streben begriffen sind, brügel die Formeln nur in einem untergeordneten Sinne hervor, und es kann also die speculative Thätigkeit, welche sich auf den transcendenten Grund richtet, nicht entbehrt werden. *)

Gehen wir nun auf unsere Formeln zurück mit der im Gefühl gefundenen supplirenden Einheit, so finden wir, daß sie einen doppelten Werth haben. Im Identificiren von absoluter Kraftthatheit und absoluter Erscheinungsfülle ist unmittelbar die Idee der Welt enthalten. So auch im absoluten Subject und der absoluten Gemeinschaftlichkeit. Es liegt aber darin zugleich die Annäherung zum transcendenten Grunde. Wenn wir sagen: wir kommen an der Grenze des Denkens auf diese Vorstellung vom absoluten Subject, so heißt das: die Idee der Welt ist die Grenze unseres Denkens. Der transcendente Grund liegt außer dem Denken, und so haben wir an jenem Ausdruck nur den Weg zum transcendenten Grunde. Unsere Formeln haben also einmal einen realen Werth, inbem sie die Totalität des Seins ausdrücken, d. h. die Welt, und zwar auf Seite des Begriffs als Kraft, auf Seite des Urtheils als Subject und Prädikat; und einen symbolischen, nämlich den transcendenten Grund auszudrücken, was nicht adäquat geschieht. In dieser Unvollständigkeit haben wir in:

*) X. a. D. S. 151. 431.

und das Complement, der transcendenten Grund, im unmittelbaren Selbstbewußtsein, ebenso wie durch unsre organische Function das Sein der Dinge in uns gesetzt ist. Es fragt sich nun, wie sich jene beiden Werthe zu einander verhalten; oder wie ist das Verhältnis Gottes zur Welt aufzufassen?*)

Auch die Idee der Welt ist transcendental, aber nicht in demselben Sinne wie die Idee der Gottheit. Die Welt kann uns nämlich nie in ihrer Totalität organisch gegeben sein; eine Seite der Denkfuction ohne die andre giebt aber unmdglich ein vollständiges Wissen. Ist aber die Idee der Gottheit der transcendente terminus a quo, und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich, so ist dagegen die Idee der Welt der transcendente terminus ad quem, und das Princip der Wirklichkeit des Wissens in seinem Werden. Der Idee der Gottheit nähert man sich nicht; sie liegt allem einzelnen Wissen, welches ohne sie nicht könnte vollzogen werden, auf gleiche Weise zu Grunde. Von der Idee der Welt dagegen kann man sagen, daß die ganze Geschichte unsers Wissens eine Approximation dazu sei. Denn man kommt ihr wirklich näher durch extensive und intensive Vervollkommnung des Wissens, je mehr sich Empirisches und Speculatives durchdringen. Sie ist daher auch wirklich das praktisch transcendente Princip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort um diese Idee zu Stande zu bringen. Beide transcendente Principien dürfen aber nie getrennt werden. Reuten wir die Richtung auf die Idee der Welt die philosophische oder weltweisliche, die andre die theosophische. Die letztere, weil Minimum und Maximum für sie gleich und keine Fortschreitung in ihr angelegt ist, endet, wenn sie sich isolirt, in das gymnosophistische Brüten über die Rasenspiße. Die erstere isolirt verliert den Unterschied zwischen dem Wissen und willkürlichen Denken, und wird phantastisch, wenn sie vom Denken im engerm Sinne ausgeht; oder sie verliert den Unterschied zwischen dem Wissen und der organi-

*) X. a. D. S. 432.

sehen Art der Erfüllung, wenn sie vom Wahrnehmen ausgeht, und wird atomistisch. *)

Beide Ideen, Gott und Welt, sind nothwendige Correlata. Identisch sind beide nicht. Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit. Die Welt ist Raum und Zeit erfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos. Die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation aller Gegensätze. Identificirt man Gott und Welt, so muß man auf die Formel *natura naturans* oder eine ähnliche kommen, also den Unterschied zwischen dem Transcendenten und der Denkgrenze aufheben, wobei dann das Transcendente nicht die ursprüngliche, sondern nur die aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit wäre. Bei diesem Unterschiede ist aber immer festzuhalten: kein Gott ohne Welt, sowie keine Welt ohne Gott. Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem nothwendigen Zusammendenken liegt aber auch, daß Beides gedacht werde als in einander aufgehend. Wenn wir dies so ausdrücken: Wenn Gott über die Welt hinausragte, so wäre etwas in ihm nicht weltbedingend, und wenn die Welt über Gott hinausragte, so wäre etwas in ihr nicht gottbedingt: so scheinen wir hier doch einen realen Zusammenhang zu setzen, worin Gott activ und die Welt passiv erscheint. Dieser sagt aber nichts Anderes aus, als daß Gott die noch weiter zurückliegende Voraussetzung ist, also auch die Quelle der totalen in der Welt als Einheit aller Kraft gesetzten Activität. Wir kämen so auf die Schöpfung aus Nichts. Im Schaffen aber ist immer freie Handlung implicite mit gesetzt, und so denkt auch Jeder, Gott hätte die Welt auch nicht schaffen können. Eine solche Formel für Gott, welche ihn von der Welt trennt, wenn

*) X. a. D. S. 161. 435.

(Schaller.)

wir sie auch finden könnten, würde und weder für unsre Aufgabe noch für die ethische nützlich sein, sondern wir könnten sie nur auf sich beruhen lassen. Denn gesetzt auch, man setzte, weil kein Grund zu einer Unthätigkeit vorhanden ist, die Schöpfung ewig, so wäre doch mit der Freiheit nothwendig der Gegensatz zwischen Freiheit und Nothwendigkeit gesetzt. Ganz dem dialektischen Gange entsprechend ist also nur der Ausdruck: Wir können beide realiter nicht identificiren, weil die beiden Ausdrücke nicht identisch sind; wir können sie auch nicht ganz von einander trennen, weil es nur zwei Werthe für dieselbe Forderung sind, auch apagogisch jedes bestimmte Verhältniß unhaltbar ist, und ohne bestimmtes Verhältniß keine wahre Trennung statt findet. Dasselbe ist verfinnlicht durch den Streit, ob Gott in der Welt oder außerhalb der Welt sei. Das Außerhalb setzt einen Gegensatz, der nothwendig rückwirkend in Gott einen Gegensatz zwischen Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit hervorbringt, wie davon die natürlichen Theologien, welche auf der Schöpfungstheorie ruhen, voll sind. Das Innerhalb geht wesentlich zurück darauf, Gott zur natura naturans und Weltordnung zu machen. Eine weitere Bestimmung über das Verhältniß Gottes zur Welt ist also nicht zu erreichen. Das Bestreben, die transcendente Formel in eine lebendige Anschauung zu verwandeln, ist natürlich, aber klar ist auch, daß alles wirkliche Denken über sie d. h. also alles anschauliche, Inadäquates enthält; die eigentliche Wahrheit darin ist nur das Interesse an der Sache, das sich darin ausdrückt, und das selbst nur ein Ausdruck davon ist, daß es das Wesen des Geistes constituirt, sich des Transcendenten zu bemächtigen. Das religiöse Interesse allein muß eine nähere Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt versuchen, und es hat ein Recht zu fordern, daß man es gewähren lasse, aber wie es nothwendig der Ursprung alles Anthropoeidischen ist, so sind seine Produktionen dieser Art durchaus nur als mittelbare Darstellungen für das Denken und als Wissen nicht eher zu setzen, bis sie den Regeln gemäß,

welche wir hier vom unmittelbaren Interesse des Denkens aus gefunden haben, gestaltet sind. *) —

Schlegelmacher geht also von der Idee des Wissens aus, und läßt dasselbe durch die ganze Untersuchung der Dialektik hindurch nie aus den Augen. Die Dialektik soll einmal, in dem ersten transcendentalen Theil, die Möglichkeit, den absoluten Grund des Wissens finden, und dann, in dem formalen Theil, das Wissen in seinem Werden betrachten. Unmittelbar mit der Idee des Wissens ist der Gegensatz des Denkens und Seins, des Idealen und Realen gegeben, und wie schon im selbstbewußten Individuum eine Einheit dieses Gegensatzes gesetzt ist, wie überhaupt ohne Einheit der Gegensatz selbst etwas Undenkbares, « ein leeres Mysterium » wäre, so schließt auch die Idee des Wissens eben so sehr den Unterschied als die Einheit des Idealen und Realen in sich. Ohne Unterschied des Denkens und Seins und ohne wesentliche ursprüngliche transcendente Einheit zwischen beiden ist kein Wissen möglich. Fassen wir zunächst diese transcendente Einheit, den Begriff des Absoluten näher ins Auge.

Begriff und Urtheil als die wesentlichen Formen des Wissens umfassen immer nur das relative bedingte Sein. Jeder Begriff ist ein besonderer und allgemeiner zugleich, er subsumirt andere unter sich und wird von einem anderen subsumirt. Ueber Begriff und Urtheil, so wie über die ihnen entsprechenden Formen des Seins, über Kraft und Erscheinung, über Ursach und Wirkung, muß daher hinausgegangen werden, um zur Idee des Absoluten, des Unbedingten zu gelangen. Auch die Grenzen des Begriffs und des Urtheils sind nicht das wahrhaft Unbedingte, obwohl kein höherer Begriff über ihnen liegt und sie eben bestreiten sowohl von der Vorstellung als dem philosophischen Denken wohl für das schlechthin Absolute gehalten werden. Denn die Einheit, zu welcher ich gelange, wenn ich von einem bestimmten Gegensatz aus durch Coordiniren und Subsumiren zu immer höheren Ein-

*) N. d. D. S. 162. 168. 432 ff.

heiten aufsteige, ist immer nur die Spitze, die äußerste Grenze des Bedingten selbst, liegt also nicht wirklich über das Reich des Gegensatzes und der relativen Einheiten hinaus, sondern bleibt durch das Endliche vermittelt, ist also eigentlich nur der Complex aller endlichen Gegensätze, die Welt, nicht die Gottheit. «Die Ueberzeugung von der Gottheit liegt nicht in Einer Reihe mit der Ueberzeugung vom Gegensatz der Kraft und Erscheinung im Sein.»*) Gehe ich also zu immer höheren, allgemeineren Begriffen oder Kräften fort, so komme ich dadurch der Gottheit nicht näher; denn das Unbedingte liegt der Begriffsgrenze ebenso fern als irgend einem Gliede innerhalb der Sphäre des Relativen. Das Absolute ist wesentlich die transcendente Einheit, d. h. die Einheit, welche eben dadurch, daß sie allen bestimmten Gegensätzen in gleicher Weise zu Grunde liegt, über das ganze Reich des Gegensatzes hinaus ist; sie ist Einheit mit Ausschluß alles Gegensatzes, positive Negation aller Gegensätze, Indifferenz. Keine bestimmte Einheit ist möglich ohne diese transcendente ursprüngliche Einheit; sie bildet den Grund, die Basis, die Voraussetzung nicht bloß für alles Wissen und Wollen, sondern auch für jede Gestalt des Wirklichen, denn alles Wirkliche hat Gegensätze in sich vereinigt. Allein keine Gestalt des Wirklichen ist schlechthin Indifferenz; vielmehr hat jede bestimmte Einheit nicht nur eine andre außer sich, und ist so durch den Gegensatz bestimmt und in die Relativität des Bedingten verwickelt, sondern sie ist auch in sich selbst zugleich ein Ueberwiegen der einen Seite des Gegensatzes über die andre, d. h. sie ist eigentlich nicht Einheit sondern Gegensatz. Indem die transcendente Einheit ohne allen immanenten Unterschied gedacht werden soll, würden wir sie gar nicht mehr als Einheit bezeichnen, sondern vielmehr — wie auch Schleiermacher bisweilen diesen Ausdruck wählt — als das transcendente Sein. Einheit ist wesentlich Vereinigung von Unterschieden; ohne Unterschied wird die Einheit zum Sein. Sein drückt nichts weiter aus, als diese einfache Be-

*) X. a. D. S. 116.

ziehung auf sich, welche weder durch einen äußern Gegensatz bestimmt ist, noch in sich selbst eine Vermittelung von Unterschieden umfaßt.

Wenn nun nach Schleiermacher dieses transcendente Sein unerreicher für die Formen des Wissens, also unweisbar sein soll, so ist natürlich diese Endlichkeit des Erkennens ganz anderer Art, als wie etwa in der Kantischen Philosophie. So stellt Schleiermacher den Satz auf: Wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes außer der Welt oder an sich. *) Hierbei ist — wie denn auch sogleich aus den Erläuterungen jenes Satzes erhellt — nicht an den Kantischen Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung zu denken, denn das Absolute soll ja wesentlich über jeden Gegensatz, somit auch über den Gegensatz von Subject und Object hinaus sein. Ist das Absolute nur das Ding an sich, das reine Object, so hat es sogleich durch den Gegensatz gegen das Subject aufgehört, wirklich absolut zu sein; es ist an und für sich ein Entgegengesetztes, nicht die ursprüngliche transcendente Einheit. Diese transcendente Einheit kann natürlich nur in der Welt und in uns gewußt werden, weil sie nur in der Welt und in uns zur wirklichen Existenz kommt. Reissen wir sie von dem Reich des Gegensatzes los, so ist sie nicht mehr der Grund aller relativen Einheiten; sie hat nichts zu vereinigen, zu indifferentiren d. h. sie ist nicht mehr wirkliche Indifferenz, sondern bloß gedachte, vorgestellte; sie ist als dieses reine An-sich nur in uns, in unserer subjectiven Abstraction. Unmöglich dürfen wir uns also jene transcendente Einheit als ein jenseitiges inhaltvolles Mysterium vorstellen, welches möglicher Weise den Reichthum seiner Innerlichkeit der staunenden Menschheit noch einmal offenbarte. Denn in sich hat das Sein nichts weiter als diese reine ungetrübte Gleichheit mit sich; weitere Bestimmungen sind in dem schlechthin Gegensatzlosen nicht zu suchen. Unser Kurzsichtigkeit ist also nicht Schuld daran, daß wir nicht Vieles und Bestimmtes in der transcendenten Einheit zu ent-

*) X. a. D. S. 154.

besen vermögen; im Gegentheil, nur der kurzschichtige und getrübe Blick meint eine Menge von Prädicaten darin wahrzunehmen, das durch die Dialektik geschärfte Auge dagegen sieht sich gar nicht danach um. Der Dialektiker weiß, daß das Sein eben nur das Sein ist und nichts weiter, daß wir « ihm also nichts anderes zum Prädikat geben können als nur es selbst.» *) Wer mehr erkennen will, wende sich an die Existenz des transcendenten Seins, an die Gegensätze, an die Welt. Nicht Theosophie, Weltweisheit ist das wirkliche Erkennen.

Ebenso wenig dürfen wir es für eine Beschränktheit unseres Wissens ansehen, wenn wir über das Verhältniß Gottes zur Welt nichts weiter aussagen sollen als: Gott nicht ohne Welt, die Welt nicht ohne Gott; beide sind unzertrennlich, aber doch nicht ein und dasselbe. Diese Bestimmungen sollen Kanones sein, und dazu dienen, das religiöse Bewußtsein, welches seiner Natur nach ungenügsam weitere Aufschlüsse über Gott und Welt verlangt, in die gehörigen Schranken zurück zu weisen und vor irrigen Vorstellungen so viel wie möglich zu bewahren. Gott und Welt sind zunächst Ausdrücke der Vorstellung. Für die Wissenden ist die Welt die Totalität der Gegensätze, Gott die positive Negation aller Gegensätze. Hierin liegt offenbar die Unzertrennlichkeit Gottes und der Welt ebenso sehr wie ihr Unterschied von einander. Daß wir nun aber nicht sagen können: Gott ist Schöpfer der Welt, und zwar ist die Schöpfung eine freie That Gottes, oder die Welt ist ein Abfall von Gott u. d., **) dies liegt nicht an unserer Unwissenheit, welche sich trotz der Concretion des Inhalts mit Abstractionen begnügen müßte, sondern im Gegentheil unsere Einsicht ist es, welche die näheren Bestimmungen als dem Inhalte widersprechend zurückweist. Der Inhalt ist an und für sich abstract und eben darum durch jene abstracten Formeln vollkommen erschöpft. Wer mehr zu wissen verlangt, giebt damit sein Nichtwissen zu erkennen.

*) X. a. D. S. 533.

**) X. a. D. S. 167.

Ist denn nun aber die transcendente Einheit wirklich das, was sie sein soll, das ursprüngliche, unbedingte, absolute Sein? Absolut soll sie dadurch sein, daß sie nicht bloß von allem äußern Gegensatz, von aller relativen Beziehung auf ein Anderes, sondern ebenso sehr auch von aller innern Ungleichheit des quantitativen Ueberwiegens frei ist. Hat nicht aber die Indifferenz, indem sie ohne allen Unterschied gedacht werden soll, eben diesen Unterschied außer sich? Wird sie damit nicht selbst in den äußern Gegensatz gestellt und somit an und für sich ein Entgegengesetztes, Bedingtes? In der absoluten Einheit wäre offenbar auch dieser Unterschied zu negiren, sie wäre also als die Einheit ihrer und des Gegenseitigen zu fassen; hiermit sind wir aber um keinen Schritt weiter, wenn wir auch diese Einheit wieder zur Indifferenz zusammenfallen lassen. Denn dann tritt ihr der Unterschied doch wieder äußerlich gegenüber, und sie ist nach wie vor das Gegenteil von dem, was sie sein soll. Durch den Begriff der unterschiedslosen Einheit, der reinen Gleichheit mit sich, des Seins ist es schlechthin unmöglich; über die Endlichkeit des relativen Gegenseitigen hinaus zu kommen. Die Einheit muß in sich selbst den Gegensatz umfassen, muß Proceß, Vermittelung in sich sein — erst diese Einheit ist wirklich absolut, ist die reale Negation, Ueberwindung des Gegenseitigen.

Ferner aber: die transcendente Einheit soll trotz ihrer Unterschiedslosigkeit doch die unendliche Fülle sein. «Die Vorstellung, daß die Idee Gottes rein gehalten nur die leere Einheit, also gleich Nichts sein muß, und nur die Welt die volle Einheit sein müßte, ist schielend; Gott ist die volle Einheit, die Welt ist in sich eine Vielheit.»*) Freilich ist es sogleich mit der Vorstellung Gottes gegeben, daß er die unendliche Fülle und nicht die Leerheit sei; jene transcendente Einheit aber ist entschieden nicht das Umfassen sondern das Negiren alles Inhalts, sie ist auch in dieser Beziehung gerade das, was sie nicht sein soll, das Inhaltlose, das Nichts.

*) X. a. D. S. 166 ff.

Gott ist die positive Negation aller Gegensätze, sagt Schleiermacher. Damit wäre also unmittelbar ausgesprochen, daß die absolute Einheit die Negation ist, und doch soll diese Einheit ohne Unterschied in sich, ohne alle Negation gedacht werden? Fassen wir die Einheit als den Proceß des Negirens, so ist ihr die Negation wesentlich immanent. Ist aber diese Negation schlechthin einfach, ist sie ein und für alle Mal vollbracht, so bleibt die Einheit auch als diese Negation die einfache Gleichheit mit sich, das Sein. Daß sie die Negation der Gegensätze ist, ist ihr selbst schlechterdings nicht anzusehen; es ist keine Spur von den negirten Gegensätzen in ihr zu entdecken, vielmehr sieht sie gerade so aus, als hätte sie zu den Gegensätzen schlechthin keine Beziehung. In dieser trägen Proceßlosigkeit ist aber das Sein nur an sich das Unfassende, oder, was dasselbe ist, nur für uns, nur in unserer Vorstellung; an und für sich umfaßt es nichts.

Ebenso wenig endlich ist die Indifferenz im objectiven Sinne der wirkliche transcendente Grund des Wissens und Wollens, oder überhaupt irgend welcher endlichen Einheit. Denn diese endliche, zu begründende Einheit hat den Unterschied an sich selbst; eine solche mit dem Gegensätze behaftete Einheit aber kann unmöglich von der Einheit begründet werden, die allen Unterschied von sich ausschließt. Nicht die Einheit überhaupt, die bloße Einheit ist zu begründen, sondern die im Unterschiede existirende Einheit. Ist daher das Absolute nicht an und für sich der Proceß der Negation, des Aufhebens, so ist es nur die abstracte Grundlage, auf welche wir den Unterschied und die endliche Einheit beziehen, ohne daß diese an und für sich dadurch bedingt und vermittelt würde. Wie nach dem transcendentalen Grunde der Einheit gefragt wird, so ist gar nicht einzusehen, warum nicht mit demselben Rechte ein transcendentaler Grund des Unterschiedes aufgesucht werden sollte. Dieser Unterschied und somit auch jede endliche relative Einheit bleibt sonach transcendental unbegründet, hat also in sich selbst ihren Grund, ist für sich ebenso selbständig, so absolut als die Indifferenz. Diese Unbedingtheit des

Unterschiedes zeigt sich auch darin, daß wir denselben aus der Indifferenz nicht zu beduciren vermögen, diese aber demungeachtet den Unterschied immer zur Voraussetzung hat. Ohne Differenz ist keine Indifferenz; die Differenz aber müssen wir empirisch aufnehmen, aus der Vorstellung des Wissens oder des Wollens, und doch dürfen wir nie behaupten, daß dieser Unterschied, und das ganze Reich des Unterschiedes, die Welt, etwa zufällig wäre, auch nicht sein könnte; denn diese Zufälligkeit schlägt auf das Absolute zurück. Diese Nothwendigkeit des empirisch Gegebenen ist aber offenbar keine Selbstständigkeit, also die Unbedingtheit des endlichen Unterschiedes.

Wir sehen leicht, daß alle diese Behauptungen, das Sein sei die absolute Einheit und die unendliche Fülle und der transcendente Grund, unzertrennlich zusammenhängen. Das Eine steht und fällt mit dem Anderen. Die wirkliche Einheit umfaßt Alles in sich; sobald sie aber in die Sphäre des Gegensatzes tritt, und alle Gegensätze nicht einsondern ausschließt, so wird ihre Gleichheit mit sich zu einer abstracten und inhaltslosen. Nur so lange also wird das Sein als das Inhaltsvolle angesehen werden, als es sich für das Subject als die absolute Einheit darstellt.

Wenden wir uns von der transcendentalen Einheit zur näheren Betrachtung des Gegensatzes. Zu dem aus der Dialektik Mitgetheilten fügen wir zunächst zur Erläuterung einige Paragraphen aus der Einleitung in die Ethik. Hier heißt es: «Jedes besondere Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, besteht nur in Gegensätzen und durch solche; und jedes Wissen, das in Gegensätzen besteht, ist nothwendig ein besonderes, das neben sich anderes haben muß. Denn es ist nur ein besonderes, insofern etwas darin nicht gesetzt oder verneint ist. Wenn dieses aber nicht anderwärts gesetzt wäre, so wäre auch in jenem nichts verneint. Jedes Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, ist je kleiner dem Umfange nach, durch um so mehrere Gegensätze bestimmt, je größer durch um so weniger. Und umgekehrt ist jedes Wissen und somit auch das Sein, das seine Darstellung ist,

durch je mannigfaltigere Gegensätze gefaßt, desto kleiner d. h. desto mehr ein besonderes, und durch je weniger desto größer d. h. desto mehr ein allgemeines. Denn jedes einzelne mit mehrerem Andern unter demselben Allgemeinen zusammengefaßte Wissen hat mehr, dem es entgegengesetzt ist, nämlich alles ihm beigeordnete. Und jedes allgemeinere Wissen hat weniger, nämlich alles ihm untergeordnete und unter sich entgegengesetzte nicht. Das höchste Wissen, welches wir suchen, ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins; so wie das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens. Das höchste Wissen ist aber auch gar nicht einen bestimmten Umfang bezeichnend, sondern es ist der untheilbare und unvermehrte Ausdruck des ihm gleichen schlechthin ganzen höchsten Seins; so wie das höchste Sein die untheilbare und unvermehrte Darstellung des ihm gleichen schlechthin ganzen höchsten Wissens ist. — Vollkommenes und beharrliches Gleichgewicht beider Glieder eines Gegensatzes kann einem bestimmten Sein und Wissen nicht zukommen. Denn es wäre dann ein völlig in sich selbst beschlossenes und ruhendes. So gewiß ein bestimmtes Wissen und Sein jenes nicht ist, sondern mitbestimmt durch das neben ihm gesetzte und abhängig davon, so gewiß ist auch sein Gleichgewicht gestört. Ein totales Gleichgewicht wäre ein völliges Erheben über den Gegensatz und also zum höchsten Sein. Jeder Gegensatz also, in wiefern er in einem bestimmten Sein und Wissen gegeben ist, muß gegeben sein in der Zwiefältigkeit des Uebergewichts hier seines einen, dort seines andern Gliedes. Denn dasselbe Recht, welches das eine hat, als überwiegend da zu sein, hat auch das andere, und nur in dieser Zwiefältigkeit ist der Gegensatz vollkommen. Es giebt also im besondern Sein ein zwiefaches Binden des Gegensatzes, mit einem Uebergewicht nämlich des einen und mit einem Uebergewicht des andern Gliedes. Dasjenige bestimmte Sein und Wissen, welches als ein für sich gesetztes beide Arten, das Entgegengesetzte zu binden, vereinigt, wie jede Gattung, die in der Zwiefältigkeit der

Gesetzlicher besteht, ist höher und vollkommener, als dasjenige, was nur als Eine Art den Gegensatz zu binden für sich gesetzt ist. *)

Hiernach ist also jedes bestimmte Sein und Wissen sowohl nach außen als nach innen ein Entgegengesetztes. Jedes Besondere hat ein andres Besondere sich gegenüber, mit dem zusammen es ein Allgemeines ausmacht; zugleich aber ist es in sich selbst ein Allgemeines, und somit gehen auch aus ihm zwei entgegengesetzte Besondere hervor. Jede bestimmte Allgemeinheit aber ist nie totales Gleichgewicht, sondern immer nur ein Ueberwiegen des einen Gliedes über das andre. Eben dies, daß aller Unterschied im Grunde nur ein quantitatives Ueberwiegen ist, was Schleiermacher durchgängig festhält, ist nun für die ganze Gestaltung des Wissens von entscheidender Wichtigkeit.

Gehen wir nämlich von zwei bestimmten, einander entgegengesetzten Besonderheiten aus und zu immer höherem Allgemeinen fort, oder umgekehrt suchen wir sogleich das höchste Allgemeine in den Gegensatz seiner bestimmten Besonderheiten zu zerlegen, so erhalten wir das ganze Gebiet des Seins in zwei Reihen getheilt, nämlich in das Ideale und Reale. Dies ist der allgemeinste Gegensatz, der alle andern unter sich begreift. Indem nun aber der Unterschied nur ein quantitatives Ueberwiegen des einen Gliedes über das andre ist, so folgt nothwendig, daß wir diese zwei Reihen ebenso sehr auch als Eine Reihe betrachten können. Schleiermacher selbst sagt daher in der Dialektik: «Man kann Ethisches und Physisches auf doppelte Weise als Eine Reihe bildend ansehen, aber der Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustritt, ist immer ein Wendepunkt. Unterhalb des Menschen ist der Gegensatz zwischen ihm und dem außer ihm gesetzten Sein abgestumpft, und es giebt weder ein bestimmtes Denken noch ein bestimmtes Wollen. Es gehört wesentlich zu unserm Selbstbewußt-

*) S. Schleiermachers Entwurf eines Systems der Sittenlehre, herausgegeben von K. Schweizer. Berl. 1835. S. 15 ff.

frei als Gattung, den Thieren Beides abzusprechen. Da aber ein analoges Verhältniß statt findet zwischen Thier und Pflanze, so kann man allerdings eine Reihe von Aufsteigungen der Entwicklung des Idealen annehmen, und den Menschen mit seinem ganzen Sein als letztes Glied setzen, so daß die Ethik nur in die Physik des Menschen verwächst. Ebenso kann man umgekehrt annehmen ein Entwickeln des Realen aus dem Idealen, wo nur die von dem Menschen ausgehende, welche bloße Modification ist, die niedrigste Stufe bildet. Höher entwickeln die Thiere das Reale, welche Stoffe absetzen, und die Pflanzen, welche materielle Theile absetzen, so daß die ganze Physik als die Ethik des Unbeseelten erscheint. Man kann aber nicht sagen, es ließe sich eben so gut eine Ethik der Thiere u. s. w. setzen. Denn die Einflüsse von den Thieren auf die Gesamtheit des Seins sind weit geringer, als die des Menschen, und auf den untern Stufen ist der Gegensatz zwischen Idealem und Realem abgestumpft, und also die Thätigkeit des idealen Princips in seiner eigentlichen Natur nicht aufzufinden. Der Mensch ist also der Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale kann angeschaut werden. Erscheint der Mensch für eine Theilung des gesammten Wissens als ein zu sehr vereinzelter Punkt, so bedenke man, daß er dieses zwar ist in der Möglichkeit des gesammten Seins, aber nicht in dem Umfange des uns gegebenen irdischen Seins; denn in diesem ist er die Blüthe des Idealen.» Aus einer späteren Vorlesung finden wir den Zusatz: «Wir sahen früher, jedes Sein sei frei, sofern man es als Kraft sehe, und der Nothwendigkeit unterworfen, sofern es betrachtet werde im Zusammenhange mit anderem. Sofern es aber frei ist, können wir nun auch sagen, es sei ein wollendes. Nur dürfen wir die Abstufungen nicht verkennen. Der Mensch ist das höchste wollende Sein; ein geringerer Grad des Wollens ist in den Thieren; im vegetabilischen Sein verbirgt sich das Wollen schon ganz, und gehen wir ins Unorganische, so hat dies sein Leben bloß in der Vergangenheit und man findet das Wollen darin nur, wenn man

wieder auf das Ganze zurückgeht. So kann man die ganze Natur ansehen als eine verminderte Ethik. *)

Was hier von dem allgemeinsten Gegensatz gesagt ist, kann offenbar auf jeden besondern Gegensatz angewandt werden. Je speciellere Theilungen wir vornehmen, desto mehr Besonderheiten treten, in gleicher Entfernung vom höchsten Sein, neben einander. Jeder besondere Gegensatz also wird, sobald wir urgiren, daß derselbe nur ein quantitatives Uebergewicht ist, als eine Reihe zu setzen sein; und so lösen sich von Schritt zu Schritt alle Gegensätze in jene eine Reihe auf. Wenn es hier Schleiermacher dem Belieben der subjectiven Vorstellung überläßt, jene zwei Reihen in eine zu verwandeln, so muß vielmehr behauptet werden, daß diese Verwandlung nothwendig erfolge, sobald nur auf das bloß quantitative Ueberwiegen des Entgegengesetzten reflectirt wird. Die doppelte Weise aber, diese Eine Reihe zu betrachten, ist unmittelbar mit dem Begriff derselben gegeben. Das eine Ende derselben ist das größte Uebergewicht des Idealen mit einem Minimum des Realen, das andre Ende dagegen das größte Uebergewicht des Realen mit einem Minimum des Idealen. Daß der Mensch ein Wendepunkt in der Reihe ist, hat freilich seine Richtigkeit; allein das andre Ende der Reihe, nämlich die Blüthe des Realen, ist offenbar ein ebenso bedeutungsvoller Wendepunkt, und für die Bestimmung des Gegensatzes ist es auch ganz indifferent, ob wir ihn von dem einen oder dem andern Ende der Reihe entnehmen.

Das Ungenügende dieser Auffassung des Wirklichen liegt nun vor Allem darin, daß sie sich in den abstractesten Kategorien bewegt, ohne das Bewußtsein darüber, daß der concrete Gehalt, welcher durch diese Kategorien begriffen werden soll, nicht in seiner specifischen Bestimmtheit gefaßt, sondern vielmehr zerstört wird. Der Gegensatz, um den es sich vor Allem handelt, der höchste allgemeine Gegensatz, wird zunächst aus der Idee oder vielmehr aus der Vorstellung des Wissens abstrahirt. Das Ideale und

*) S. Dialectik S. 149 ff.

Reale findet sich unmittelbar/im Menschen vor, und das Postulat des Wissens stellt beide einander gegenüber. So empirisch aufgenommen ist das Ideale und Reale nichts weniger als begriffen; weder ihre Bestimmtheit an und für sich noch ihr Zusammenhang unter einander ist als ein Nothwendiges gesetzt. Sie sind als unmittelbar verschieden zwei einfache Qualitäten, von denen die eine nicht ist was die andre ist. In diesem Auseinandersein sollen sich nur weiter Ideales und Reales nie in der Wirklichkeit finden. Vielmehr haben alle Stufen der Wirklichkeit Beides zugleich in sich; alle Gestaltungen derselben sind also ideal und real, und der Unterschied derselben besteht nur darin, daß entweder das Ideale oder das Reale überwiegt. Diese Verwandlung jenes unmittelbaren Unterschiedes in ein quantitatives Ueberwiegen ist nun hier entschieden das Hauptmoment der Erkenntniß. Während die Vorstellung den unmittelbaren Unterschied festhält, so giebt es für das Denken nirgends ein gleichgültiges Auseinandersein; überall ist Einheit, aufgehobener Gegensatz; erst mit dieser Gewißheit treten wir in die Sphäre des Erkennens. Ein quantitatives Uebergewicht ist nun offenbar undenkbar ohne einen qualitativen Unterschied. Denn das Eine soll über das Andre überwiegen, d. h. beide sind als unmittelbar verschiedene vorhanden, das Eine aber in einem größeren Quantum als das Andre. Sollen wir uns die Sache in dieser Weise denken, so reicht es offenbar nicht hin zu sagen: die Natur ist eine verminderte Ethik, sondern wir müssen nothwendig hinzufügen: und eine vermehrte Natur. Die Vereinigung des Idealen und Realen wäre nun aber hiernach noch nichts weiter als eine ganz äußerliche Composition. Jede Stufe der Wirklichkeit hätte ein bestimmtes Quantum des Idealen und Realen in sich, beide lägen aber äußerlich auseinander oder wären höchstens mechanisch gemischt; denn auch schon eine chemische Durchdringung zu behaupten, sind wir durch die bisher angewandten Kategorien gar nicht berechtigt. Daß sich jede Gestaltung des Wirklichen nicht als eine mechanische Composition, sondern als ein Ganzes für sich darstellt, würde dann auf die subjective Vorstellung zu schieben

sein, welche nicht scharfsinnig genug ist, die einzelnen Bestandtheile des Wirklichen als solche zu unterscheiden.

Um die schlechte Vorstellung der äußern Composition los zu werden, könnten wir vor Allem darauf aufmerksam machen, daß ja Ideales und Reales in ihrer quantitativen Verminderung nicht die Bestimmtheit behalten, nach welcher wir sie zunächst benennen. Das Ideale ist Selbstbewußtsein, Denken, Wollen; dies soll quantitativ abnehmen; dann ist es aber auch nicht mehr Wollen, sondern es wird zum Empfinden, zum organischen Gestalten u. Wir könnten also mit demselben Rechte, mit welchem wir von der Blüthe des Idealen ausgehen, auch von irgend einer niedern Stufe desselben an rechnen, und nach dieser alle andern benennen; ja wir könnten von der untersten Stufe ausgehen und würden dann durch Vermehrung dasselbe bekommen, als früher durch Verminderung. Oder auch: wir wählten einen ganz abstracten Ausdruck, etwa Kraft, und versetzten diese in einen quantitativen Proceß; die höchste Kraft wäre dann das geistige Denken und Wollen. Diese letzte Auskunft würde aber schwerlich viel helfen. Denn offenbar wäre für die Reihe des Realen, die ja in ihrem Ueberwiegen nichts weniger als kraftlos ist, der Ausdruck Kraft ebenso passend, und wir bekämen also anstatt des früheren Idealen und Realen nun eine Kraft des Idealen und Realen.

Hieran knüpft sich aber noch eine weitere Schwierigkeit an. Indem nämlich der Geist nicht in dieser seiner Bestimmtheit in der Natur enthalten sein soll, sondern von Stufe zu Stufe immer mehr aufhören Geist zu sein, so scheint schon eine einfache Verminderung des Geistes zur Natur hinzuführen, ohne daß wir nöthig hätten, noch eine andere Qualität anzunehmen, welche bei der Verminderung des Geistes immer mehr zum Uebergewicht käme; dann bedürfte also der Ausdruck: die Natur ist nur eine verminderte Ethik, nicht jenes Zusatzes, den wir ihm vorher geben mußten. Damit fiel also alles quantitative Ueberwiegen unmittelbar fort, und wir hätten nicht zwei sondern nur eine Qualität. Lassen wir aber beide Qualitäten bestehen und widersetzen uns der

hloßen Composition dadurch, daß wir das quantitative Verhältniß unmittelbar zur Qualität selbst schlagen, so büßen wir auch dadurch das quantitative Ueberwiegen ein. Auf der sogenannten niedrigsten Stufe des Denkens wäre dann gerade soviel Denken vorhanden, als der höchsten Stufe des Seins schon ihrer Qualität nach zukäme. Damit aber fielen alle Gestaltungen der Wirklichkeit als einfache Bestimmtheiten auseinander, ihr immanenter Gegensatz wäre ebenso wie ihre wesentliche Identität nur unsere Vorstellung, und unser Denken damit in den Anfang des Erkennens, in das empirische Aufnehmen der gegebenen Bestimmtheiten zurückgekehrt.

Es ist nur nöthig, den Begriff des quantitativen Ueberwiegens mit Bestimmtheit zu erfassen, um im Festhalten desselben den Abgrund des Wissens zu erkennen. Schleiermacher gewinnt daher auch nur dadurch einen concreten Gehalt, daß er mit dem quantitativen Ueberwiegen im Besonderen nicht vollkommen Ernst macht; indem dasselbe aber im Allgemeinen festgehalten wird, so schwebt jener concrete Inhalt immer in Gefahr sich in Abstractionen aufzulösen, und kann sich hiergegen nur durch die Unbestimmtheit und Vermischung mit der Vorstellung schützen. Die Anschauung alles Wirklichen als einer Reihe pflegt Schleiermacher nicht hervortreten zu lassen; vielmehr sucht er nach immer specielleren, sich immer mehr verzweigenden Gegensätzen. Indem hier das Allgemeine, welches in den Gegensatz zerlegt werden soll, diesem selbst vorangeht, nicht aus der Dialektik des Gegensatzes als ein Nothwendiges resultirt, so wird jeder Gegensatz, ähnlich wie der höchste zwischen dem Idealen und Realen, zunächst aus der Vorstellung des Ganzen entnommen. Ob es geglückt ist, den Gegensatz zu finden, welcher das Ganze wirklich in seine Elemente zerlegt, zeigt sich erst in der weiteren Operation. Hier tritt nun aber sogleich das quantitative Ueberwiegen ein, welches die Gegensätze trotz aller ihrer concreten Bestimmtheit, immer nur als qualitative erscheinen läßt, die Einheit selbst aber nur als eine seiende, und so bringt denn mit mehr oder weniger Entschiedenheit jene Consequenz durch,

welche wir vorher als die Auflösung des wirklichen Wissens kennen lernten.

Was endlich das Verhältniß des subjectiven Bewußtseins zum Absoluten betrifft, so ist das Wissen im Allgemeinen, als befangen in dem relativen Gegensatz, ebenso endlich wie die Erscheinungen der Natur. Die wesentlichen Formen des Denkens, Begriff und Urtheil, können unmöglich das Absolute erfassen, weil sie in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit der Sphäre des relativen Gegensatzes angehören; nur das Endliche, Bedingte, nicht das Unbedingte, über allen Gegensatz hinaus Liegende ist ihr Inhalt. Halten wir diese Endlichkeit des Denkens fest, so bringt sich unmittelbar die Frage auf: wie vermag denn dies endliche Denken zum Gedanken des Absoluten fortzugehen? Mag immerhin die absolute Identität kein Begriff, kein Urtheil sein, keine Kraft, keine Ursach, sondern mehr als dies, und in einer ganz anderen Region zu suchen — das Denken muß doch nothwendig auch in diese Region hinüber reichen, indem es die Endlichkeit seiner eigenen Formen durchschaut, ja auch die Grenzen des Begriffs und Urtheils als dem Absoluten nicht entsprechend verwirft. Dies Verwerfen der endlichen Formen geschieht unmöglich durch den Besitz derselben. Das Denken beweist vielmehr durch die That, daß es in diesen endlichen Formen nicht aufgeht. Ferner aber: steht nicht der Proceß des Denkens selbst an und für sich schon im Widerspruch mit den endlichen Formen des Begriffs und des Urtheils? Das Denken ist unendliche Reflexion über sich selbst, Selbstbewußtsein, Ich. Dieser Act des Sichbegrreifens wird ohne Weiteres vernichtet, wenn wir ihn in die Formen des Begriffs und Urtheils fassen, wie diese von Schleiermacher bestimmt werden. Das Sichselbstbegrreifen ist nicht ein bestimmter Begriff, eine bestimmte Allgemeinheit, die als besondere relativ auf eine andere bezogen und durch diese bedingt wäre; ist nicht ein bestimmter, wenn auch noch so hoher, Grad des Uebergewichts des Denkens über das Sein, sondern ist die absolute Vermittelung des Denkens in sich selbst, das absolute Sichsehen, die Selbstständigkeit, in

welcher der Geist nicht mehr nur unterschieden ist von der Natur, sondern sich selbst von dieser unterscheidet. Ebenso wenig also wie die absolute Indifferenz durch die endlichen Formen des Denkens gefaßt werden kann, ebenso wenig ist auch der Act des Denkens durch diese endlichen Formen zu begreifen. Und zwar aus dem entgegengesetzten Grunde. Die absolute Indifferenz widersezt sich aller endlichen Form durch ihre Unbestimmtheit und Formlosigkeit, der Proceß des Denkens dagegen durch seine unendliche Bestimmtheit und absolute Form. Das Ich, das Selbstbewußtsein ist so eine zweite Transcendenz, die mit demselben Rechte wie die absolute Einheit für unbegreiflich erklärt werden müßte. Was hier vom Acte des Denkens gesagt ist, gilt auch vom Wollen, ja von allen Stufen und Erscheinungen der geistigen Thätigkeit; denn der Geist ist wesentlich Ich. Wird das Wollen als eine relative Kraft oder als eine relative Ursach betrachtet, so wird es ohne Weiteres geleugnet; denn es wird damit das Erfassen seiner selbst, die unendliche Form der Subjectivität aufgehoben.

Wird nun von Schleiermacher einerseits die Schwierigkeit übersehen, welche unmittelbar darin liegt, daß das Denken seine eigenen endlichen Formen als endliche erkennt und an der Idee des Absoluten mißt, so wird doch anderseits festgehalten, daß das gedachte Absolute, eben darum weil es gedacht ist, nicht das reale sei. Das Absolute an und für sich ist die Einheit von Denken und Sein; wird diese Einheit gedacht, so hört sie damit unmittelbar auf, wirkliche Einheit zu sein; sie wird zum Gedanken und tritt somit wieder in die Sphäre des Gegensatzes. In seiner wahren Realität kann das Absolute nur gefaßt werden von derjenigen subjectiven Thätigkeit, welche in sich selbst die relativen Gegensätze verbindet und indifferentirt. Zu dem Denken wäre also vor Allem die organische Function hinzunehmen, um in dem höchsten Gegensatz alle Gegensätze zu umfassen. Da aber die organische Function sich immer nur auf Einzelnes bezieht, von Einzelnem, nicht von der Totalität des Existirenden in Bewegung gesetzt wird, so ist auf eine intellectuelle Anschauung des Absoluten zu resigniren. In-

nerhalb des Geistes selbst aber steht das Denken dem Wollen gegenüber. Die Einheit des Denkens und Wollens ist das Gefühl. Indem das Denken in das Wollen übergeht, muß es durch das Gefühl hindurch; dies ist als Uebergang des einen in das andere die Indifferenz zwischen beiden, das Verschwinden beider zur Einheit; und indem im Denken sowohl als im Wollen der Gegensatz von Subject und Object gesetzt ist, so ist die Negation des Denkens und Wollens auch die Negation dieses Gegensatzes von Subject und Object. Im Gefühl also wird der Gedanke des Absoluten vollzogen; denn in ihm verschwinden die wesentlichen Gegensätze, durch welche das Absolute verendlicht, weil zertheilt, differentiirt wird.

Wir werden das Gefühl als das Princip der Dogmatik später noch specieller zu untersuchen haben; für jetzt heben wir nur die Momente hervor, welche sich unmittelbar aus der vorigen Betrachtung ergeben. Schleiermacher selbst läßt, wie wir gesehen haben, das Gefühl nur theilweise dem transcendenten Grunde entsprechen. Das Gefühl nämlich ist wesentlich individuell. Es erfährt daher das Absolute nicht in seiner reinen transcendenten Allgemeinheit, sondern hat das Bewußtsein Gottes immer nur in Beziehung zu bestimmten irdischen Verhältnissen. «Jeden Act des Gefühls -- heißt es in der Ethik S. 139. -- vollzieht Jeder als einen solchen, den kein Anderer ebenso vollziehen kann, und durch das Gefühl spricht sich das Recht jedes Einzelwesens aus, ein für sich gesetztes zu sein. Denn im Gefühl am meisten ist die Geschiedenheit, und es liegt darin, daß, sofern es vollkommen ist, auch an derselben Stelle und unter denselben Umständen kein Anderer ebenso fühlen würde; wie in der Vollkommenheit des Gedankens das Entgegengesetzte liegt. Das Gefühl oder die Gemüthsbewegung ist immer veranlaßt durch eine Einwirkung in das Einzelne als solches; und wenn es daher auch das Allgemeinste zum Gegenstande hat, wie das unmittelbar religiöse Gefühl die Gottheit im Gegensatz gegen das Endliche, so wird doch auch dies Allgemeinste im Gefühl ein besonderes.» Diese Besonderheit der Individualität ist

es aber nicht allein, welche die Einheit mit dem transcendentalen Grunde stört; die wesentliche Trennung zwischen dem Fühlenden und der Indifferenz wird vielmehr gesetzt durch die unendliche Form der Subjectivität, ohne welche der Proceß des geistigen Fühlens undenkbar ist. Indem der Gehalt des religiösen Gefühls trotz dessen Individualität doch das Absolute sein soll, so ist damit schon die unendliche Allgemeinheit des Fühlenden gegeben; nur das Ich, das Selbstbewußtsein ist des religiösen Gefühls fähig, und im Acte des Fühlens ist zugleich das Erheben über jeden endlichen Gegensatz gefordert. In dieser unendlichen Allgemeinheit aber verschwindet das Ich nicht zum Sein, sondern es bleibt Gefühl, der Proceß des Zusammenschließens mit sich selbst, reines unendliches Selbstgefühl. Das Ich hat sich damit so wenig dem Absoluten unterworfen, sich ihm hingeeben, daß es vielmehr umgekehrt die Allgemeinheit der Indifferenz zum Momente seiner selbst gemacht hat. Wie die absolute Indifferenz das Gegentheil von dem ist was sie sein soll, so führt auch das religiöse Gefühl das Gegentheil von dem aus, was es bezweckte.

VI. System des Wissens. Ethik.

Den Principien der Dialektik gemäß giebt es nach Schleiermacher nothwendig nur zwei, dem höchsten Gegensatz zwischen dem Intellectuellen und Dinglichen entsprechende, Hauptwissenschaften, nämlich die Wissenschaft der Natur und der Vernunft. Alle besonderen Wissenschaften müssen diesen beiden Hauptwissenschaften untergeordnet werden. Diesem durch den Inhalt des Wissens bestimmten Gegensatz schließt sich ein anderer an, welcher sich auf die Form des Wissens bezieht, nämlich der Gegensatz zwischen speculativem und empirischem, oder beschaulichem und beachtendem Wissen. Jedes Sein und Wissen ist ein Zugleich des Allgemeinen und Besondern, der Kraft und der Erscheinung, des Denkens und Vorstellens, aber so daß in keinem wirklichen bestimmten Wissen ein reines Gleichgewicht von beidem gesetzt ist. Das Zugleich des Denkens und Vorstellens mit dem Uebergewicht des Allgemeinen oder des Denkens ist das speculative Wissen; mit dem Uebergewicht des Besondern oder des Vorstellens ist es das empirische Wissen. Im speculativen Wissen wird das Allgemeine betrachtet als hervorbringend das Besondere oder als Idee, also auch das Vorstellen als hervorgehend aus dem Denken; im empirischen Wissen wird das Besondere betrachtet als realisirend das Allgemeine, oder als Erscheinung, also auch das Denken hervorgehend aus dem Vorstellen. Die beiden Hauptwissenschaften zerfallen hiernach in ein zwiefaches Wissen, indem sowohl die Natur als die Vernunft auf beschauliche oder auf erfahrungsmäßige Weise gewußt werden kann. Der beschauliche Ausdruck des

endlichen Seins, sofern es Natur ist, oder das Erkennen des Wesens der Natur, ist die Physik oder Naturwissenschaft. Der beachtliche Ausdruck desselben Seins oder das Erkennen des Daseins der Natur, ist Naturkunde. Dagegen der erfahrungsmäßige Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, oder das Erkennen des Daseins der Vernunft, ist die Geschichtskunde; der beschauliche Ausdruck desselben Seins, oder das Erkennen des Wesens der Vernunft, ist die Ethik oder die Sittenlehre. Die höchste Einheit des Wissens, beide Gebiete des Seins in ihrem Ineinander ausdrückend, als vollkommene Durchbringung des Ethischen und Physischen und vollkommenes Zugleich des Beschaulichen und Erfahrungsmäßigen, ist die Idee der Weltweisheit. Diese ist also das volle Abbild der Gesammtheit des Seins, wie dieses selbst das unmittelbare Bild des höchsten Seins ist. Solange Ethik und Physik noch als gesonderte Wissenschaften bestehen, ist die Weltweisheit noch unvollendet; sie ist aber doch in beiden gegenwärtig als das Bestreben nach Durchbringung und nur durch dies Bestreben sind Ethik und Physik Wissenschaft. Wahrhaft philosophisch ist das ethische Wissen nur, insofern es zugleich physisch, und das physische Wissen nur, insofern es zugleich ethisch ist. Eben so ist alles Empirische unphilosophisch, wenn es nicht zugleich speculativ, und alles Speculative, wenn es nicht zugleich empirisch ist. Was aber nicht sowohl die Durchbringung ist von Ethischem und Physischem, Beschaulichem und Empirischem, als vielmehr keines von beiden, das ist die Dialektik, das gehaltlose Abbild des höchsten Wissens, welches nur Wahrheit hat, in wiefern es in den beiden andern ist. *)

Schleiermacher hat vor Allem der Ethik seine Aufmerksamkeit gewidmet. Schon 1803 erschienen die Grundlinien ei-

*) Siehe Entwurf der Sittenlehre herausgegeben von A. Schweizer. S. 32 ff. Nach der Dialektik (s. S. 309) soll dieser selbst die Mathematik beigeordnet werden. «Die Idee des Wissens unter der isolirten Form des Allgemeinen ist die Dialektik, unter der isolirten Form des Besonderen die Mathematik.»

ner Kritik der bisherigen Sittenlehre. Eine positive Entwicklung ethischer Begriffe gab Schleiermacher in mehreren Abhandlungen der Berliner Academie der Wissenschaften. Die wichtigsten von diesen sind die Abhandlung über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffs (1819), ferner über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs (1824) und zwei Abhandlungen über den Begriff des höchsten Gutes (1827 und 1830). Wie wir aus Schleiermachers Vorlesungen über Ethik sehen, die nach seinem Tode edirt sind, ist in den genannten Abhandlungen der wesentliche Gehalt der Ethik umfaßt, freilich in sehr gedrängter Kürze und an vielen Punkten nur andeutungsweise. Die Vorlesungen geben viel Material, welches jedoch in sehr wichtigen Parthien der wissenschaftlichen Bestimmtheit und Form durchaus entbehrt.

Die Ethik hat im Allgemeinen die Einheit des Geistes und der Natur zu betrachten, welche der Geist durch seine eigne Thätigkeit hervorbringt. Alles beschauliche Wissen nämlich ist nothwendig der Ausdruck eines Handelns, da es das Besondere aus dem Allgemeinen hervorgehen läßt; die Ethik also der Ausdruck des Handelns der Vernunft. Vorausgesetzt für dieses Handeln ist eine ursprüngliche Einheit der Vernunft und der Natur, und der Zweck desselben, eine Einheit hervorzubringen, welche ohne das Handeln des Geistes nicht wäre. Die Ethik ist also Ausdruck eines immer schon angefangenen und nie vollendeten Handelns der Vernunft auf die Natur oder einer der Stärke nach fortschreitenden, dem Umfange nach sich ausbreitenden Einigung beider, eines Naturwerdens der Vernunft. Es giebt also ein Einssein der Vernunft und Natur, welches in der Ethik nirgends ausgedrückt sondern immer vorausgesetzt wird, und ein anderes Einssein, welches ebenfalls nirgends ausgedrückt, sondern auf welches nur hingewiesen wird. Enden nämlich kann die Ethik nur mit dem Sezen der Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, in welcher Alles Natur geworden ist. Zwischen diesen beiden Punkten bewegt sich

die Sittenlehre. Das Sein also, welches den Gegenstand der Ethik ausmacht, ist ein Werden im Fortschreiten von dem ersten Punkte zu dem letzten, oder eine Reihe, worin jedes Glied besteht aus gewordener und nicht gewordener Einigung der Vernunft und Natur, in deren Exponenten zunimmt der das Gewordene, und abnimmt der das nicht Gewordene ausdrückende Coefficient.*)

Das in der Sittenlehre als ein Mannigfaltiges zu entwickelnde Einssein der Vernunft und Natur läßt sich im Besondern betrachten erstens als die Mannigfaltigkeit von Gütern, in wiefern Vernunft und Natur jedes Gegensätze in sich schließen, und es also viele zusammengehörige aber von einander gesonderte, für sich gesetzte und in Wechselwirkung von Kraft und Erscheinung sich erhaltende Arten giebt, wie sie theilweise eins sind. Zweitens als die Mannigfaltigkeit von Tugenden, in sofern es verschiedene Arten geben kann, wie die Vernunft als Kraft der Natur einwohnt. Alles endliche Sein speculativ angesehen ist Kraft, die Kraft der Vernunft in der Natur aber ist Tugend. Der Gegenstand der Tugendlehre ist unmittelbar nicht die Totalität der Vernunft gegenüber der Totalität der Natur, sondern die Vernunft in dem einzelnen Menschen. Drittens als Mannigfaltigkeit von Pflichten, sofern es verschiedene Verfahrungsarten giebt, wie die Thätigkeit der Vernunft zugleich eine bestimmte auf das Besondere gerichtete, und zugleich eine allgemeine, auf das Ganze gerichtete sein kann. Die Action der Vernunft, auf der einen Seite in der Beschränktheit des Einzelnen gesetzt, auf der andern über dieselbe erhaben; so daß darin das Handeln der ganzen mit der Natur geeinten Vernunft auf die Einigung sich darstellt, ist Pflicht.**)

— Jeder dieser drei Theile ist nach Schleiermacher in sich selbst zugleich Totalität, also die ganze Sittenlehre, aber in einer bestimmten Beziehung. « Die Güterlehre geht auf das reine Ineinander von Vernunft und Natur, die Tugendlehre und Pflichtenlehre auf den beziehungsweisen Gegensatz des Allgemeinen und

*) X. a. D. §. 75 ff.

**) X. a. D. §. 110 — 112.

Besonderen darin, indem die eine es als erzeugendes, die andere als erzeugt werdendes betrachtet. Also ist keine zufällig und keine entbehrlich. Keine zufällig, weil sie alle in der Art, wie der Gegensatz gebunden ist, gegründet sind, und keine andere so darin gegründet sein kann; keine entbehrlich, weil jede etwas hervorzieht, was die andere in den Hintergrund stellt, so daß nur im Bezogenwerden aller auf einander die Betrachtung vollendet ist. In der reinen Betrachtung der organischen Formen ist der Gegensatz von Kraft und Thätigkeit aufgehoben, in den andern beiden aber durch bestimmtes Herausheben des einen Gliedes gesetzt. *) Schleiermacher stellt diesen drei Theilen der Sittenlehre die organische, chemische und mechanische Naturwissenschaft gegenüber. Die Lehre vom höchsten Gut entspricht der Physik als Ausdruck des Systems der sich reproducirenden Formen, die Tugendlehre ihr als System der lebendigen Kräfte, die Pflichtenlehre ihr als System der ineinander greifenden Bewegungen. Die organische, chemische und mechanische Naturwissenschaft stehen also nicht im ausschließenden Gegensatze zu einander, sondern sind richtig verstanden nichts Anderes als jede eine anders vereinzelnde Entwicklung der Idee der Natur. In jeder dieser drei Formen ist also die ganze Natur enthalten. **)

Wollen wir Schleiermachers ethische Anschauung in ihrer spezifischen Bestimmtheit kennen lernen, so haben wir uns an den ersten Theil der Ethik zu wenden, an die Lehre vom höchsten Gut. Die dialektische Basis der ganzen Untersuchung bilden zwei Gegensätze. Der erste ist der Gegensatz zwischen organisirender und symbolisirender Vernunft. Handeln der Vernunft auf die Natur ist im Allgemeinen Gestaltung, und zwar ist diese Gestaltung eine fortschreitende, sich erweiternde. Ein Gestalten der Natur ist aber wieder nur möglich durch natürliche Kräfte, welche selbst schon vom Geiste durchdrungen sind. In diesem Handeln ist die Vernunft das allein ursprünglich Thätige, das Princip, die

*) X. a. D. §. 118.

**) X. a. D. §. 116.

pfänglichkeit, nicht bestimmt heraustritt, da ist thierische Verworrenheit, nicht menschliche Klarheit. Aber es sind überall beide Oester durch einander gebunden. Kein bestimmtes Bewußtsein, auch das freieste und am meisten aus dem Innern hervorgehende, wird ohne Reiz d. h. Einwirkung der noch nicht geeinigten Natur auf die geeinigte; sonst wäre diese symbolisirende Thätigkeit ein ursprüngliches Hineintraten der Vernunft in die Natur, welches undenkbar ist. Jede Affection des Menschen als Reiz gedacht ist unbestimmt und verworren; durch die Willkühr wird dieselbe Affection dem Einen zu diesem, dem Andern zu jenem bestimmten, das ganze Dasein umfassenden Bewußtsein.*)

Im ethischen Proceß ist offenbar jedes Organ zugleich Symbol, und auch umgekehrt jedes Symbol zugleich Organ. Organisirende und symbolisirende Thätigkeit sind also untrennbar und durch einander bedingt; keine ist begonnen und keine vollendet ohne die andere. Nur an den Endpunkten beider Thätigkeiten ist ihr Außereinander gesetzt. Das Symbol ist eine Einheit von Vernunft und Natur, insofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, das Organ dagegen eine solche Einheit, insofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gesetzt ist; jedes ist also beides auf ungleiche Weise. Organ ist die Natur als Durchgangspunkt für das Handeln der Vernunft. Symbol ist sie als ruhend mit und in der Vernunft. Daher weist auch die organisirende Thätigkeit mehr auf das hin, was für das sittliche Gebiet immer vorausgesetzt wird, dagegen die symbolisirende auf das, was in demselben nicht erreicht wird.

Ferner aber erhellt, daß die symbolisirende Thätigkeit nach innen wesentlich begrenzt ist durch die organisirende. Symbol kann nur das sein, was sich zur Vernunft als ihr Aeußeres verhält. Das schlechthin Innere des Menschen, auch als Ineinander von Vernunft und Natur (nicht etwa nur die abstrahirte bloße Vernunft) ist, eben weil es auf keine Weise ein äußerliches ist,

*) X. a. D. §. 126 ff. §. 151 ff.

sondern nur ein solches hat, auch nie selbst Symbol, sondern kann nur Symbole suchen oder hervorbringen. Nur inwiefern dies Innere getheilt ist, kann der Theil Symbol des Ganzen sein. Dieser Theil ist aber in speculativer Betrachtung eine einzelne Kraft, Function, die einzelnen Functionen des Lebens aber sind Organe; mit der Möglichkeit des Symbols ist also auch das Organ gesetzt. Dasjenige, was nach innen zu zuerst Symbol ist, ist es nur, weil und inwiefern es nicht das Innerste des Lebens selbst sondern dessen Organ ist. Von der andern Seite ist die organisirende Thätigkeit nach außen begrenzt durch die symbolisirende. Die Bewegungen der Weltkörper nämlich sind durch die Erkenntniß ihrer Beziehungen in das Bewußtsein aufgenommen, und somit für die Vernunft symbolisirt. Eben dadurch und nur dadurch sind sie auch zum Organ geworden, während sie sonst ganz außerhalb der sittlichen Thätigkeit liegen; Organ nämlich sind sie, indem sie als Maas für alle Bewegung gebraucht werden. — Da nun aber diese beiden Thätigkeiten in ihren Endpunkten sich als Größtes und Kleinstes bedingen, so muß in jedem wirklichen sittlichen Act eine Vereinigung von beiden gesetzt sein. Jedes auch ensternere Organ der Vernunft wird immer durch seine Bildung auch Symbol sein; und jedes wenn auch schon ganz abgesetzte Symbol wird Organ sein, insofern es dieselbe symbolisirende Thätigkeit im Andern producirt. Inwiefern also durch eine Thätigkeit ein Symbol würde, das kein Organ, oder ein Organ, das kein Symbol wäre, so wäre eine solche Thätigkeit entweder keine sittliche oder keine für sich zu setzende; sondern nur Theil einer andern. *)

In der Abhandlung über das höchste Gut stellt Schleiermacher diesen Gegensatz zwischen organisirender und symbolisirender Thätigkeit der Vernunft so dar: « Ist nun das lebendige Sein der Vernunft in der Organisation der schon immer vorausgesetzte Punkt, die Gesamtwirksamkeit der Vernunft aber in allem irdischen Sein der angestrebte, so ist auch alles, was von je-

*) X. a. D. §. 128 ff. §. 150. §. 155 ff.

nem ersten aus zu diesem letzten hingehet, das Werden des höchsten Guts. Ein solches Hinübergehen ist aber nur möglich unter der Voraussetzung lebendiger Beziehung zwischen der ursprünglich mit der Vernunft geeinigten Organisation und der übrigen Natur, als welches die physische Grundvoraussetzung für unseren Begriff ist und das Werden desselben ist nicht anders anzuschauen als durch diese Beziehungen. Wie nämlich anfangs der menschliche Leib ausschließlich mit der Vernunft geeinigt ist, alles andre aber nicht, so tritt dann allmählig dies und jenes von diesem letzten, mittelst jener Beziehungen an den Leib sich anschließend, in dieselbe Verbindung mit der Vernunft, die hierauf mit diesem gleichermaßen auf das übrige wirkt u. s. f. Indem nun die jedesmal schon geeinigte äußere Natur sich zu der noch nicht geeinigten verhält wie die ursprünglich geeinigte Organisation zu der Gesamtheit des irdischen Seins, für welche die Einigung mit der Vernunft angestrebt wird: so ist also jene durch ihre erfolgte Vereinigung auch für die Vernunft organisiert; und die Thätigkeit, welche dieses bewirkt, läßt sich nicht besser bezeichnen als durch den Ausdruck, die organisirende. In dieser Thätigkeit, wie sie von dem Vereinigtsein der Vernunft und der Organisation ausgeht, ist die Vernunft ebenso das bewegende Princip, als wenn sie es auch schon bei der ursprünglichen Bildung der Organisation selbst gewesen wäre; und die jedesmal schon angebildete Natur verhält sich gemeinschaftlich mit der ursprünglichen Organisation in dieser Thätigkeit so als Organ der Vernunft, als wäre auch die ursprüngliche Organisation eine solche durch die Vernunft als bewegendes Princip ihr angebildete Natur. Daher ist das Ende dieser Wirksamkeit, mithin die hieher gehörige Seite des höchsten Guts, nichts anderes, als das möglichste Organistirsein der gesammten irdischen Natur für die geistigen Functionen des Menschen. Wie aber die Vernunft nur in der Organisation gegeben ist, so ist sie auch in dem Gegensatz der Geschlechter und in der Gesamtheit der Einzelwesen auf einander folgender Generationen gegeben; mithin ist ein Gesamtwirken der Ver-

nunft nur möglich, insofern die in der einen Organisation eingeschlossene Vernunftthätigkeit auch vermag die in der anderen Organisation eingeschlossene und zwar als handelnde mit ihren Wirkungen zu erkennen und anzuerkennen. Die Möglichkeit, jene Seite des höchsten Gutes auch nur als werdendes zu realisiren, d. h. die Möglichkeit der organisirenden Aufgabe überhaupt, beruht also darauf, daß es Vernunftthätigkeit gebe, wodurch die Vernunft sich selbst erkennbar macht; sie kann das aber nur in einem anderen, mithin auch nur in dem irdischen Sein, in welches sie als menschliche Seele gesetzt ist. Nun ist aber ein gewöhnlicher Ausdruck für dasjenige worin ein anderes, zumal für das leibliche, worin ein geistiges erkannt werden kann, der, daß jenes ein Symbol für dieses sei. Wir werden daher unsere zweite Vernunftthätigkeit füglich durch den Namen der symbolisirenden bezeichnen können. Nun ist auch schon das Gattungsleben als solches nicht denkbar, wenn nicht die Vernunft der Eltern in Gestalt und Bewegung der Kinder sich selbst erkennt; und so auch kein Verhältniß gleichzeitiger, wenn sie sich nicht unter einander erkennen. Dieses also ist der Anfang des Werdens für diese Seite des höchsten Gutes; und das Ende wäre dieses, wenn die gesammte Vernunft sich manifestirte in der gesammten Natur, so daß alle Vernunft erkannt würde und alle irdische Natur in diese Kundmachung einginge. Nehmen wir nun aber beide Thätigkeiten zusammen, so können wir nicht dabei stehen bleiben, daß die organisirende nur bedingt sei durch die symbolisirende. Vielmehr ist nicht nur ebenso die symbolisirende bedingt durch die organisirende; denn die Vernunft muß sich erst in der ursprünglichen Organisation thätig zeigen, d. h. sie sich selbstthätig aneignen, ehe sie in ihr auch nur im mindesten erkannt wird; sondern sie organisirt auch nur zum Behuf dieser vollständigen Anerkennung ihrer selbst in allem ihr vorliegenden Sein. Daher, wenn wir die Frage aufwerfen wollen, ob es außer diesen beiden noch andere Vernunftthätigkeiten gebe, durch welche dem höchstem Gut Elemente zugeführt werden können oder nicht; und wir besännen uns nun darauf, was wohl noch zu verrichten übrig

wäre, oder was derjenige noch wünschen könnte, der ganz im Interesse der Vernunft lebt, wenn dies beides vollbracht wäre, daß die ganze Vernunft sich überall manifestirte, und daß alles ihr erreichbare ihr auch zum Organe diene: so würde, glaube ich, nichts gefunden werden können. Denn nehmen wir z. B. die höchste Entwicklung des Denkens in der Wissenschaft, so ist diese doch durch die Sprache vermittelt, und ist nur die höchste Manifestation der Vernunft in dieser, und die Hinwegräumung alles Vernunftwidrigen aus derselben. — Ja alles, was wir nach dieser Seite hin als größere Entwicklung ansehen, ist eigentlich doch immer nur Entwicklung der Manifestation der Vernunft in diesem Organ; und ist um so mehr nur so zu betrachten, als wir das Wissen an und für sich als überall Eines und sich selbst gleich voraussetzen. *)

Der zweite wesentliche Gegensatz, auf welchem der Begriff des höchsten Gutes beruht, ist der Gegensatz zwischen geistiger Allgemeinheit und Individualität. Je höher sich die Gattungsentität entwickelt, desto bestimmter und innerlicher wird auch der Unterschied der zu dieser Gattung gehörenden Individuen; je oberflächlicher und unsicherer dagegen die Identität der Gattung ist, desto mehr müssen wir den Unterschied der Individuen als einen äußerlichen, durch äußerliche Einwirkungen entstandenen betrachten. So gehört es denn wesentlich zur Vollkommenheit der menschlichen Gattung, daß die einzelnen Individuen in ihrer Identität zugleich innerlich verschieden und schlechthin eigenthümlich bestimmt sind. Jedes sittliche Sein muß also nothwendig diesen doppelten Charakter an sich tragen; es ist einmal ein identisches, allgemeines, indem alle handelnden Individuen durch ihre Vernunft identisch sind, aber es ist ebenso sehr auch ein in sich verschiedenes, wie die handelnden Individuen innerlich von einander verschieden sind. In jeder sittlichen Gestaltung muß immer beides gesetzt sein, Gemeinschaft und Scheidung der Individuen. Da nun aber Gemeinschaft und Scheidung einander ausschließen, und jede doch in jedem Sitt-

*) Schleiermachers philosophische und vermischte Schriften. Zweiter Band. S. 476 ff.

lichen gesetzt sein soll, so dürfen beide nur beziehungsweise entgegengesetzt sein, und nur dasjenige ist ein vollkommen für sich gesetztes Sittliche, wodurch Gemeinschaft gesetzt wird, die in anderer Hinsicht Scheidung, oder Scheidung, die in anderer Hinsicht Gemeinschaft ist. *)

Auch auf diesen Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Individualität ist das anzuwenden, was unmittelbar aus dem allgemeinen Begriffe des ethischen Processes für die organisirende und symbolisirende Vernunftthätigkeit gefolgert wurde. Wie nämlich kein erstes Hineintreten des Geistes in die Natur denkbar ist, also auch kein absolut erster Anfang des sittlichen Processes, so muß es auch eine ursprüngliche Gemeinschaft und Scheidung der geistigen Individuen geben, welche für den sittlichen Proceß vorausgesetzt ist, welche aber dennoch zugleich sittlich entstanden gefaßt werden kann. Das Eigenthümliche, als das schlechthin Geschiedene, ist in der menschlichen Natur ursprünglich geeinigt mittelst der Abstammung durch Erzeugung; und das Identische, als das schlechthin Verbundene, ist ursprünglich getrennt durch die klimatische Verschiedenheit der Menschen; d. h. durch die Verschiedenheit der Race und der Volksthümlichkeit. Die Erzeugung kommt uns freilich nicht anders vor als auf einem sittlichen Act beruhend, also als ein selbst sittlich Gewordenes. Allein auf der andern Seite können wir die Vorstellung eines ersten, also nicht auf dem Wege der Erzeugung gewordenen, Menschen niemals wirklich zu Stande bringen, und sind also genöthigt die Erzeugung bei jedem menschlichen Dasein vorauszusetzen. Und diesen Charakter behauptet sie auch in der Erfahrung, indem sie allerdings ein sittlicher Act ist, das Resultat desselben aber durchaus physisch bedingt erscheint, indem es von der Willkür völlig unabhängig ist, sich auch gewiß immer so erhalten wird. Ebenso die

*) Entwurf der Sittenlehre §. 130 ff. §. 157 ff.

Völkthümlichkeit bedingt zwar, sobald sie herausgetreten ist, jedes einzelne Dasein in ihrem Gebiet; allein wir sehen sie gleichfalls geschichtlich entstehen. Denn die meisten jetzt vorhandenen geschichtlichen Völker sind erst aus differenten Elementen geworden, und haben ihre Völkthümlichkeit allmählig gebildet. Jedoch kann auch dieses nie absichtlich gemacht werden, sondern ein solches Zusammenschmelzen differenter Elemente zu einem Volke erfolgt nur wo es physisch vorherbestimmt ist, und wohl immer nur in den Grenzen der Race. Es giebt also hier zwei Endpunkte, von denen man immer wieder zurückgestoßen wird, ohne auf einem verweilen zu können. Der eine ist das Bestreben, das ganze Menschengeschlecht auf Eine Familie zurückzuführen, und die Charaktere der Racen und Völker als etwas allmählig und zufällig Entstandenes anzusehen. Hier will man die allgemeine Einigung der Menschen auf ein natürliches Element anschließend begründen, und die untergeordneten Trennungen mehr auf das Sittliche zurückführen. Der andre Endpunkt ist das Bestreben, die Verschiedenheiten der Menschenracen schlechthin als ursprüngliche Charaktere darzustellen, die nicht könnten auf gemeinschaftliche Erzeugung zurückgeführt und aus spätern klimatischen Einflüssen erklärt werden. Hier will man die feststehenden Trennungen auf das natürliche Element überwiegend zurückführen, und dagegen die allgemeine Einigung ausschließend auf das sittliche.*)

Dieser Unterschied der Vernunftallgemeinheit und Individualität greift nun in den Gegensatz der organistrenden und symbolisirenden Thätigkeit ein, und aus dieser Durchdringung beider Gegensätze entsteht der Begriff des höchsten Guts. Das sittliche Sein ist also Organistirtsein und Symbolisirtsein der Vernunft mit gleichbleibender und differentiirender Ausprägung. Sowohl beide Gegensätze als auch die einzelnen Glieder derselben hängen unzertrennlich zusammen; eben darum um-

*) X. a. D. §. 192 ff. Zweite Abhandlung über das höchste Gut S. 480.

faßt im Grunde jedes einzelne Glied das ganze sittliche Sein. Allein alle Glieder müssen gleichmäßig hervorgehoben werden und zur Geltung kommen, soll das Sittliche nicht einseitig gefaßt sein. Nur dasjenige ist ein sittlich für sich sehbare Einzelne, d. h. ein Gut, worin alle diese Momente vereinigt sind. Eine Naturmasse also, welche unter der Form aller dieser Gegensätze mit der Vernunft geeinigt ist, ist ein Gut. Die Verschiedenheit der Güter ist daher nur zu suchen in der verschiedenen Art, wie diese Gegensätze gebunden, und der Verschiedenheit der Thätigkeiten, welche so gebunden sind. Diese begriffsmäßig verschiedenen Güter sind aber auch, da die Natur die wesentliche Art ihrer Existenz auch im Einssein mit der Vernunft nicht verlieren kann, in Raum und Zeit von einander getrennt. Trotz dem aber fallen sie nicht beziehungslos auseinander. Die Vernunft setzt also die Vereinzeling und hebt diese auch wieder zur Gemeinschaft aller einzelnen Güter auf, und eben in diesem Setzen und Aufheben besteht das Leben der Vernunft. Der organische Complex aller einzelnen Güter ist das höchste Gut; dieses ist also nicht als ein besonderes vorzustellen, als hervorragend vor allen anderen, sondern nur als diese lebendige Totalität. *)

Sittliches Gut und Person sind nach Schläiermacher im Wesentlichen identische Begriffe. Das Gesehtsein nämlich der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich organisirend und symbolisirend ist, zugleich Mittelpunkt einer eignen Sphäre und anknüpfend an Gemeinschaft, ist der Begriff der Person. Ein eigenthümliches Dasein ist ein qualitativ von anderen unterschiedenes, ein persönliches ist ein sich selbst von anderen unterscheidendes und andere neben sich setzendes, welches also eben deshalb auch innerlich unter-

*) Entwurf der Sittenlehre S. 133 ff.

schieden sein muß. Allen Gattungen und Arten der Thiere schreiben wir ein eigenthümliches Dasein zu, aber den einzelnen Exemplaren keine vollkommene Persönlichkeit, theils weil wir ihre einzelne Eigenthümlichkeit mehr für das Resultat äußerer Verhältnisse halten als eines innern Princip's, theils weil ihr Bewußtsein nicht zum bestimmten Gegensatz hindurchbricht, mittelst dessen allein sie sich selbst unterscheiden und andre neben sich setzen könnten. Die Begriffe Person und Persönlichkeit gehören also ganz dem Gebiete der Sittlichkeit an; sie bezeichnen die Weise, wie hier das Eine und Viele existirt. Je weniger ein Mensch oder ein Volk sich von andern unterscheidet, und je weniger es andre neben sich setzt und anerkennt, desto weniger ist es sittlich ausgebildet in seiner Persönlichkeit. Die Familie, das Volk ist ganz in demselben Sinne eine Person als der einzelne Mensch. Man pflegt jene wohl moralische Personen zu nennen; dies klingt so, als ob der einzelne Mensch ausschließend eine physische Person wäre; dies aber ist falsch. Denn auch er ist eine physische Person nur sofern er eine moralische ist, und auch jene sind moralische Personen nur sofern sie physische sind, nämlich bestimmt gemessene und beziehungsweise in sich abgeschlossene Naturganze. Man kann nur sagen, der Mensch sei das kleinste persönliche Ganze, das Volk das Größte; denn eine Race setzt schon sich selbst nicht als Einheit. Die menschliche Gattung aber ist deshalb nicht als Person anzusehen, weil sie nichts Gleiches hat, was sie neben sich setzen kann. Die Richtung aber vernünftige Wesen zu denken in andern Weltkörpern ist zugleich die nie vollendete Entwicklung der vollkommenen Persönlichkeit im menschlichen Geschlecht. *) Das Einzelwesen muß also, um wirklich Person zu sein, die Vernunft ganz d. h. in allen jenen Gegensätzen in sich haben. Dann ist das sittliche Einzelwesen auch Abbild des höchsten Guts, und selbst ein Gut, aber nur ein einzelnes und einseitig, weil in Geschlechtseinseitigkeit. Das erste wahre Abbild ist die Familie, weil sie

*) X. a. D. §. 193.

alle Gegensätze in sich aufhebt und relativ für sich ist d. h. im Complex des Volkszusammenhanges. Das Volk ist eine noch höhere Persönlichkeit; sein Verkehr und Gedankenaustausch mit andern ist fließend. Das höchste Gut selbst endlich ist das Zusammensein jener organischen Massen in immer auf bestimmte Weise sich durch Reproduktion der Gattung erneuernder Weise.*)

Der Betrachtung dieser besonderen Güter läßt Schleiermacher die Durchführung der einzelnen Gegensätze durch die verschiedenen Functionen vorangehen; hierdurch werden zunächst die wesentlichen Elemente jener Güter gefunden. Die weitere Gliederung dieser Untersuchung aber, wie sie Schleiermacher in der Ethik giebt, ist nach seiner eignen Behauptung durch die Wissenschaft nicht postulirt.**) Es lassen sich vielmehr verschiedene Anordnungen denken. Man kann mit diesem oder jenem Gegensatz, mit diesem oder jenem Gliede anfangen, kann hiermit ferner zuerst dieses oder jenes Glied eines zweiten Gegensatzes verbinden; auch kann man nach Belieben zuerst das eine Glied des Gegensatzes bis zu seiner Totalität verfolgen, oder diese Betrachtung durch das Nachholen des anderen Gliedes unterbrechen.

Als die erste vollkommene ethische Form faßt Schleiermacher die Familie. Sie bildet die Basis für alle weiteren ethischen Gestaltungen und mit ihr ist auch das Werden und der Keim aller höheren sittlichen Formen gesetzt. Als vollkommene ethische Form umfaßt die Familie die beiden Gegensätze in sich, die wir vorher kennen lernten, und somit alle Elemente des ethischen Processes; allein sie ist die erste ursprüngliche Weise ihres Zueinanderseins. In der Familie ist also kein Ueberwiegen einer einzelnen Function der Vernunft gesetzt, und eben dies Unmittelbare, Unaufgeschlossene macht ihren allgemeinen Charakter aus. Die für die Ehe vorausgesetzte natürliche Form ist die Geschlechtsdifferenz; diese wird in der Ehe geistig umgestaltet. «Die Einheit der Geschlechtsgemeinschaft mit ihrer Unauflöslichkeit zugleich gesetzt ist der wahre Be-

*) X. a. D. Anm.

**) X. a. D. §. 144.

griff der Ehe. *) Das Zusammenleben mehrerer Familien bildet den Uebergang in den Staat. Dieser entsteht wenn in diesem Zusammenleben der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen hervortritt.

Der Staat ist die zweite vollkommene ethische Form; und zwar im Allgemeinen diejenige, welche sich auf die identisch organisirende Thätigkeit bezieht. «Die Basis des Staates ist gemeinsame Eigenthümlichkeit; sein eigenthümliches Wesen auf dieser Basis hat der Staat allein in der identisch organisirenden Thätigkeit.» **) Die wesentlichen Elemente des Staates sind also vor Allem in der Entwicklung der organisirenden Vernunftthätigkeit zu suchen. Gehen wir auf diese zurück, so gewinnt Schleiermacher zunächst durch die Combination der organisirenden Thätigkeit mit der Bestimmung der Gemeinsamkeit den Begriff des Verkehrs. Dieser setzt also wesentlich voraus sowohl die Identität der zu bildenden Natur als die Identität der bildenden Subjecte; je vollkommener diese Identität ist, ein desto vollkommenerer Verkehr ist auch möglich. Denn dann kann eine organisirende Thätigkeit, welche von einem Einzelnen angefangen ist, als völlig dieselbe von einem Andern fortgesetzt werden; und ebenso, was von einem Einzelnen angeeignet ist, kann sich ein Anderer in demselben Sinne aneignen; eben dies aber ist der Begriff des Verkehrs. Sittlich wird dieser Verkehr aber nur, wenn er sich mit dem entgegengesetzten Momente verbindet, nämlich mit dem Erwerb und Eigenthum. Indem nämlich die Einzelwesen durch ihre Eigenthümlichkeit von einander verschieden sind, und damit auch ein verschiedenes Verhältniß zu der Natur haben, so ist auch ihre organisirende Thätigkeit eine eigenthümliche, unübertragbare; das von dieser eigenthümlichen Thätigkeit Gestaltete und Durchbrungene aber ist das Eigenthum. Erst wenn sich Verkehr und Erwerb gegenseitig bedingen, entsteht das Verhältniß des Rechts. Die Natur ferner muß allseitig gestaltet werden; dazu müssen aber auch alle Individuen sich mit

*) X. a. D. §. 259.

**) X. a. D. §. 270 ff.

einander verbinden, und indem sie verschieden organisirt sind, ist diese allgemeine Arbeit nur durch Theilung möglich. Alle diese Elemente erhalten erst im Staate ihre vollendete Form und Bestimmtheit. «Obwohl wir aber hiermit den Staat aus der Idee der Cultur construiren, so weisen wir doch dabei auf die factische Einheit der bildenden und erkennenden Function zurück. Eben die eigenthümliche Anschauung von der Cultur ist ja selbst ein Erkennen. Daher auch natürlicher Weise im Staate ebenso gut Sorge für das Erkennen als in der Academie Sorge für die Cultur; aber die Sorge für Zunahme und Verbreitung der Erkenntniß ist im Staate unter die Potenz der anderen Function gesetzt, nur von der Ausbildung der erkennenden Organe ausgehend.»*)

Eine fernere ethische Form ist die freie Geselligkeit; es ist die Form, in welcher alle Elemente des sittlichen Guts unter die Potenz der individuell organisirenden Thätigkeit gesetzt sind. Das Princip der freien Geselligkeit ist also die eigenthümliche Bildung der Einzelnen, in welcher die Individuen sich gegenseitig anerkennen und eine Gemeinschaft anknüpfen, welche sich von der Organisation des Staates frei macht. Freundschaft, Gastfreihait, Sitte sind Elemente dieser freien Geselligkeit. Die Freiheit vom Staat beweist diese Geselligkeit auch dadurch, daß sich Individuen, die verschiedenen Völkern und Staaten angehören, doch durch die Gleichheit ihrer Bildung geistig zusammensinden, daß sie einander leichter und sicherer verstehen, als Individuen desselben Staates, aber von verschiedenen Bildungssphären.**)

Dem Staate und der freien Geselligkeit stehen nun weiter die ethischen Formen gegenüber, in welchen die symbolisirende Thätigkeit das Princip bildet. Um diese Formen zu finden, ist die symbolisirende Thätigkeit zunächst in ihrer möglichsten Getrenntheit von der organisirenden aufzufassen. Hier erscheint dieselbe als die Thätigkeit des Erkennens, wie sie denn von Schleiermacher auch häufig geradezu Erkennen genannt wird. «Es muß bemerkt

*) A. a. D. §. 271 ff.

**) A. a. D. §. 283 ff.

werden, heißt es in der Abhandlung über das höchste Gut, daß die symbolisirende Thätigkeit ihre Beziehung nicht nur hat auf das räumliche Zertheilsein der Vernunft, sofern sie in den zugleichseynenden Einzelwesen eingeschlossen ist als deren Seele, sondern auch auf die zeitliche Zertheilung derselben. Denn das zeitliche Leben ist auch seinem geistigen Gehalt nach ein Aggregat von Momenten, die jeder für sich sein würden, wie der geistige Gehalt jedes Tages für sich ist, durch die dazwischen tretende Nacht realiter getrennt von dem vorigen und folgenden, wenn nicht jeder vorige immer wieder aufgenommen würde im folgenden. Dieses Zeitlichwerden und sich als zeitlich finden und wieder aufnehmen der Vernunft ist nun ihr Dasein als Bewußtsein. Das Bewußtsein daher in seiner ihm wesentlichen Zeitlichkeit ist das ursprüngliche Symbol der an sich unzeitlichen Vernunft; und die ursprüngliche Aufgabe für unsere Thätigkeit ist also die, daß die ganze Vernunft Bewußtsein werde, eine Aufgabe, die sich, wie in jedem Einzelwesen, so auch in dem Ganzen des menschlichen Geschlechts nur allmählig realisirt, indem, wenn auch jeder bewußte Moment in den folgenden wieder mit aufgenommen wird, doch der eigentliche Grund niemals zu Erschöpfen ist. Diese Seite der symbolisirenden Thätigkeit ist aber von der anderen, die sich der räumlichen Zertheilung zuwendet, nicht zu trennen; was dort das Bewußtsein ist, das ist hier der durch die Leiblichkeit vermittelte Ausdruck des innern oder die Mittheilung des Bewußtseins. Aber nicht einmal kommt diese als ein zweites zu dem Bewußtsein selbst als einem ersten hinzu, sondern ursprünglich schon ist beides eins; denn es giebt keine Form des Bewußtseins, die anders als mit ihrer Leiblichkeit zugleich hervortreten könnte. Der Gedanke wird erst als Sprechen, wenn auch nur als inneres und eben so innerlich vernommenes, wirklich, vorher ist er noch nicht Bewußtsein; und eben so ist mit jeder Empfindung schon das Differential einer mimischen, und mit jedem Affect das einer transitiven Bewegung verbunden. Hieraus erhellt zugleich von vorn herein, wie jeder Moment organisirender Thätigkeit zugleich ein Moment der symbolisirenden

wird. Denn jede That ist an sich selbst schon Ausdruck der ihr zum Grunde liegenden Willensbestimmung, mithin eines Bewußtseins. Aber eben so wird auch jeder Moment der symbolisirenden Thätigkeit eine organisirende; denn jedes wirklich gewordene Bewußtsein ist auch, insofern es immer wieder aufgenommen werden kann, ein Organ der Vernunft. Sind nun also gleich beide immer in einander, so betrachten wir doch mit Recht alle diejenigen Thätigkeiten als symbolisirende, die ursprünglich und hauptsächlich als sich entwickelndes Bewußtsein geworden sind. *)

Die symbolisirende Thätigkeit in der Form der Allgemeinheit ist das Wissen. Die in Allen gleiche Vernunft und die Allen identisch gegebene Außenwelt ist die Bedingung des Wissens; die Schranke dieser Bedingung ist auch die Schranke des Wissens. Das Wissen ist ein ethischer Act schon dadurch, daß in ihm die Einheit des Geistes und der Natur gesetzt wird. Es ist also sittliche Forderung, daß das Empfinden und Wahrnehmen zur Allgemeinheit des Denkens erhoben werde und daß von der anderen Seite das Denken in das sinnliche Wahrnehmen eingehe; denn nur die Verbindung beider ist wirkliches Wissen. Ferner aber hat sich das Erkennen, soll es sittlichen Werth haben, durch die Sprache zu manifestiren, und so zugleich organisirend zu verhalten. Ohne die Sprache ist die Identität Aller, die im Erkennen wesentlich liegt, nicht gesetzt; und kein Gedanke ist fertig, ehe er nicht zum Worte geworden. Der fertige Gedanke durchbricht auch die Schranken der Persönlichkeit und wird Gemeingut Aller. Wird diese Identität von Denken und Sprechen verletzt, so leidet das Wissen und die Sprache gleich sehr Schaden. **)

Die symbolisirende Thätigkeit in der Form der Individualität ist das Gefühl. Das Gefühl ist die Lebenseinheit der besonderen Individualität und jeder Act des Gefühls wird daher von Jedem in eigenthümlicher Weise vollzogen, ist unübertragbar. Es würde aber die Identität der Vernunft aufgehoben werden,

*) X. a. D. S. 486 ff.

**) X. a. D. §. 169 ff. §. 240 ff.

wenn dies Unübertragbare nicht zugleich ein Gemeinschaftliches und Mittheilbares werden könnte. Die wahre Sittlichkeit des Gefühls besteht hiernach zunächst darin, daß es sich nicht absolut sondern nur beziehungsweise dem Denken entgegensetzt. Das Gefühl muß also ebenfalls darge stellt werden, damit, wenn auch ein Uebertragen unmöglich ist, doch in Andern ein ähnliches Gefühl erregt werde. Die Weise dieser Gefühlsdarstellungen ist der Ton, nicht als Wort, sondern als Gesang, und die Geberde. Ein gänzlich getrenntsein dieser beiden Momente, Gefühl ohne Darstellung oder Darstellung ohne Gefühl, muß also als unsittlich betrachtet werden. Das Gefühl ist im Allgemeinen die Sphäre des Religiösen, die entsprechende äußere Darstellung der Gefühlsregtheit aber die Kunst. Somit sind also Religion und Kunst ebenso unzertrennlich wie die Sprache und das Wissen; die Kunst verhält sich zur Religion wie die Sprache zum Wissen. *)

Als die ethischen Formen, in welchen die symbolisirende Thätigkeit überwiegt, betrachtet hiernach Schleiermacher die nationale Gemeinschaft des Wissens und die Kirche. Wie die Sprache das Medium des Wissens ist, so hat die Gemeinschaftlichkeit des Wissens auch vor Allem an der Sprache ihre Schranke. Innerhalb der durch dieselbe Sprache bezeichneten Volksthümlichkeit aber gestaltet sich das Wissen zu einem ähnlichen ethischen Ganzen, wie die allgemeine organisirende Vernunftthätigkeit im Staate sich darstellte. Es bildet sich der Gegensatz zwischen den Gelehrten und dem Publicum, dem staatlichen Gegensatz zwischen Obrigkeit und Unterthanen entsprechend. Die Gelehrten treten in der Academie zur sittlichen Gemeinschaft zusammen; in der Universität werden durch Vorhaltung der Idee des Wissens diejenigen fortgebildet, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen; und an diese Hauptformen schließen sich eine Menge von kleineren, die theils von der Academie zum Publicum hinunter, theils von dieser zu jener hinaufsteigen, um entweder Ideen po-

*) X. a. D. §. 176 ff. S. 254 ff.

pularisirt in die gemeine Production einzuführen, oder Massen zu sammeln und für die wissenschaftliche Bearbeitung vorzubereiten. Das lebendige Ineinandergreifen aller dieser Formen bildet die sittliche Organisation des Erkennens.*)

Für die Bildung der Kirche sind von Natur gegeben «mehrere große Massen eigenthümlicher Schematismen des Gefühls.» «Das Wesen der Kirche besteht in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function unter dem Gegensatz von Klerus und Laien.» Indem in der Kirche Jeder sein religiöses Gefühl nicht allein als ein persönliches, sondern zugleich als ein gemeinsames hat, so strebt er seine Affectionen in die anderen Personen fortzupflanzen und wiederum ihre Affectionen mit darzustellen; alle Abstufungen des kirchlichen Gegensatzes sind nur verschiedene Sphären und Formen, in denen dieses geschieht. Indem alle Actionen des subjectiven Erkennens auf die Kunst zu reduciren sind, so ist die höchste Tendenz der Kirche die Bildung eines Kunstschazes, an welchem sich das Gefühl eines Jeden bildet, und in welchem Jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt, oder sich die Darstellungen Anderer aneignen kann, wenn seine darstellende Production mit seinem Gefühle nicht Schritt hält. Nothwendig müssen beide Kunstformen sich in der Kirche finden, sowohl die welche bleibende als die welche vergehende Werke erzeugen. Für die Darstellung unter den vergänglichen Formen aber muß ein Zusammentreten statt finden, um das gemeinsame Leben auszusprechen und zu nähren, weshalb sich an jede Kirche ein Cultus anbildet.**)

Wenn Schleiermacher die Wissenschaft der Ethik und den ganzen ethischen Proceß aus den Principien alles Seins und Wissens herleitet, so thut er hiermit nur der wesentlichen philosophischen Forderung Genüge, alles Wissen als systematische Totalität zu fassen. Mit vollkommenem Rechte behauptet er: Außer der Ableitung vom

*) X. a. D. §. 278 ff.

**) X. a. D. §. 287 ff.

höchsten Wissen betrachtet sind alle besonderen Wissenschaften nur ein Werk der Meinung. *) Allein je schärfer man auf diese speculative Begründung des ethischen Processes eingeht, je mehr man es sich versagt, sogleich zu den concreteren Darstellungen zu greifen, ohne in jedem Momente die Beziehung zu den Principien im Auge zu behalten, desto offener tritt auch die Unmöglichkeit hervor, einen wahrhaft ethischen Process aus den Principien der Schleiermacherschen Dialectik ausgehen zu lassen. Der abstracte in sich widersprechende Begriff der Indifferenz und das Festhalten des quantitativen Ueberwiegens brücht den ganzen ethischen Process nieder. Nur wenn ich es mit diesen Fundamentalbegriffen nicht genau nehme, wenn ich der Vorstellung supplirend und modificirend freien Spielraum gönne, ist es möglich, die wesentlich ethischen Begriffe vor der Verflüchtigung zu schützen, mit welcher die Indifferenz jeder Bestimmtheit droht.

Schon als beschauliche Wissenschaft soll die Ethik der Ausdruck eines Handelns sein; denn das beschauliche Wissen läßt das Besondere aus dem Allgemeinen hervorgehen. Sogleich durch diese Reflexion, mit welcher die Ethik beginnt, wird der ethische Process mit dem natürlichen wesentlich identificirt. Auch die Physik ist beschauliche Wissenschaft; sie drückt somit ebenfalls ein Handeln aus, aber ein Handeln der Natur, die Ethik dagegen ein Handeln der Vernunft. Der wesentliche Unterschied von Natur und Geist reducirt sich hiermit auf das Wort: Vernunft. Mehr als ein Wort, als eine ganz unbestimmte Vorstellung ist dies zunächst entschieden nicht.

Der Gehalt und Zweck des vernünftigen Handelns ist im Allgemeinen die Einheit des Geistes und der Natur. Auch für das Handeln des Dinglichen bietet sich zunächst keine andere Bestimmung als eben diese. Also auch die Natur wird in ihrem Handeln die Einheit ihrer selbst und des Geistigen zu setzen streben, und wir sind, um das Handeln des Vernünftigen und Dinglichen

*) X. a. D. §. 3.

zu unterscheiden, wieder an das quantitative Uebergewicht gewiesen. Ist der Geist in seinem Handeln ein Naturwerden vom Geiste aus, so ist die Natur in ihrem Handeln ein Geisigwerden von dem Dinglichen aus; das Handeln und sein Gehalt, die Einheit von Geist und Natur ist in beiden identisch, dort aber überwiegt das Vernünftige, hier das Dingliche.

Das vernünftige Handeln erhält aber noch eine nähere Bestimmung. Es soll nämlich eine Einheit von Natur und Geist setzen, die ohne dies Handeln nicht wäre; indem es aber kein ursprüngliches Hineintreten des Geistes in die Natur geben kann, so findet die Vernunft immer schon ein Zueinander von Geist und Natur vor. Wir erhalten so zwei Einheiten von Geist und Natur. Die eine entsteht erst durch den sittlichen Proceß, die andere liegt vor ihm und ist seine Voraussetzung. Allein diese vorausgesetzte Einheit soll auch wieder als durch einen ethischen Proceß entstanden gedacht werden können. Dieser Zusatz scheint freilich nothwendig, weil der Geist als wesentlich vernünftiges Handeln ohne sittlichen Proceß gar nicht sein kann. Jedes Zueinander von Natur und Geist muß also nothwendig auch als vernünftiges Handeln gefaßt werden können; denn sonst wäre der Geist überhaupt nicht darin. Zunächst scheint schon der Organismus ohne vernünftiges Handeln entstanden; allein er ist doch entschieden Darstellung des menschlichen Geistes, und wie könnte er dies sein, wenn er nicht durch die Vernunft organisiert wäre? Mit dem thierischen Organismus und weiter herab mit der Luft, der Erde, dem Wasser u. scheint nun das geistige Handeln gar nichts zu thun zu haben; allein dann würde diese ganze Sphäre der Natur auch nicht als ein Zueinander von Geist und Natur zu betrachten sein. Der menschliche Organismus ist aber zugleich die allseitige Beziehung zur Totalität der Natur, ihr harmonisches Zusammenfassen in sich, und somit ist denn das, was den menschlichen Körper organisiert, auch schon in der unorganischen und thierischen Natur gegenwärtig, und zwar handelnd, das Zueinander von Geist und Natur hervorbringend, wenn auch nicht in der Weise des Bewußtseins.

Offenbar ist das für das sittliche Handeln vorausgesetzte Ineinander von Geist und Natur der Inhalt der Physik. Denn die Natur ist nichts Anderes als eine nicht durch den sittlichen Proceß entstandene Einheit von Geist und Natur, also eine dingliche, natürliche Einheit. Von einer bloßen reinen Natur, die nicht in sich selbst zugleich das geistige Moment umfaßte, kann natürlich gar nicht die Rede sein. Ein durchaus ungenauer, nur der gewöhnlichen Vorstellung angepaßter Ausdruck ist es daher, wenn Schleiermacher sagt: Sittenlehre ist also das Gebiet, wo Geist und Freiheit seinen Ort hat (nämlich als thätig), Naturwissenschaft das, wo beide negirt sind. *) Entsprechender dagegen ist es, wenn Schleiermacher den ethischen Proceß als die Fortsetzung und zugleich als die Umkehrung des physischen betrachtet. «Inwiefern das ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur als ein Theil in dem Evolutionsproceß der Natur, nämlich als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen durch das Reale kann angesehen werden, ruht der sittliche Verlauf auf dem physischen, und ist dessen umkehrende Fortsetzung. Umkehrung ist es, weil die Gestaltung als physischer Proceß zwar vom geistigen her, aber nicht von der Vernunft und durch die Anlage des Bewußtseins zur Vernunft herangebildet, vom Eintritt der Vernunft an aber durch das Bewußtsein auf die Gestaltung gewirkt wird.» **) Eine Umkehrung in diesem Sinne finden wir genau genommen nicht bloß hier, sondern auf allen Stufen des Evolutionsprocesses; denn jede dieser Stufen entspringt aus dem Früheren, wird producirt, und verhält sich dann selbst gestaltend, geht aber auch für die ganze weitere Evolution nicht verloren, so daß wir von jedem Punkte an gerechnet das Ganze in zwei Theile zerlegen können. Dem Eintritt des Bewußtseins hierbei ein Vorrecht zuzugestehen, sind wir bei dem bloß quantitativen Ueberwiegen zwischen dem Idealen und Realen durchaus nicht berechtigt. Daß das Ideale durch das Reale hervorgebracht werde, ist ein sehr gewagter Ausdruck, den wir un-

*) Sittenlehre §. 36.

**) X. a. D. §. 123.

wöglich genau nehmen dürfen, soll sich nicht das Verhältniß zwischen dem Idealen und Realen in ganz anderer Weise bestimmen, als wie es früher festgestellt wurde. Physik und Ethik bilden so nach in Wahrheit Eine Reihe, und es steht uns frei, je nachdem wir von dem einen oder dem anderen Gliede des Gegensatzes ausgehen, die Ethik als eine Steigerung der Physik oder umgekehrt die Physik als eine Steigerung der Ethik zu betrachten. (s. vorher S. 172).

Von einem anderen Gesichtspunkte aus entwickelt Schleiermacher dies Verhältniß des Physischen zum Ethischen in der Abhandlung: über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz. Die wesentlichen Gedanken dieser Abhandlung sind folgende. Man stellt Naturgesetz und Sittengesetz einander gegenüber. Jedoch soll das Sittengesetz nicht in derselben Weise ein Gesetz sein wie das Naturgesetz, so daß dieses auf dem Gebiete der Natur eben so viel gelte als jenes auf dem Gebiete der practischen Vernunft; sondern das Naturgesetz soll eine allgemeine Aussage enthalten von etwas was in der Natur und durch sie wirklich erfolgt, das Sittengesetz dagegen nur eine Aussage über etwas, was im Gebiete der Vernunft und durch sie erfolgen soll. Dort also wäre das Gesetz eine Aussage über ein Sein, ohne daß im eigentlichen Sinne ein Sollen daran hinge, hier eine Aussage über ein Sollen, ohne daß demselben sofort ein Sein entspräche. Das Sollen des Sittengesetzes setzt eigentlich das Verhältniß eines gebietenden und gehorchenden Willens voraus. Sobald man diese Vorstellung auf dem sittlichen Gebiete nicht mehr festhält, und die menschliche Vernunft selbst als gesetzgebend betrachtet, so kann jenes Sollen nur das Bewußtsein ausdrücken, daß mein Wille ein allgemeiner Act der menschlichen Vernunft ist, unter deren anmuthenden Ansehen alle Einzelnen stehen. Das Sollen drückt also nur die Allgemeinheit der sittlichen Bestimmung aus, und insofern sind auch auf sittlichem Gebiet Gesetz und Sollen genau mit einander verbunden. Eine andre Frage aber ist es, ob auch alles Sittliche unter dieser Form ausgesprochen werden kann. Denn jeder Entschluß, der als

ein rein individueller entsteht, kommt nicht mit diesem Soll zum Bewußtsein, sondern als ein eigenthümlicher aber vernunftmäßiger Wille, und nur die zweite Frage, in wiefern einem solchen ohne Soll auftretenden, auf eine sogenanntes Erlaubtes gehenden Willen gefolgt werden darf, läßt sich wieder auf ein Gesetz zurückführen.

Wie steht es nun aber um jenes entgegengesetzte Verhältniß des Sittengesetzes und Naturgesetzes zum Sein? Allerdings hängt die Gültigkeit des Gesetzes nicht von der absoluten Vollständigkeit seiner Ausführung ab; allein wenn in keinem Menschen die geringsten Anstalten getroffen werden, dem Gesetz zu gehorchen, wenn das, was man die Achtung für das Gesetz nennt, gar nicht vorhanden wäre, so wäre auch das Sittengesetz kein Gesetz, sondern nur ein theoretischer Satz, von welchem man sagen könnte, er würde ein Gesetz sein, wenn es eine Anerkenntniß desselben gäbe. Die Achtung für das Gesetz constituirte also erst wirklich das Gesetz und ist die Wirklichkeit des Gesetzes. Beides, Gesetz und Achtung für dasselbe, ist also unzertrennlich. Das Sittengesetz existirt nicht etwa zuerst als Gedanke, und die Vernunft bringt erst später die Achtung dafür hervor; sondern es ist nur ein und dasselbe oder ein und derselbe transcendente Act, wodurch die Vernunft practisch wird, das heißt als Impuls besteht, und wodurch es ein Sittengesetz giebt. Kann man also wohl sagen, das Sittengesetz würde gelten, wenn auch nie etwas demselben gemäß geschähe? Wohl nur, wenn man bei der äußeren Vollbringung der Handlungen stehen bleibt; diese aber sind auf der einen Seite gar nicht Producte des Gesetzes oder des Willens allein, auf der anderen Seite ist aber doch immer, wenn nur irgend das Gesetz damit eingetreten ist, auch etwas in ihnen, was rein dem Gesetze gemäß geschieht. Denn wird überhaupt nur auf das Gesetz bezogen, so wird auch entweder dem Gesetze gemäß gewollt, oder das Gegentheil wird nur unter der Form des Unrechts gewollt, und auch das geschieht dann dem Gesetze gemäß. Wird aber dem Gesetze gemäß gewollt, so ist nothwendig auch in der erscheinenden Hand-

lung etwas, wodurch das Gesetz repräsentirt wird. Eben dieses ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ichs, und somit weit mehr ein Sein als die äußere That und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Bestimmung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende That, sie sei nun vollkommener oder unvollkommener, an der Sittlichkeit theilnimmt. Das Gesetz ist also nur Gesetz, insofern es auch ein Sein bestimmt, und nicht als ein bloßes Sollen, wie denn auch ein solches streng genommen gar nicht nachgewiesen werden kann.

Von der andern Seite ist nun aber auch das Naturgesetz nicht ohne ein Sollen zu denken. Freilich geschieht hier nicht eine Forderung an einen Willen, sondern an ein willenloses Sein; aber doch bleibt es zweifelhaft, ob dieser Forderung Genüge geschieht oder nicht, und es findet ein Nichtentsprechen der Erscheinung und des Gesetzes nicht weniger statt, als in der Sphäre des Sittlichen. Die Planeten stören sich gegenseitig in dem Gesetz ihrer Bewegung, und wenn wir auch alle diese Störungen wieder unter ein Gesetz bringen, so wird doch dieses Gesetz ebenfalls durch den Zusammenhang mit den anderen Sonnensystemen eine Störung erleiden, so daß wir ein Gesetz, das ein vollkommener Ausdruck des Seins wäre, erst gefunden haben würden, wenn wir das ganze Universum auf eine Formel bringen könnten. Ferner aber sind alle Gattungsbegriffe der verschiedenen Formen des individuellen Lebens wahre Naturgesetze. Denn sie sollen der Ausdruck sein für Alles, was eine bestimmte Lebensform an sich und in ihrer Differenz von anderen constituirt. Diese Gesetze bestimmen offenbar ein Sein, denn die sämtlichen Individuen dieser Art oder Gattung entstehen nach diesem Gesetz, und ihr ganzes Dasein in seiner allmählichen Entwicklung, Culmination und Entkräftigung verläuft nach demselben. Diesen Gesetzen hängt aber auch ein Sollen an. Denn das Vorkommen von Mißgeburten als Abweichungen des Bildungsprocesses, und das Vorkommen von Krankheiten als Abweichungen in dem Verlauf irgend einer Le-

bensfunction nehmen wir nicht auf in das Gesetz selbst, vielmehr verhalten sich diese Zustände zu dem Naturgesetz, in dessen Gebiet sie vorkommen, gerade wie das Unstille und Gesetzwidrige sich verhält zu dem Sittengesetz.

Das identische Verhalten des Naturgesetzes und Sittengesetzes bringt endlich folgende Betrachtung zur vollen Anschauung. Legen wir die elementarischen Kräfte und Prozesse und den Erdkörper in seiner durch die Scheidung des Starren und Flüssigen bedingten Ruhe zu Grunde, und können wir dann mit Recht sagen, mit der Vegetation trete ein neues Princip, nämlich die spezifische Belebung, in das Leben der Erde, ein Princip, welches in seiner Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheinend sich in seinem Umfange den chemischen Process sowohl als die mit der Bildung der Erde gegebene Gestalt unterordnet und Beides auf eine individuelle Weise firirt; und fragen wir dann weiter, worin denn das gegründet sei, was auf diesem Gebiet als Mißgeburt oder Krankheit angesehen werden muß, was hier freilich fast immer sehr einfach auf Mangel oder Ueberfluß, d. h. auf ein quantitatives Mißverhältniß zurückgeführt werden kann; so werden wir doch nur antworten können: Nicht in dem neuen Princip an und für sich; denn für dessen reine Wirksamkeit sei der Begriff der Vegetation der reine und vollständige Ausdruck; sondern in einem Mangel der Gewalt des neuen Principis über den chemischen Process und die mechanische Gestalt. An diesem Mangel aber scheine zugleich die zeitliche Beschränkung der vegetativen Einzuwirken zu hängen; wenn also diese vergänglich sein sollten, so mußte auch jener Mangel mit seinen außerordentlichen Folgen sein. Weitergehend werden wir dann sagen müssen, mit der Antimalisation trete abermal ein neues Princip, nämlich der spezifischen Belebung ein, welches sich in seiner ganzen Erstreckung, wenn gleich nicht überall in gleichem Maße, sowohl den vegetativen Process als auch das allgemeine Leben unterordnet, und ebenfalls in einer Mannigfaltigkeit von Formen und Abstufungen erscheint, welche nun auf dieselbe Weise Gesetze sind für die Natur. Die auf die-

sem Gebiet vorkommenden, weit complicirteren Abweichungen werden ebenfalls wieder gegründet sein in einem relativen Mangel an Gewalt dieses Princip's über den vegetativen Proceß sowohl als über das allgemeine Leben. Und können wir nun wohl noch umhin, der Steigerung die Krone aufzusetzen, indem wir sagen, mit dem intellectuellen Proceß trete nun abermals ein neues, denn wir brauchen nicht zu behaupten das letzte, Princip in das Leben der Erde, welches jedoch nicht in einer Mannigfaltigkeit von Gattungen und Arten, sondern nur in einer Mannigfaltigkeit von Einzelwesen einer Gattung erscheine, so daß eine Mannigfaltigkeit der Gattungen nicht gedacht werden kann, als nur in Verbindung mit der Mehrheit der Weltkörper. Wie aber der Geist nun hier erscheine in der Einen Menschengattung, so werde er sich auch in seinem Umfange nicht nur den Proceß der eigenthümlichen Befee- lung und Belebung, sondern auch das allgemeine Leben unterordnen und aneignen. Die Abweichungen werden auch hier wieder ihren Grund haben nicht in der Intelligenz selbst, sondern darin daß der Geist eintretend in das irdische Dasein ein Quantum werden muß, und als solches in einem oscillirenden Leben im Einzelnen unzureichend erscheint gegen die untergeordneten Functionen. — Hiermit entwickelt sich also das Sittengesetz durch eine Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen. Die Seinsbestimmung in demselben ist also von derselben Art, nur mit dem einzigen Unterschiede, daß erst mit dem Eintreten der Begei- stung das Einzelwesen ein freies wird, und nur das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiet das Sol- len sich an den Willen richtet. Naturwissenschaft und Sittenlehre werden daher auch, was wenigstens das Verhältniß des Gegen- standes zum Gesetz betrifft, keineswegs zwei verschiedene Formen haben müssen, sondern sie werden sich fügllich hineinbilden lassen in eine gemeinschaftliche. Es wird die Form der Sittenlehre die beste sein, in welcher die Intelligenz dargestellt wird als anrig- nend und bildend und sich so in einer eignen abgeschlossenen Schöp- fung offenbarend; ein Typus, welcher nirgend so deutlich als bei

der platonischen Construction zum Grunde liegt, aber nicht zu seiner vollkommenen Entfaltung geziehen ist. *)

Hiernach ist also der ethische Proceß eine Steigerung, eine Entwicklung des physischen. Wie aber jedes neue Princip in der Totalität des Wirklichen sich den vorangehenden gegenüber geltend machen muß, so muß auch der Geist mit den niederen Stufen des natürlichen Lebens kämpfen. Das Eingehen in diese Stufen, die Assimilation derselben ist also wesentlich zugleich Negation, Ueberwindung. Nur durch einen solchen Sieg führt der Geist sein Wesen durch, realisirt sich. Es erhellt hieraus, daß es schon ein ungenauer Ausdruck ist, wenn der wesentliche Gehalt des sittlichen Proceßes als Einheit des Geistes und der Natur bezeichnet wird. Der Unterschied, Gegensatz ist ebenso wesentlich. Im sittlichen Proceße macht sich der Geist los von seiner Einheit mit den ihm nicht gemäßen, sein Princip nicht ausdrückenden natürlichen Gestaltungen. Sein Naturwerden ist zugleich Production seiner selbst, Umgestaltung der gegebenen Natur. Natürlich hat der Geist auch in dieser Beziehung nichts Wesentliches voraus vor den übrigen Gestaltungen der Wirklichkeit. Jede Stufe, jede Einheit des Idealen und Realen hat sich von den früheren zu emancipiren, den Unterschied zu setzen. Mit der specifischen Bestimmtheit des Principis wird der ganze Lebensproceß ein anderer, somit die zu realisirende Einheit wie der in ihr enthaltene Gegensatz.

Vor Allem wichtig für den Begriff des sittlichen Proceßes ist es nun, bestimmter auf die Endpunkte zu achten, zwischen welchen nicht bloß er selbst sondern der Proceß der ganzen Wirklichkeit liegt. Einmal hat die Ethik ein Ineinander von Geist und Natur zur Voraussetzung, und dann weist sie auf eine Einheit hin, welche nie in dem ethischen Proceße selbst erreicht wird. Die erste Einheit war die Grenze der Ethik gegen die Physik, und diese konnte, dem Begriffe des quantitativen Ueberwiegens gemäß, immer weiter zurückgesteckt werden, so daß wir, um den sittlichen Proceß in sol-

*) Philosophische und vermischte Schriften. Zweiter Bb. S. 397 ff.

dem letzten Grunde zu erfassen, nothwendig auf den Anfang des physischen zurückgehen müssen. Die zweite Einheit dagegen, das nie zu realisirende Ziel des sittlichen Processes, fällt mit dem Ende des Processes der ganzen Wirklichkeit überhaupt zusammen. Die Ethik weist daher nicht auf eine nachfolgende Wissenschaft hin, in welcher die Erreichung jenes Zieles zu entwickeln wäre.

Die Bedeutung dieser beiden, außer der Wissenschaft des Wirklichen liegenden Einheiten scheint sehr einfach. Zunächst ist die Existenz des relativen Gegensatzes ohne Einheit überhaupt undenkbar. Unmöglich können Ideales und Reales einmal getrennt existirt haben, und dann erst das eine mit dem andern verbunden sein; alles Existirende ist vielmehr wesentlich irgend ein Ueberwiegen des einen über das andre. Können wir nun auch in der Physik auf die Einheit zurückgehen, in welcher relativ ein Minimum des Idealen und ein Maximum des Realen gesetzt ist, so weist doch auch diese Einheit über sich hinaus zu einer ursprünglichen Einheit hin, welche gar nicht in der Sphäre des relativen Gegensatzes liegt, sondern für alle bestimmte besondere Einheiten die Voraussetzung bildet. Werken wir nun in der Ethik auf eine Einheit zurückgewiesen, welche die Physik zur Anschauung bringt und der Ethik überliefert, so treibt uns ganz dieselbe Reflexion und derselbe Grund — daß es nämlich kein ursprüngliches Hineintreten des Geistes in die Natur geben kann — über dieses Ende der Physik zu ihrem Anfange und auch über diesen eben zu jener Einheit zurück, welche als wahrhaft ursprüngliche alle Einheiten begründet. Offenbar aber wäre diese Einheit das Absolute, die Indifferenz.

Ferner aber: so sehr auch der sittliche Proceß eine vollkommene Einheit von Geist und Natur anstrebt, so bleibt er doch nothwendig im Gebiete des endlichen Gegensatzes, d. h. er erreicht nicht jene vollkommene Einheit. Diese liegt vielmehr wesentlich jenseits der ganzen Sphäre, in welcher sich der sittliche Proceß bewegt; sie ist nicht eine besondere endliche, sondern die schlechthin allgemeine absolute Einheit. Hiermit wäre

ren also jene beiden Einheiten im Grunde ein und dieselbe. Dies folgt auch ganz nothwendig schon daraus, daß beide Einheiten über den relativen Gegensatz hinausliegen, in diesem unerreichtbar sein sollen; was heißt dies anders, als sie sind die schlechthin transcendente Einheit der absoluten Indifferenz? Sobald der ethische Proceß dieses Ziel erreicht, so hört der Unterschied der Vernunft von der Natur, des Allgemeinen von dem Besondern auf, und nothwendig fällt damit die Ethik sowohl mit der Physik als mit der Geschichtslehre zusammen. *) Oder vielmehr: alle diese besonderen Wissenschaften verschwinden mit einem Male eben darum weil sie zusammenfallen; denn die Getrenntheit bedingt ihre Existenz. Daß die Ethik in ihrer Vollendung Physik sei, wäre daher ein schiefer Ausdruck; denn er bezeichnet nicht das gleiche Verschwinden der Physik. Die Ethik soll durchaus nicht zu der Physik werden, welche vorher von ihr getrennt war, sondern die Physik trifft ein ganz gleiches Loos; sie wird in demselben Momente zur Ethik, in welchem diese zur Physik wird, und wir haben weder das Eine noch das Andre.

Die Richtigkeit dieser Auffassung scheint sich durch bestimmte Ausdrücke der Ethik als unzweifelhaft zu bestätigen. Die Ethik setzt eine Einheit von Vernunft und Natur voraus, «wie jeder Ausdruck eines endlichen Seins schon ein Dasein der Gegensätze voraussetzt;» sie weist auf eine Einheit hin, «wie jedes Sein und Wissen unter dem Gegensatz auf die Aufhebung des Gegensatzes hinweist,» «Die vorausgesetzte Einheit ist ein vor allem Handeln und abgesehen von demselben auf speculative Weise nur als Kraft gegebenes ursprüngliches Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur, von welchem alles Handeln der Natur ausgeht. Enden aber kann die Ethik nur mit dem Segen der Natur, welche ganz Vernunft, und einer Vernunft, in welcher Alles Natur geworden ist.» **) In diesem vollkommenen Einssein «wäre durch das vollkommene Gleichgewicht der Gegensatz gänzlich auf-

*) Sittenlehre §. 61. §. 100.

**) X. a. D. §. 82.

gehoben.» Von diesem vollkommeneren Gleichgewicht aber ist es bekannt, daß es als völliges Erheben über den Gegensatz das höchste Sein ist. *)

Andererseits könnte doch wieder der Zweifel entstehen, ob wir wirklich Schleiermachers Sinn getroffen haben; schon daraus, daß Schleiermacher nicht ausdrücklich jene beiden Einheiten als die eine und selbe Indifferenz bezeichnet, daß wir uns vielmehr selbst erst durch verschiedene Paragraphen hindurch diese Consequenz ziehen müssen. Schleiermacher begnügt sich damit, die Ethik in der Physik wurzeln zu lassen, verfolgt aber diesen Anfang der Ethik nicht bis zu seinem ursprünglichen Grunde hinaus, wo er mit dem Anfange der Physik zusammenfällt; allein auch die zweite Einheit, die Vollendung des sittlichen Processes, scheint meist noch etwas Anderes sein zu sollen, als die absolute Indifferenz. Sie wird nämlich beschrieben als eine Einheit, in welcher Natur und Vernunft zwar vollkommen vereinigt, aber doch nicht zur Indifferenz verschwunden sind. Sie ist als das widerstandlose Handeln der Vernunft das seelige Leben, während in der Ethik der Sieg noch nicht absolut errungen ist; in ihr sich daher immer nur natürliche Vernunft findet und gemischtes Leben. **) Das Ziel der Ethik ist «die Befriedigung der in Zeit und Raum ganzen irdischen Natur, welche nie als das Werk der menschlichen Vernunft gegeben wird.» ***) «Die Aufhebung (zwischen der der Vernunft ursprünglich geeinigten und der nie ganz mit ihr einwerdenden Natur) kann niemals vollendet gesetzt werden. der Ausdehnung nach, weil sie nirgend vollendet ist der Genauigkeit nach, indem auch an dem menschlichen Leibe selbst noch unorganisiertes und minder organisiertes übrig bleibt.» †)

Den Principien und der Anschauungsweise Schleiermachers durchaus entsprechend ist es, wenn wir zur Lösung dieser Schwierigkeit in Bezug auf den sittlichen Process einen ähnlichen Unter-

*) X. a. D. §. 79. §. 37. **) X. a. D. §. 89. ***) X. a. D. §. 100. †) X. a. D. §. 148.

schlech geltend machen, wie wir ihn in der Dialektik kennen lernten. Wie nämlich hier zwischen den Grenzen des Begriffs und Urtheils und dem wirklichen Absoluten unterschieden wurde, so sind auch die Grenzen des sittlichen Processes, oder vielmehr des physischen und sittlichen zusammengenommen mit der absoluten Indifferenz nicht schlechthin zu identifiziren. Denn diese Grenzen brüden nur das vom Endlichen selbst noch bedingte Unendliche aus; sie sind nur die Spitzen des relativen Gegensatzes, in welchen dieser ist und nicht ist zugleich. Das Absolute dagegen ist gar nicht in dieser Region des relativen Gegensatzes, also auch nicht an jenen Endpunkten, zu suchen, es ist schlechthin transcendent. Gehen wir daher von irgend einem Punkte des sittlichen Processes aus, und denken uns die hier angestrebte Einheit im fortwährenden Steigen, so erlangen wir durch diesen quantitativen Progreß doch nie das absolute Verschwinden des Gegensatzes, wir kommen nicht wahrhaft über ihn hinaus; vielmehr bleibt das wirklich Absolute von allen Punkten des sittlichen Processes gleich weit entfernt, weil es dem ganzen Prozesse transcendent ist. Wie Schleiermacher von den Begriffs- und Urtheilsgrenzen nachwies, daß sie endliche Auffassungen des Absoluten seien, so müssen wir nothwendig auch von jenem Ziel des sittlichen Processes behaupten, es sei nur eine subjective Vorstellung, ein Bild, welches widersprechend in sich selbst nicht zur Klarheit gebracht werden könne, ohne zu verschwinden, welches daher durchaus nicht als das wirkliche Ziel des ethischen Processes betrachtet werden dürfe. Wer diesem Ziele nachjagt, schlägt sich mit seinen eignen verworrenen Phantasien herum. Stellen wir an die angestrebte Einheit von Vernunft und Natur die Forderung, es solle in ihr das Unorganische und minder Organisirte des menschlichen Leibes fortfallen, sicherlich wird unser Mühen, dies heilige Leben zu erreichen, vergebens sein. Oder stellen wir alle möglichen Versuche an, etwa mit den Bewohnern des Jupiter in Gomer zu treten und dort hinüber zu organisiren, auch wenn uns diese Extension glückte, jene erste Forderung, die wir an den menschlichen Leib stellen, hält uns schon so entschieden von

dem Paradiſe ab, daß jede weitere Arbeit zu nichts führte. Wie ſollte ſie auch! Ein ſeliges Leben ohne wirklichen realen Proceß, ohne Widerſtand, ohne Kampf, in welchem das Anorganiſche in jedem Momente zu überwinden, zu begeiſtigen iſt, dieſe Einheit mit dem abgeſchwächten, mattloſen Unterſchied iſt ein gehaltloſes Bild der Phantaſie, eben nichts weiter als die eingeübete Grenze des ſittlichen Proceſſes, die Region, in welcher der ſittliche Proceß nicht iſt, das Abſolute aber auch nicht.

Der wahrhaft tranſcendentale Grund des ſittlichen Proceſſes, alſo ſein wirklicher Anfang und ſein wirkliches Ende, kann den Principien Schleiermachers gemäß nur die absolute, über allen Gegenſatz hinausliegende Einheit, die absolute Indifferenz ſein. Hiermit tritt nun aber die Hauptſchwierigkeit wieder hervor: Von der abſoluten Indifferenz kann der ſittliche Proceß weder ausgehen, noch irgend eine Richtung, ein Ziel erhalten, weder dialektiſch noch hiſtoriſch. So unmöglich es iſt, die absolute Indifferenz ohne die Sphäre des relativen Gegenſatzes zu denken, ſo nimmt doch, wie wir wiſſen, Schleiermacher eben dieſe Nothwendigkeit des Gegenſatzes nicht in den Begriff der Indifferenz ſelbſt auf. Das Abſolute bleibt vielmehr als ſchlecht-hin negationslos das tranſcendentale reine Sein. Der Gegenſatz, um deſſen Auflöſung es ſich im ſittlichen Proceſſe handelt, iſt der allgemeine Gegenſatz des Geiſtes und der Natur. Dieſer Gegenſatz wird zunächſt durch empiriſche Abſtraction gewonnen; er kann aber nur exiſtiren als relatives Uebergewicht der entgegengeſetzten Glieder, und eben dieſe relative Einheit des Idealen und Realen iſt der Proceß des Wirklichen, von dem der erſte Theil als phyſiſcher, der zweite als ſittlicher Proceß bezeichnet wird. Indem das Abſolute ohne allen immanenten Unterſchied gefaßt wird, iſt es weder der Grund des Unterſchiedes, noch der Grund der Einheit; der ganze Proceß des Wirklichen iſt vielmehr in ſich ſelbſt begründet, und ſieht ſo als eine concrete lebendige Einheit der abſtracten Indifferenz dualiſtiſch gegenüber. Wollten wir den Widerſpruch, der unmittelbar in dem Begriff der Indifferenz

liegt, einmal übersehen, so würden wir doch nothwendig sagen müssen: Die ganze Sphäre des relativen Gegensatzes, der ganze Proceß des Wirklichen ist in seinem Ursprunge unbegreiflich; und können wir seine factische Existenz nicht leugnen, so ist er wenigstens *per nefas* entstanden, er ist ein Werk der Sünde, des Teufels, ein Flecken in dem reinen Lichte des Absoluten. Auch wird das Absolute dahin trachten, die Welt der Gegensätze wieder zu Nichts verschwinden zu lassen. Die Einheit des quantitativen Ueberwiegens, das relative Binden reicht hier nicht aus; denn dies ist nur die *conditio sine qua non* für den Gegensatz, also ein Moment seiner eigenen Existenz. Nur das spurlose Verschwinden ist das wahrhafte Ziel der Welt, von welchem die Einheit von Vernunft und Natur, auf welche Schleiermacher den sittlichen Proceß hinweist, nur der schwache Abglanz ist. Freilich ist nicht zu hoffen, daß die Welt je in dem reinen Sein zu Nichts werde — so wenig wie jene Einheit von Vernunft und Natur erreicht werden soll — denn da das Absolute nicht die Macht hatte, das Werden der Welt zu hindern, wird es auch nicht vermögen, sie vergehen zu lassen. Der einzelne Mensch kann zwar wenig thun, um die Welt ihrem Ziele näher zu bringen; allein er kann sich doch abwenden von diesem Reiche der Sünde, er kann die Hände in den Schooß legen oder wie ein Jüdischer Heiliger sich halb zu Tode quälen, um die ganze Bestimmtheit seines Bewusstseins dem Absoluten aufzuopfern. Das wirkliche Handeln aber, das Ausführen von Zwecken überhaupt, das sich Abgeben mit der endlichen Welt ist das sichere Zeichen der irdischen Gesinnung und Gottvergeffenheit.

Schleiermacher ist fern von diesem mystischen Quietismus. Es ist vielmehr wesentlich für seine ganze Anschauung, daß er dem praktischen Leben seine volle Geltung zugesieht. Das Reich des relativen Gegensatzes hat also sein vollkommenes Recht. Der Mensch muß eingreifen in den sittlichen Proceß und sich alle Momente desselben zu eigen machen; er muß symbolisiren und organisiren, in allgemeiner und eigenthümlicher Weise; eben dadurch er-

langt er den Besitz des höchsten Guts. Das religiöse Gefühl, das gemüthliche Vertiefen in die Anschauung des Einen hat daneben auch seinen Werth; aber nur gleichen Werth, keinen höheren als die sittliche Praxis des Lebens. Diese Anerkennung der sittlichen Praxis hat aber bei Schleiermacher ihre Berechtigung nicht in dem Wesen des Absoluten — denn die reine Indifferenz verhält sich nur negativ dagegen — sondern stützt sich auf die abstracte Transcendenz des Absoluten, durch welche die Welt des relativen Gegensatzes vor der unbeschränkten entschiedenen Nichtigkeit gesichert wird. Dieser nichts weniger als speculative Dualismus ist es denn auch, durch welchen Schleiermacher noch vor einer anderen unverständigen Ansicht verwahrt wird, welche an die Anschauung der Indifferenz sich anknüpfen kann und angeknüpft hat. Schleiermacher träumt nicht von einer ursprünglichen sittlichen Vollkommenheit des Menschengeschlechts, von einem gottähnlichen Urzustande, der Gott weiß wie verloren gegangen und in welchen der historische Proceß die Menschheit wieder zurückzuschieben hat. So wenig wie die gefetzte Differenz zwischen Geist und Natur, die endliche Welt überhaupt schon ein Abfall von Gott ist, ebenso wenig ist die Steigerung dieses Gegensatzes, wie sie in der Klarheit des Selbstbewußtseins zur Erscheinung kommt, ein weiteres Entfernen von Gott. Die unmittelbare Einheit von Natur und Geist, der Instinct der Naturwüchsigkeit muß um so mehr scheinen der Indifferenz näher zu stehen, je mehr wir diese als solche in das Reich des Gegensatzes einführen, je mehr wir dagegen ihre Transcendenz festhalten, desto mehr Raum erhält das Gebiet des Gegensatzes, desto mehr Recht bekommt der Kampf des Lebens, und die Einheit von Geist und Natur, welche zugleich die größte Spannung zwischen beiden in sich schließt. Nur jenes unerreichbare Ziel des sittlichen Processes, wie es Schleiermacher beschreibt, hat wieder viel Aehnlichkeit mit dem verlorenen Paradies; allein je entschiedener seine Unerreichbarkeit festgehalten wird, desto weniger streben wir im Ernste danach, und der reale Kampf des sittlichen Processes, nicht das selige, sondern das zwischen Seligkeit und Unseligkeit ge-

mischte Leben, behält der Indifferenz zum Trotz sein Recht und seinen Werth.

Was wir hier im Allgemeinen über die Principien der Schleiermacherschen Ethik entwickelt, würde sich auch in der weiteren Betrachtung des Besonderen im Wesentlichen wiederholen und bestätigen. Wir heben nur die Hauptmomente hervor.

Was zunächst den Gegensatz zwischen organisirender und symbolisirender Vernunftthätigkeit betrifft, so ist dieser Gegensatz im Wesentlichen kein anderer als der zwischen Thun und Wissen. Setzen wir das Thun und Wissen in bestimmtere Beziehung zu dem eigenthümlichen Gehalte des sittlichen Processes, und drücken es in dieser Beziehung aus, so erscheint das Thun als ein Organisiren, das Wissen als ein Symbolisiren. In der Abhandlung über das höchste Gut beginnt Schleiermacher ausdrücklich mit dem Gegensatz von Wissen und Handeln und zeigt dann, wie dieser Gegensatz in den der organisirenden und symbolisirenden Vernunft aufgehe. *) Offenbar liegt aber in dem Organisiren und Symbolisiren nicht nothwendig ein geistiger Gehalt, vielmehr sind wir sogleich durch diese Bezeichnung wieder in die Oscillation des quantitativen Ueberwiegens versetzt, und der sittliche Proceß kann nun mit Leichtigkeit als eine bloße Steigerung des physischen dargestellt werden. Auch die wissenschaftliche Deduction bezieht sich nur auf die äußere Erscheinung und Vermittelung des sittlichen Processes. Daß nämlich die Vernunft sich organisirend und symbolisirend verhalten muß, wird aus der Einheit von Geist und Natur hergeleitet, welche der sittliche Proceß hervorzubringen strebt; dagegen bleibt die geistige Bestimmtheit des Organisirens und Symbolisirens zunächst ganz bei Seite liegen. Das Wort Vernunft erhält keine weitere Erklärung, und es ist so der Vorstellung überlassen, den specifisch geistigen Gehalt sich nach Kräften zu suppliren.

*) Ueb. d. h. G. S. 475. 479.

Diese geistige Bestimmtheit scheint durch den zweiten Gegensatz in den sittlichen Proceß einzutreten, nämlich durch den Gegensatz zwischen Allgemeinheit und Eigenthümlichkeit. Die Ethik faßt auch diesen Gegensatz sogleich in allgemeinem Sinne. In allen Sphären der Erscheinung kommt das Allgemeine nur als Besonderes zur Existenz, und jedes Besondere ist als wirkliches nicht bloß räumlich und zeitlich sondern auch begrifflich, d. h. in bestimmter Weise von allem anderen Besondern unterschieden. Wie die Gattungen der Thierwelt in verschiedene Arten zerfallen, wie jedes einzelne Exemplar wieder seine eigenthümliche Gestalt hat, so kommen auch die ethischen Formen nur in diesen Unterschieden des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen zur Existenz. Die Racen, Völker, Staaten, Familien, die einzelnen Individuen sind immer specifisch bestimmte, haben eine eigenthümliche Natur, die sogleich bei ihrem Ursprunge sich zu erkennen giebt, und welche, so scharf sie sich auch ausgeprägt, doch den Zusammenhang mit dem Allgemeinen nicht aufhebt. Wie ohne diese begrifflichen Unterschiede das Allgemeine eine identische ungegliederte Masse sein würde, so kann auch kein geistiges Leben gedeihen, wenn der unmittelbar gegebene Unterschied der Individuen als ein Werthloses, schlechthin Abzustreifendes angesehen wird. Der Mensch knüpft dann seine geistige Gestaltung nicht, wie es sein muß, an die gegebene vor sittliche Einheit mit der Natur an, sondern will allen Zusammenhang mit der Natur, als dem Geiste widersprechend, fortwerfen, gewinnt damit aber auch nur einen abstracten Rechtszustand, kein geistiges sittliches Leben.*)

Wenn nun in der Natur das Einzelne sich mehr äußerlich von dem anderen unterscheidet, so soll, wie wir früher sahen, im Menschen dieser Unterschied ein innerlicher werden. Der Mensch ist nicht bloß durch seine bestimmte Eigenthümlichkeit von anderen unterschieden, sondern er unterscheidet sich selbst von den anderen; und eben dadurch, daß er diesen Unterschied setzt, somit durch seine

*) Eittentl. §. 76. §. 130.

eigne Thätigkeit und mit Bewußtsein ein gemeinsames Leben hervorbringt, ist er Person. Daß die metaphysischen Prämissen der Indifferenz und des relativen Ueberwiegens schlechthin nicht ausreichen, den Begriff der geistigen Individualität mit logischer Schärfe zu erfassen, ist uns bekannt. Sogleich der Proceß des Erkennens, das Selbstbewußtsein enthält eine ganz andre Weise der Vermittelung zwischen dem Allgemeinen und Einzelnen, als sie von Schleiermacher als die einzig mögliche in allem Sittlichen geltend gemacht wird. Das Selbstbewußtsein ist keine relative Einheit des Allgemeinen und Einzelnen, keine Einheit, die in anderer Hinsicht Unterschied, und keine Unterscheidung, die in anderer Hinsicht Einheit wäre. Diese relative Beziehung giebt nie und nimmermehr den Act des Sichselbsterfassens. Denn in ihm ist der Einzelne als solcher für sich zugleich die unendliche Allgemeinheit; die Einheit liegt nicht an einer andern Stelle als der Unterschied. Indem aber der Einzelne für sich unendliche Allgemeinheit ist, so hat er auch allgemeinen Werth, und je mehr sich der Mensch dieser seiner Unendlichkeit bewußt wird, desto mehr werden auch die allgemeinen sittlichen Gestaltungen, die er aus sich producirt, das Recht des Einzelnen in sich fassen und zur objectiven Anerkennung bringen. Allein mit diesem Werthe der Einzelheit ist noch immer kein Recht gewonnen für die unmittelbare Bestimmtheit der Individualität, wenn diese auch mit der Existenz der Subjecte sich immer verbunden zeigt. Alle Subjecte sind darth wieder identisch, daß sie als Ich zugleich Einzelne sind; jeder ist Dieser und kein Anderer. Zugleich ist aber auch jeder Einzelne unmittelbar concret bestimmt, er hat sogleich durch die Natur eine besondere Dualität, die ihn bestimmt von Anderen unterscheidet. Wollen wir eben dieser individuellen Eigenthümlichkeit zu einem sittlichen Rechte verhelfen, so reicht es natürlich nicht aus, bloß darauf hinzuweisen, daß jeder Mensch schon von Natur diese ganz absonderliche Dualität an sich habe; denn in diesem Haben von Natur liegt noch kein sittlicher Werth. Gegen dies bloße Berufen auf eine angeborene Besonderheit hat vielmehr die kritische Phi-

Philosophie vollkommen Recht, wenn sie das Wesen des Einzelnen als Ich faßt und demgemäß von allen Einzelnen dasselbe verlangt, die Erhebung zum Ich, zur Allgemeinheit des Selbstbewußtseins, der Pflicht. Erst wenn diese Allgemeinheit des Geistes zur concreten Sittlichkeit entwickelt wird, kann über das Recht und über die Bedeutung der besondern Individualität entschieden werden. Abgesehen von der unmittelbaren Form des sittlichen Lebens, der Familie, in welcher vorzugsweise die Empfindung ein Recht hat sich geltend zu machen, so wird gewöhnlich übersehen, daß in jedem Handeln, auch vom allgemeinsten Gehalt, das handelnde Subject sich zugleich als Einzelnes verhält und somit als Gefühl, Empfindung im Handeln gegenwärtig ist. Der Einzelne hat zugleich den Genuß seiner That. Gerade dann, wenn ich mich ganz in die Allgemeinheit der Sache vertiefe, wenn ich mich den Interessen hingebe, die für die Zeit von principieller allgemeiner Bedeutung sind, wenn ich eben diesen allgemeinen Gehalt producire, so habe ich gerade in dieser Produktion die tiefste individuelle Befriedigung. Meine Thaten sind meine eigene Objectivität, die reale Wirklichkeit meiner selbst; nur das an mir, was in sie eingeht, was zur That wird, gewinnt in mir selbst reale Individualität. Die Besonderheit dagegen, die ich zurückbehalte, die ich als ein ganz Apatres in mir verschließe, bleibt gehaltlose Selbstempfindung. In der Allgemeinheit der That geht also die Besonderheit des Individuums nicht verloren. Der ganze sittliche und historische Proceß mit seinen allgemeinen Formen und Gesetzen ist nicht vor dem Thun der Einzelnen da, sondern ist der Proceß der Vergeistigung und des Thuns selbst. Die Sittlichkeit wird aber ferner ununterbrochen producirt, ist fortwährend und an allen Punkten in der Entwicklung begriffen. In diesem Gestaltungsproceß kann ich die Besonderheit meiner Individualität mit aller Energie geltend machen; denn die wahre Verwirklichung dieser Besonderheit ist die Form der That selbst, welche gerade dann, wenn sie von der allgemeinsten Bedeutung von Allen ergriffen und als Ausdruck des allgemeinen Bewußtseins anerkannt wird, am entschiedensten von

dem Werthe und der Intenſität meiner Befonderheit Zeugniß giebt. Meine Befonderheit iſt eben dies allgemeine Eingreifen in den ſittlichen Proceß; je allgemeiner meine That iſt, deſto einziger, un- nachahmlicher, unwiederholbarer iſt ſie. Auch iſt es nicht nöthig, König, Staatsmann, Feldherr zu ſein, um in dieſer allgemeinen Weiſe ſeine Individualität geltend zu machen; in allen Regionen der Sittlichkeit, bis zu den niedrigſten Sphären herab, iſt die Möglichkeit geſetzt, die allgemeinen geiſtigen Formen zu entwickeln und fortzubilden, und ſo die Energie ſeiner Individualität zu be- thätigen, ohne ſich vom allgemeinen ſittlichen Proceſſe des Geiſtes ſelbſtſüchtig zu iſoliren. Die Entwicklung aber iſt die Freiheit, und ſo iſt die Freiheit der einzige Schutz der Individualität. Wird die Entwicklung gehemmt, ſo erſchlafft mit dem allgemeinen Leben auch das beſondere; das Thun wird zum Mechanismus und die Theilnahme am Allgemeinen gewährt dem Individuum ebenſo wenig Befriedigung als das iſolirte Geltendmachen ſeiner Individualität.

Die Entwicklung, welche Schleiermacher in der Ethik dem Gegenſatze der Allgemeinheit und Eigenthümlichkeit giebt, iſt ſeinen metaphyſiſchen Principien entſprechend. Wie der relative Gegenſatz überhaupt nur ſein kann als ein Ueberwiegen des einen Ortes über das andre, ſo iſt auch an der Allgemeinheit die Eigenthümlichkeit und umgekehrt an dieſer jene zu ſetzen. Hierdurch erhalten wir zwei ſittliche Formen, die eine mit überwiegender Allgemeinheit, die andere mit überwiegender Individualität; jede hat aber auch das Moment der anderen in ſich und der Gegenſatz iſt ſo nach beiden Seiten hin ausgeglichen. Die Einſeitigkeit der Monologen ſo wie der Reden über Religion ſcheint hiermit glücklich überwunden. Wenn hier alle Gemeinſchaft nur aus dem Princip der Eigenthümlichkeit hervorgehen, dieſe ausbilden und pflegen ſollte, ſo treten in der Ethik den Formen der Religion und der freien Geſelligkeit der Staat und die Wiſſenſchaft als gleichberechtigt gegenüber. Die Ausgleichung jedoch, welche durch das relative Ueberwiegen gewonnen wird, iſt weſentlich eine halbe und

schwächliche; so auch hier. So wenig nämlich die Glieder des Eigensatzes bei einem quantitativen Ueberwiegen durch eigne Energie sich als Principien setzen, eben so wenig setzen sie selbst ihre Einheit und erkennen sich gegenseitig an, sondern die ganze Dialektik, der Unterschied wie die Einheit, fällt in das betrachtende Subject, welches die entgegengesetzten Elemente durch einander beschränkt und ausgleicht. Hat ein Element einmal ein Uebergewicht gewonnen, so muß es seiner wesentlichen Natur nach darnach streben, das andere Element immer mehr und mehr herabzudrücken. Dies Streben muß ihm auch nothwendig gelingen, wenn wir nicht zugreifen, um Ordnung und Gleichgewicht aufrecht zu halten. Welche Macht hier das Subject sich zuschreibt, wie sehr es im Belieben desselben steht, bald diesem bald jenem der entgegengesetzten Elemente zu Hülfe zu kommen und so ein Uebergewicht zu ertheilen, das es durch eigne Kraft sicherlich nicht erlangt hätte, sehen wir vor Allem aus der früher mitgetheilten Einleitung zur Dialektik, in welcher, obwohl es sich hier um die Wissenschaft handelt, doch das Element der Individualität so überwiegend hervorgehoben wird, daß man mitten in die religiöse oder gesellige Sphäre versetzt zu sein glaubt. Daß aber die sich relativ entgegengesetzten Gestaltungen der Sittlichkeit selbst sich gegenseitig anerkennen, ist weder an der einen noch an der andern Form als nothwendig nachgewiesen und in den Begriff dieser Formen als wesentliches Moment ihrer selbst aufgenommen; an und für sich also beharren sie im Widerspruch, und nur das Individuum ist so gemäßigt in sich, hat die Extreme so in sich bewältigt, daß es jedem Elemente seines geistigen Lebens einen gleichen Werth zuertheilt. Dem Principe nach droht fortwährend die freie Geselligkeit den Staat, die Kirche die Academie und Universität in sich zu absorbiren, oder auch umgekehrt, der Staat und die Academie wollen von keiner sittlichen Form etwas wissen, die sich auf das Recht der Eigenthümlichkeit stützt.

Hieran knüpft sich unmittelbar ein weiterer Mangel an. Die geistige Eigenthümlichkeit wird zwar ausdrücklich von der natürli-

chen, als Persönlichkeit, unterschieden. Allein wie schon die metaphysischen Principien das Begreifen des Selbstbewußtseins unmöglich machten, so wird denn auch der Unterschied der natürlichen und geistigen Eigenthümlichkeit durchaus nicht durch alle Momente des sittlichen Processes hindurch festgehalten und durchgeführt. Ueberall soll die geistige Eigenthümlichkeit zu ihrem Rechte kommen. Allein sie kommt dies nur dann, wenn alle ihr zugehörigen Elemente der Sittlichkeit ausdrücklich als geistige, persönliche gesetzt sind, wenn sie aus dem geistigen Sichselbstunterscheiden deducirt werden. Eine ähnliche Forderung müßten wir auch an die Momente der Sittlichkeit stellen, welche dem entgegengesetzten Gliede der Allgemeinheit angehören sollen. Allein beide Elemente, die Allgemeinheit so sehr wie die Eigenthümlichkeit, sind in demselben Schwanken begriffen und oscilliren von geistiger Wirklichkeit bis zur unmittelbaren natürlichen Individualität und Gemeinschaft herab. Es ist dieser Formalismus wesentlich in den Principien begründet. Weder der Gegensatz des Symbolisirens und Organisirens noch der Gegensatz der Allgemeinheit und Eigenthümlichkeit hat an und für sich geistige Bestimmtheit und geistigen Gehalt. Ich kann aber beide Gegensätze so wenden, daß sie das selbstbewußte Wissen und Handeln ausdrücken. Die Möglichkeit dieser Wendung steht bei der Combination jener Gegensätze immer im Hintergrunde, und das betrachtende Subject muß die Vorstellung des Geistes immer zur rechten Zeit einfließen lassen, soll nicht der ganze sittliche Proceß zu einem natürlichen sich begrabiren.

Das philosophische System Schleiermachers ist in seinen wesentlichen Grundzügen offenbar dem Schelling'schen am nächsten verwandt. *) Jedoch ist auch der wesentliche Unterschied

*) Zwergen theilt in seiner Einleitung zur Ethik Schleiermachers (S. XCVII) die Notiz mit, daß Schleiermacher bei Eröffnung der Vorlesungen über Dialektik die Einleitung zu Steffens Grundzügen der philosophischen Naturwissenschaft als diejenige Darstellung des höchsten Wissens bezeichnet habe, mit der er am meisten einverstanden sei.

Spielermachers von Schelling nicht leicht zu übersehen. In der Darstellung seines Systems, welche Schelling in der Zeitschrift für speculative Physik 1801 gab, faßt er am entschiedensten das Absolute als indifferente Einheit von Subject und Object und allen Unterschied als ein quantitatives Ueberwiegen. Von diesen an sich einseitigen Fundamentalbestimmungen, welche natürlich für den ganzen weiteren Gehalt der Erkenntnis nicht minder als für die Form und Methode des Wissens von der durchgreifendsten Bedeutung sind, hat sich Schelling auch in der Abhandlung über die Freiheit nicht vollkommen losgemacht. Allein die vielen Umgestaltungen und wiederholten Darstellungen seiner Principien, die verschiedenen Formen, in welchen sich Schelling umherwirft, immer von Neuem wieder anfängt, aber immer wieder mit dem Versprechen endigt, nächstens ein in sich abgeschlossenes Ganze mitzutheilen, dieser ganze Proceß des immer sich erneuernden Suchens hat unverkennbar die Tendenz zu seinem wesentlichen Grunde, über die Abstraction der Indifferenz hinauszukommen und das Absolute als Proceß, als unendliche Vermittelung in sich zu fassen. Die Indifferenz ist nicht das, was sie sein soll, sie löst nicht den Dualismus, die Widersprüche, welche sie lösen soll; der Begriff der Indifferenz treibt daher nothwendig über sich hinaus, und eben darin zeigt Schelling seine speculative Energie, daß er immer wieder auf die Principien, auf den Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen, der Einheit mit dem Unterschiede, der Idealität mit der Realität u. s. w. zurückkommt, um sich von diesen allgemeinen Principien aus einen Zugang zu der Erkenntnis des Wirklichen zu eröffnen. Je concreter sich der Begriff des Absoluten gestaltet, desto concreter wird auch der Begriff des Endlichen, desto lebendiger der Zusammenhang zwischen den verschiedenen Formen und Potenzen des Wirklichen; jeder Proceß im Absoluten theilt sich allem Endlichen mit und befreit dies nach dem Maasse seiner eignen Lebendigkeit von der Starrheit, in welcher die Indifferenz die endliche Erscheinung gefangen hält. Es ist freilich ein sehr mühsames Geschäft, in den verschiedenen Formen der Schelling'schen Philo-

sophie dem sich in allerlei Bildern und Phantasien versteckenden Fortschritte nachzuspüren; allein ohne sich diese Aufgabe zu stellen, wäre eine specielle Betrachtung der Schellingschen Philosophie entchieden ohne wesentliches Interesse.

Schleiermacher hält dagegen ohne Schwanken den Begriff der absoluten indifferenten Einheit fest und verwahrt denselben nachdrücklich vor jedem Proceß. Das Absolute ist als der wesentliche Grund des Wissens und des Wollens allem Werden und aller Bewegung schlechthin transscendent, die reine in sich proceßlose Gleichheit mit sich, und jede Vorstellung eines inneren Gegenstandes und irgend welchen Processes zieht das Absolute in das Gebiet der endlichen Erscheinung herab. Hiermit sind gerade die Fragen, welche in der Schellingschen Philosophie als die wichtigsten gelten und immer von Neuem wieder behandelt werden, mit wenigen einfachen Kategorien abgefertigt, und alles Erkennen wird vom Absoluten auf die Welt hingewiesen, als seiner eigentlichen wesentlichen Sphäre, in welcher — natürlich nicht ohne das Bewußtsein des transcendenten Grundes — unbekannte Länder zu entdecken und ein wirklich positiver Inhalt des Wissens zu gewinnen ist. Schleiermacher ist weit entfernt von der sich übereilenden Kühnheit Schellings, mit welcher dieser von jeder Phase seines Denkprocesses aus die ganze Wirklichkeit überschaut, und sie durch mehr oder weniger glückliche speculative Griffe nach sehr allgemeinen Stufen ordnet, oder auch nach seinem momentanen zufälligen Interesse eine einzelne specielle Erscheinung hervorhebt und diese mit Hast und ohne empirische Genauigkeit construirt, das Allgemeine in das Specielle hineinlegend. Schleiermacher wagt sich nicht eher an die philosophische Erkenntniß irgend eines historischen Stoffes, ehe er denselben nicht mit Genauigkeit und Vorsicht seiner ganzen Ausdehnung nach in Besitz genommen und kritisch gesichtet hat, und bei dieser Arbeit verfährt er mit einer solchen Gründlichkeit, mit einem solchen Scharfblick, daß auch die extremsten Freunde des positiven Wissens und der historischen Kritik Schleiermacher ihre vollkommenste Anerkennung nicht versagen

Können. Den metaphysischen Principien Schleiermachers gemäß kann es keine andre Einheit des Speculativen und Empirischen geben als eine relative, und wie in dieser Einheit die historische Kritik als wesentliches Moment enthalten ist, so kann sie auch nicht anders erreicht werden als durch die vollständigsten historischen Studien.

Auch in Bezug auf die Methode ist die Schellingsche Philosophie in ununterbrochenem Werden begriffen, und wenn auch Schelling selbst nur in wenigen Schriften einer Strenge der Form nachstrebt, so kann es doch dem aufmerksamen Beobachter nicht entgehen, daß sich mit der Umgestaltung des Inhalts fortwährend neue Momente für eine wahrhaft speculative Methode ansetzen. Schon in der vorher genannten Darstellung des Systems, in welcher Schelling sich der mathematischen Methode bedient, liegen — und zwar im Widerspruche mit dem abstracten Begriffe der Indifferenz und des quantitativen Ueberwiegens — besonders in dem Stufengange der drei Potenzen wie auch in dem Begriff jeder einzelnen Potenz schon die wesentlichen Elemente der dialektischen Vermittelung. Schelling stellt sich auch in dieser Beziehung als Uebergang und Fortgang zu Hegel dar. Schleiermachers philosophische Methode ist dagegen den Grundbestimmungen der Indifferenz und des relativen Unterschiedes wesentlich entsprechend, und wenn auch Schleiermacher selbst sich nur selten in der ganzen Strenge der philosophischen Form bewegt, so hat er doch über die Nothwendigkeit, über den Zusammenhang seiner Methode mit dem Wesen alles Wirklichen entschieden das klarste sicherste Bewußtsein. Alle Gestaltungen des Wirklichen sind relative Einheiten und somit darzustellen als ein relatives Ueberwiegen der in ihnen enthaltenen Elemente — diese Einsicht bestimmt im Allgemeinen das ganze philosophische Verfahren. Das speculative Moment in dieser Methode besteht offenbar in dererspaltung der Einheit in den Gegensatz, das Einseitige, Unzureichende dagegen ist das Festhalten des Unterschiedes als eines bloß relativen Ueberwiegens. Wird der wesentliche Unterschied einer bestimmten Einheit glücklich gefun-

den, d. h. der Unterschied, welcher dieser Einheit specifisch zukommt und sie von allen anderen unterscheidet, in dessen Vermittelung also das eigenthümliche Leben dieser Einheit besteht, so ist damit allerdings nach einer Seite hin das Wirkliche seinem Wesen nach begriffen; indem aber weiter dieser Gegensatz nur als ein relatives Ueberwiegen betrachtet und demgemäß behandelt wird, so geht damit, wie wir früher gesehen, die Erkenntniß ihrem sichereren Untergange entgegen. Die Einheit schwankt zwischen einer in sich bewegungslosen einfachen Bestimmtheit und einer äußerlichen Composition von zwei bestimmten Qualitäten; in beiden Weisen ist das Denken zum Vorstellen geworden oder mit der Vorstellung gemischt, und die Beziehung der Gegensätze zu einander, die ganze dialektische Bewegung fällt in das denkende Subject. Diese die Erkenntniß zerstörende Macht der Principien muß sich nothwendig in den diesen Principien am nächsten liegenden Regionen am entschiedensten geltend machen; je weiter sich dagegen Schleiermacher von den abstracten Fundamenten entfernt, je concreter der Gegenstand der Betrachtung wird, desto mehr Raum gewinnt der speculative Scharfsinn, welcher, trotz der abstracten Principien, aber freilich doch immer niedergehalten durch diese, einen reichen Inhalt des Wissens zu Tage fördert.

Wenn Schleiermacher verlangt, man solle die Einheit durchgängig in einen positiven doppelten Gegensatz theilen, indem nur aus dem Operiren mit einem solchen Gegensatz eine wirkliche Erkenntniß hervorgehe, so kann den Principien gemäß und wie auch aus den im Vorigen angeführten Stellen der Dialektik (s. S. 146) ganz offenbar erhellt, unter diesem doppelten Gegensatz nur das relative Ueberwiegen der sich positiv ausschließenden aber doch wesentlich identischen entgegengesetzten Glieder verstanden werden. Theilen wir z. B. die Wirklichkeit in Natur und Geist und betrachten diesen Gegensatz als ein relatives Ueberwiegen, so ist die Natur in sich selbst schon ein Ueberwiegen des Realen über das Ideale, und der Geist ein Ueberwiegen des Idealen über das Reale; jede Seite des Gegensatzes ist somit in sich selbst schon ge-

doppelt, und wir erhalten unmittelbar die von Schleiermacher postulierte Diertheiligkeit. Bisweilen operirt aber Schleiermacher nicht bloß mit einem solchen doppelten Gegensatz, sondern vielmehr mit zwei verschiedenen in sich selbst doppelten Gegensätzen, indem er die einzelnen Glieder derselben combinirt und so die Gegensätze nach allen Seiten hin sich durchkreuzen läßt. Diese zwei Gegensätze haben dann nicht dasselbe Verhältniß zu der Einheit, welche durch sie zertheilt wird. Nur der eine von ihnen ist der wesentliche charakteristische Gegensatz jener Einheit, der andere dagegen gehört wesentlich einer anderen Einheit an, gleichviel ob diese in dem System des Wissens neben der ersten oder über derselben liegen mag. Wenn daher auch diese zwei Gegensätze in der zu begreifenden Einheit als Momente enthalten sind, so müßten diese Momente doch durch die Dialektik des einen wesentlichen Gegensatzes gefunden werden, das Operiren dagegen mit zwei Gegensätzen ist, je entfernter diese im Systeme des Wissens von einander liegen, desto entschiedener eine äußerliche Combination.

Den Principien und der Methode im Allgemeinen entsprechend ist die Totalanschauung des Geistes, wie sie die Ethik aufstellt. Die Familie als die allgemeine Basis des sittlichen Geistes zertheilt sich in ihre wesentlichen Elemente, und läßt so durch das relative Ueberwiegen vier verschiedene Gestaltungen aus sich hervorgehen. Vergleichen wir diese ethische Anschauung mit der Dialektik, so kann uns vor Allem die verschiedene Fassung des Gefühls auffallen. In der Dialektik nämlich erscheint das Gefühl als die Einheit des Denkens und Wollens und somit als die reale Vollziehung des transcendentalen Grundes; die Ethik dagegen faßt das Gefühl als das individuelle Wissen und stellt dasselbe dadurch einmal der Philosophie und dann mit der Philosophie zusammen dem Wollen gegenüber. Jedoch auch die Dialektik kennt den Gegensatz von Religion und Philosophie und entwickelt das Verhältniß zwischen beiden ganz ähnlich wie die Ethik, und von der anderen Seite leugnet auch die Ethik nicht, daß im Gefühl die absolute Einheit als solche wenn auch in individueller Weise gesetzt

sei. Wenn sonach beide Auffassungen sehr leicht gegen einander ausgeglichen und durch einander rectificirt werden können, so sehen wir doch, wie es sich auch hier im Grunde um die Feststellung der wesentlichen Gegensätze und um die Reinigung der Dialektik von der äußerlichen Combination handelt. Die Ethik nämlich führt die beiden Gegensätze, mit denen sie operirt, nicht auf einen doppelten Gegensatz zurück, und diese scheinen sonach verschiedenen Einheiten anzugehören; die Dialektik dagegen unterläßt es, aus dem Begriffe des Gefühls ausdrücklich die überwiegende Individualität desselben zu deduciren, obwohl doch beide Momente unzertrennlich zusammenhängen sollen. Der Gegensatz des Individuellen und Allgemeinen ist nach Schleiermachers Anschauung ohne Zweifel ein allgemeinerer als der Gegensatz zwischen Denken und Wollen, und hiernach müßte denn auch die Gliederung des sittlichen Geistes, wollten wir die Dialektik in ihrer ganzen Strenge in Anwendung bringen, nach Schleiermachers eigenen Principien noch in anderer Weise begründet werden als es die Ethik thut.

Daß nun aber überhaupt die wesentlichen Gestaltungen des Geistes durch das relative Ueberwiegen seiner einzelnen Elemente gegliedert werden, darin stellt sich der wesentliche Widerspruch der ganzen Anschauung dar, wie wir diesen früher kennen gelernt haben. Die Begriffe der Indifferenz und des relativen Ueberwiegens hängen unzertrennlich zusammen. Die Indifferenz läßt in allem Endlichen nur ein relatives Ueberwiegen zu. Eben darum aber bleibt der Geist überhaupt, und somit auch alle Gestaltungen des Geistes, unbegreiflich. Allerdings wird das Wissen und Wollen nicht geleugnet, vielmehr durch das Absolute selbst begründet. Allein was die in sich unterschiedslose Einheit begründet, ist immer nur das Moment der abstracten substantziellen Identität von Subject und Object, aber nicht die Form der Subjectivität, der Freiheit, des Selbstbewußtseins. In Bezug auf diese bleibt es vielmehr beim relativen Ueberwiegen, und diese endliche dem Wesen des Geistes widersprechende Kategorie macht alle Formen des Geistes, welche nun nochmals sich dem relativen Ueberwiegen un-

terwerfen müssen, gleich unbegreiflich, gleich unfrei, gleich geistlos. Und nicht bloß der Geist — müssen wir sogleich hinzusetzen — sondern alle Formen des Wirklichen bleiben uns im Wesen verschlossen, wenn wir mit abstracten Principien an sie herantreten; denn nirgends ist ein abstractes Moment, sondern überall, auch in den endlichen Formen, die Idee das herrschende und treibende Princip.

VII. System der Theologie. Dogmatik.

In der Darstellung des theologischen Studiums *) faßt Schleiermacher die verschiedenen Zweige der Theologie unter den einen Zweck der Kirchenleitung zusammen. Die Theologie ist ihm wesentlich eine positive Wissenschaft; diese aber «ein solcher 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.» Die christliche Theologie ist sonach «der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Besitz und Gebrauch eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche d. h. ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.» Abstrahirt man von diesem Zweck,

*) Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen entworfen. 1811. 2te Ausg. 1830. Mit Recht sagt Strauß von dieser Schrift: «Auf den wenigen Bogen der kleinen Schrift legte Schleiermacher, wie er selbst in der Vorrede erklärt, «seine ganze dormalige Ansicht des theologischen Studiums» (nicht nur, sondern der gesammten theologischen Wissenschaft nach allen ihren Fächern) nieder; eine Ansicht und in einer Weise, die uns mehrfache Bewunderung abnößigen. Während einerseits in jede einzelne theologische Disciplin durchbringende Blicke geworfen werden, so sind sie andererseits zugleich sämmtlich in strenger Einheit zusammengehalten; und wie der Gedanke, so verkündet auch die Darstellung den wissenschaftlichen Meister. Die gedrängten Sätze — in der zweiten Auflage durch kurze Anmerkungen zweckmäßig erläutert — enthalten theils jeder einzelne für sich eine Masse von Anregungen; theils ist jeder gegen alle andern abgewogen, gravitirt gleichsam mit allen, und eröffnet nach allen Seiten die fruchtbarsten Perspectives.»

so ist sich die Einheit der Theologie auf, und ihre einzelnen Disciplinen fallen der Wissenschaft anheim, welcher sie durch ihren bestimmten Inhalt angehören. Der Wille also, bei der Leitung der Kirche wirksam zu sein, verhält sich zu der Mannigfaltigkeit der theologischen Kenntnisse, wie die Seele zum Leibe; er hält sie zu einem organischen Ganzen zusammen.

Das theologische Ideal, ein vollendeter Kirchensfürst ist nach Schleiermacher derjenige, welcher das religiöse Interesse und den wissenschaftlichen Geist im höchsten Grade und im möglichsten Gleichgewicht für Theorie und Ausübung in sich vereint. Denkt man sich dies Gleichgewicht aufgehoben, so ist derjenige, welcher mehr das Wissen um das Christenthum in sich ausgebildet hat, ein Theologe im engeren Sinne, derjenige hingegen, welcher mehr die Thätigkeit für das Kirchenregiment in sich ausbildet, ein Kleriker. In keinem Theologen dürfen diese Thätigkeiten schlechthin von einander getrennt sein. Ist der Kleriker ohne wissenschaftliche Bildung, so ist auch seine Thätigkeit in der Kirche nur eine verworrene Einwirkung, keine kunstgerechte oder auch nur besonnene Leitung.

Ein Wissen um das Christenthum ist aber noch nicht vorhanden, so lange man sich mit der empirischen Auffassung desselben begnügt; zu einem Wissen wird vielmehr erfordert, daß man sowohl das Wesen des Christenthums in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen- als auch das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften überhaupt und ihr Verhältniß zu den übrigen Thätigkeiten des menschlichen Geistes erkenne. Dies ist im Allgemeinen die Aufgabe der philosophischen Theologie. Diese wird also anknüpfend an die philosophischen Disciplinen der Ethik und der Religionsphilosophie den allgemeinen Begriff der frommen Gemeinschaft und die wesentlichen Differenzen, welche sich aus diesem Begriffe ergeben, zu entwickeln haben; mit diesen allgemeinen Bestimmungen ist dann das im Christenthum geschichtlich Gegebene zusammenzuhalten, um in dieser kritischen Weise das Eigenthümliche der christlichen Gemeinschaft herauszufinden. Eine rein wissenschaftliche Construction

a priori ist nach Schleiermacher vom Christenthum ebenso unmdglich wie von der Eigenthümlichkeit einzelner Menschen. Durch eine ähnliche kritische Untersuchung muß auch ausgemittelt werden, was in der Entwicklung des Christenthums reiner Ausdruck der Idee ist, und was hingegen als Abweichung hiervon, als Krankheitszustand, angesehen werden muß. Zudem die philosophische Theologie sich nur in den eben angegebenen Aufgaben bewegt, theilt sie Schleiermacher ein in Apologetik und Polemik. Die weitere Form der philosophischen Theologie nämlich muß nothwendig durch ihre Beziehung auf die Kirchenleitung bestimmt werden. Wie nun Jeder in seiner Kirchengemeinschaft nur ist vermöge seiner Ueberzeugung von der Wahrheit der sich darin fortpflanzenden Glaubensweise, so muß sich die Erkenntniß vom Wesen des Christenthums und von einer besonderen Gestaltung desselben auch als Ueberzeugung geltend machen, sich also zugleich den Zweck setzen, sich durch Mittheilung zur Auerkenntniß zu bringen. Dies geschieht in der Apologetik. Die Polemik dagegen wendet sich nicht nach außen, sondern nach innen. Wie nämlich Jeder nach Maassgabe der Stärke und Klarheit seiner Ueberzeugung auch Mißfallen haben muß an den in seiner Gemeinschaft entstandenen krankhaften Abweichungen, so setzt sich die Polemik die Aufgabe, von der Erkenntniß des Wesens dieser bestimmten christlichen Gemeinschaft aus jene Abweichungen zum allgemeinen Bewußtsein zu bringen.

Der zweite Theil der Theologie ist die historische Theologie. Die Kirchenleitung erfordert nothwendig die Kenntniß des zur leitenden Ganzen in seinem jedesmaligen Zustande. Da das Ganze aber ein geschichtliches ist, so muß, um den gegenwärtigen Zustand der Kirche zu erkennen, auf die Vergangenheit derselben zurückgegangen werden. Hieraus ergeben sich sogleich zwei Theile der historischen Theologie. Es ist einmal der gegenwärtige Zustand der christlichen Kirche und dann die historische Genesis desselben wissenschaftlich zu entwickeln; das Erste ist die Aufgabe der Dogmatik und kirchlichen Statistik, das Zweite die Aufgabe der Kirchengeschichte. Da aber das christliche Leben immer zu

sammengesetzter und verwickelter geworden ist, der letzte Zweck der Theologie aber darin besteht, das eigenthümliche Wesen desselben in jedem künftigen Augenblick reiner darzustellen, so hebt sich hierdurch die Kenntniß des Urchristenthums als ein dritter besonderer Theil der historischen Theologie hervor: die exegetische Theologie. Die kirchliche Statistik hat den gesellschaftlichen Zustand der Kirche zum Inhalte, die Dogmatik dagegen die gegenwärtig geltende Lehre. In diesem allgemeinen Begriffe der Dogmatik ist die christliche Sittenlehre mit eingeschlossen; jedoch gewährt eine getrennte Behandlung beider Disciplinen überwiegende Vortheile. Ist die Kirche in verschiedene Partheien getrennt, so kann auch nur jede Parthei ihre Lehre dogmatisch behandeln. Ohne eigene Ueberzeugung nämlich ist keine systematische, in sich zusammenhängende Darstellung der geltenden Lehre denkbar. «Wer von dieser Lehre nicht überzeugt ist, kann zwar über dieselbe, und auch über die Art wie der Zusammenhang darin gedacht wird, Bericht abfassen, aber nicht diesen Zusammenhang durch seine Aufstellung bewähren. Nur dieses letzte aber macht die Behandlung zu einer dogmatischen; jenes ist nur eine geschichtliche, wie einer und derselbe sie bei gehöriger Kenntniß auf die gleiche Weise von allen Systemen geben kann.»

Der dritte Theil der Theologie endlich ist die praktische Theologie; sie behandelt die Technik der Kirchenleitung in allen ihren Beziehungen. Das Verhältnis dieser drei Theile giebt Schleiermacher im Allgemeinen so an: «Wenn die historische Theologie jeden Zeitpunkt in seinem wahren Verhältnis zu der Idee des Christenthums darstellt, so ist sie zugleich nicht nur die Begründung der praktischen, sondern auch die Bewährung der philosophischen Theologie. Die historische Theologie ist sonach der eigentliche Körper des theologischen Studiums, welcher durch die philosophische Theologie mit der eigentlichen Wissenschaft, und durch die praktische mit dem thätigen christlichen Leben zusammenhängt.»

Judem die einzelnen Disciplinen der Theologie nur durch

ihren gemeinschaftlichen praktischen Zweck zusammengehalten werden, so ist offenbar die Organisation der Theologie keine absolut wissenschaftliche. Dies gesteht auch Schleiermacher selbst ohne Weitres zu. Die Hauptfrage aber ist, ob dieser praktische Zweck für die einzelnen Zweige des theologischen Wissens noch eine andere Bedeutung hat, als sie bloß zu einer äußerlich zweckmäßigen Einheit zu verbinden; ob er also in ihre innere Form und Gestalt einbringt, sie durch und durch beherrscht, oder ob vielmehr jede einzelne Disciplin gerade dann am sichersten ihrem theologischen Zwecke entspricht, wenn sie ohne auf diesen Zweck zu reflectiren nur die Idee des Wissens im Auge hat. Am wichtigsten wird diese Frage in Bezug auf die Dogmatik, denn sie ist offenbar die Disciplin, welche von dem praktischen Zweck der Theologie am entschiedensten nicht bloß äußerlich sondern innerlich getroffen wird, und welche von der andern Seite gerade der schlechthin freien, absoluten Wissenschaft, der Philosophie am nächsten liegt. Auf Schleiermachers Dogmatik specieller einzugehen, ist daher auch für uns von wesentlichem Interesse.

1. Begriff und Aufgabe der Dogmatik.

In der Einleitung zur Dogmatik handelt Schleiermacher von dem Begriffe und der Methode derselben. Vor Allem wird hier wieder urgirt, daß die Dogmatik eine theologische Disciplin sei, und daß sie daher lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung habe; sie müsse sich daher auch völlig von der Aufgabe lossagen, «von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ohnerachtet sie in denselben nicht eigenthümlich entstanden sind, oder auch in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen.» *) Um aber die Bedeu-

*) Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche. Berl. 1835. §. 2. C. 3. Die erste Ausgabe erschien 1821 und 1822.

tung der Dogmatik in der christlichen Kirche bestimmen zu können, geht Schleiermacher zunächst auf den allgemeinen Begriff der Kirche zurück. Es folgen also Lehrsätze aus der Ethik über das Wesen der Frömmigkeit, und über die Bildung der kirchlichen Gemeinschaft aus dieser ihrer Basis der Frömmigkeit heraus. Dann werden aus der Religionsphilosophie die allgemeinen Differenzen der kirchlichen Gemeinschaft hervorgehoben und so der Uebergang gemacht in die Lehrsätze aus der Apologetik, welche das eigenthümliche Wesen des Christenthums näher bestimmen sollen. Nach diesen Prämissen, welche der in der Darstellung des theologischen Studiums angegebenen Systematik durchaus entsprechen, wird unter der Ueberschrift: Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit, der allgemeine Begriff der Dogmatik entwickelt.

«Christliche Glaubenssätze, heißt es hier, sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.» Wie alle Modificationen des bewegten Selbstbewußtseins das Bedürfniß haben, sich zu äußern, so auch die frommen Erregungen. Die unmittelbarste und ursprünglichste Aeußerung geschieht durch Gesichtszüge und Bewegungen, sowohl Töne als Gebärden. «Ja, wir können uns auch denken, daß um die Gemüthszustände festzuhalten und ihnen eine wiederholbare Verbreitung zu geben, zumal wenn sie Mehreren gemeinlich gewesen sind, die Elemente jenes natürlichen Ausdrucks zusammengestellt werden zu heiligen Zeichen und symbolischen Handlungen, ohne daß eben so wahrnehmbar der Gedanke dazwischen getreten wäre. Allein wir können uns kaum einen so niedrigen Entwicklungspunkt des menschlichen Geistes und eine so mangelhafte Ausbildung und einen so sparsamen Gebrauch der Sprache denken, daß nicht zugleich auch schon Jeder, nach der Stufe der Besinnung auf welcher er steht, sich in seinen verschiedenen Zuständen selbst Gegenstand werden sollte, um sie in der Vorstellung aufzufassen und in der Form des Gedankens festzuhalten. Dieses Bestreben nun hat sich von jeher schon auch be-

sonders auf die frommen Erregungen gerichtet, und dieses in seiner Innerlichkeit an und für sich betrachtet versteht der Satz unter der Auffassung der frommen Gemüthszustände. Allein wenn gleich das Denken auch innerlich nicht ohne den Gebrauch der Sprache von statten geht, so giebt es doch, so lange es bloß innerlich bleibt, schwankende Zustände dieses Verfahrens, welche zwar einigermaßen den Gegenstand bezeichnen, nur so jedoch, daß weder Begriffsgestaltung noch Begriffsverknüpfung, das Wort Begriff auch im weitesten Sinne genommen, fest genug ist um sich mittheilen zu lassen. Erst eine so weit fortgesetzte Ausbildung dieses Verfahrens, daß es sich äußerlich in bestimmter Rede darstellen kann, bringt einen wirklichen Glaubenssatz hervor, wodurch die Aeußerungen jenes Bewußtseins sicherer und in größerem Umfange in Umlauf kommen, als durch den unmittelbaren Ausdruck möglich ist; gleichviel aber ob der Ausdruck eigentlich ist oder bildlich, unmittelbar oder nur durch Vergleichung und Begrenzung seinen Gegensatz bezeichnend, immer ist er ein Glaubenssatz.» *) Wie aber die Verkündigung des christlichen Glaubens sich sehr bald in drei verschiedene Sprachgebiete zerspaltete, nämlich in das dichterische, das rednerische und das darstellend belehrende, so sind auch drei verschiedene Formationen von Glaubenssätzen denkbar. «Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird.» Der dichterische Ausdruck ruht immer auf einem rein von innen heraus erhöhten Lebensmoment, einem Moment der Begeisterung; der rednerische auf einem von außen erhöhten, einem Moment des bewegten Interesse, welches auf einen bestimmten einzelnen Erfolg ausgeht. Der didaktische, darstellend belehrende Ausdruck dagegen entsteht aus dem Auffassen, Aneignen und Mittheilen des in jenen beiden Gestalten ursprünglich Gegebenen; er drückt, unabhängig von dem was in jenen Formen das Momentane war, ein sich gleichbleibendes Be-

*) X. a. D. §. 15. S. 99.

wußtsein aus; ist also weniger Verkündigung, als Bekenntniß. Von diesen drei Ausdrucksweisen noch zu unterscheiden ist die Selbstverkündigung Christi, welche in ihrer schlechthinigen Ruhe und Bestimmtheit für alle diese Formen die Voraussetzung bildet. Es liegt unmittelbar im Begriffe des dichterischen und rednerischen Ausdrucks, daß sie sowohl jeder in sich selbst als auch beide miteinander in scheinbaren Widerspruch gerathen können, selbst bei der Identität ihres Inhalts. Eine Ausgleichung ist hier nur möglich, wenn der belehrende Ausdruck, sich ganz befreiend von dem Schwanken zwischen den verschiedenen Formen, in sich selbst die höchste Bestimmtheit anstrebt. Dieses Streben ist aber das Interesse des Wissens an der Sprachbildung, und daher können sich denn auch dogmatische Sätze nur vollkommen entwickeln in einer religiösen Gemeinschaft, in welcher die Wissenschaft ausgebildet ist, und nur in dem Maße als in der frommen Gemeinschaft selbst Freunde des Wissens vorhanden sind und Einfluß haben, so daß die dialektische Function sich auf die Aeußerungen des frommen Selbstbewußtseins richtet, und die Ausprägung derselben leitet.

Daß die dogmatischen Sätze in dieser Weise, also aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins, entsprungen sind, bestätigt die ganze Geschichte. Der Einfluß der logischen Reflexion ist somit in der Bildung von Glaubenssätzen wesentlich nur formell. «Ein Satz, welcher etwa von der speculativen Thätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalte nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dogmatischer mehr. Da das rein wissenschaftliche Bestreben, welches die Anschauung des Seins zur Aufgabe hat, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen entweder anfangen oder enden muß, so kann es Formen des Philosophirens geben, in denen Sätze, die etwas vom höchsten Wesen speculativ aussagen, wenn man sie einzeln betrachtet, ohnerachtet sie aus der reinen Wissenschaftlichkeit entsprungen sind, sich schwer unterscheiden lassen von den ihnen correspondirenden Sätzen, welche nur aus der Reflexion auf die from-

men Gemüthsregungen entstanden, aber dialektisch ausgebildet sind; allein in ihrem Zusammenhange betrachtet gehen gewiß beide immer auf das Bestimmteste auseinander. Denn dogmatische Sätze kommen ursprünglich nie anders vor als in Gedankenreihen, zu denen fromme Sinnesart den Impuls gegeben hat; wogegen speculative Sätze über das höchste Wesen nicht nur am meisten in rein logischen oder in naturwissenschaftlichen Reihen erscheinen, sondern auch wo sie als ethische sei es Grundlagen oder Corollarien vorkommen, wird eine Hinneigung zu einer von jenen beiden Richtungen unverkennbar sein. Auch ist in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte, wenn man die ganz unkirchlichen gnostischen Schulen abrechnet, der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Sätze für nichts zu rechnen. Späterhin freilich als nach Zertrümmerung der klassischen Organisation des Wissens innerhalb der christlichen Kirche die Conglomerat-Philosophie des Mittelalters sich bildete, und zugleich auch ihren formalen Einfluß auf die dogmatische Sprachbildung ausüben sollte, war eine Verwechslung des speculativen mit dem dogmatischen, und mithin auch eine Vermischung beider fast unvermeidlich. Allein dies war auch ein unvollkommener Zustand für beide, aus welchem die Weltweisheit sich durch das allmählig immer lauter werdende Bekenntniß, daß sie damals unter der Vormundschaft des Kirchenglaubens, mithin unter einem fremden Gesetz gestanden habe, frei gemacht hat. Da sie aber seitdem in ihrer eigenthümlichen Entwicklung so oft von vorne angefangen hat, konnte sie sich des mühsamen Geschäfts überheben, genau nachzutragen, was für speculative Sätze damals für dogmatische und umgekehrt gehalten worden sind. Für die christliche Kirche aber, welche nicht in dem Fall ist, die Entwicklung ihrer Lehre immer wieder von vorne anfangen zu können, ist diese Sonderung von der größten Wichtigkeit, damit ihr nicht fortwährend speculatives, woran sich weder der dichterische und rednerische noch der volksmäßige Ausdruck des frommen Selbstbewußtseins orientiren kann, für dogmatisches dargeboten werde. Die evangelische Kirche insbesondere trägt das einmüthige Bewußtsein

in sich, daß die ihr eigenthümliche Gestalt der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem speculativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechterweise nur solche Sätze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Sätze aufnehmen. Unsere dogmatische Theologie wird aber nicht eher auf eigenem Grund und Boden ebenso sicher stehen, als die Weltweisheit schon lange auf dem ihrigen, bis die Sonderung beider Arten von Sätzen so vollständig sein wird, daß z. B. eine so wunderliche Frage, ob derselbe Satz in der Philosophie wahr sein könne und in der christlichen Theologie falsch und umgekehrt, deswegen nicht mehr vorkommt, weil ein Satz, so wie er in der einen ist, in der andern keinen Platz finden kann, sondern wie ähnlich er auch klinge, die Verschiedenheit doch immer vorausgesetzt werden muß. Von diesem Ziel aber sind wir noch sehr weit entfernt, so lange man sich noch für dogmatische Sätze Mühe giebt um eine Begründung oder Ableitung nach Art der speculativen, oder gar darauf ausgeht, die Erzeugnisse der speculativen Thätigkeit und die Ergebnisse der Betrachtung frommer Gemüthszustände in Ein Ganzes zu verarbeiten. *)

Aus dem Begriffe der dogmatischen Sätze folgt von selbst, daß sie einen zwiefachen Werth haben, einen kirchlichen und einen wissenschaftlichen. Der kirchliche Werth eines dogmatischen Satzes besteht in der Beziehung desselben auf die frommen Gemüthsregungen selbst. Der wissenschaftliche Werth desselben beruht einertheils auf der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung. Denn um desto mehr tritt er aus dem unbestimmten Gebiete des Dichterischen und Rednerischen heraus, und um desto größer wird auch die Sicherheit sein, daß er nicht mit andern derselben Formation des religiösen Bewußtseins

*) X. a. D. §. 16. S. 105 ff.

angehörigen dogmatischen Sätzen in scheinbaren Widerspruch treten kann. Es ist aber der dogmatischen Begriffsbildung nicht gelungen, ja man dürfte wohl sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen; und der wissenschaftliche Werth dogmatischer Sätze beruht also von dieser Seite größtentheils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke. Anderentheils besteht der wissenschaftliche Werth eines dogmatischen Satzes in der Fruchtbarkeit desselben, nämlich wie vielseitig er auf andere verwandte hinweist, und zwar nicht sowohl in heuristischer Hinsicht, indem kein dogmatischer Satz in einem andern seinen Grund hat, vielmehr jeder nur aus der Betrachtung des christlichen Selbstbewußtseins gefunden werden kann, sondern in kritischer Hinsicht, weil nämlich um desto leichter die Probe gemacht werden kann, wie gut der eine dogmatische Ausdruck mit andern zusammenstimmt.*)

Es geht diese Verknüpfung und dieses Beziehen der dogmatischen Sätze auf einander aus demselben Bedürfnis hervor, als die dogmatische Satzsbildung selbst, nämlich aus dem Bedürfnis, die wesentlichen Momente des frommen Selbstbewußtseins so genau wie möglich zu bestimmen. Eine solche vollkommene Bestimmtheit kann ohne allseitige Verknüpfung aller dogmatischen Sätze, durch welche ihr harmonisches Verhalten zu einander klar wird, nicht erreicht werden. Die Aufstellung der dogmatischen Sätze muß also zu einem vollständigen Lehrgebäude werden, soll sie ihrem Begriffe entsprechen. «Die dogmatische Theologie ist sonach die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre.»

Diese Erklärung scheint die Möglichkeit nicht auszuschließen, daß Jemand könnte dogmatische Theologie inne haben also auch

*) N. a. D. §. 17. S. 109.

mittheilen ohne eignen Glauben an das, was er vorträgt. Allein wie das dogmatische Bewußtsein sich ganz auf die Verkündigung bezieht und nur um ihretwillen besteht, so müssen wir auch bei Allen, welche sich damit beschäftigen, wenn sie Erspriechliches darbieten sollen, denselben Glauben voraussetzen, weil sonst, was sich auf einander beziehen soll, doch nicht zusammengehören würde. « Unter der geltenden Lehre aber soll hier keineswegs bloß das Symbolische verstanden werden, sondern alle Lehrsätze, welche ein dogmatischer Ausdruck sind für das, was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche wenn auch nur in einzelnen Gegenden derselben als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gehört wird ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen. » Die Eigenthümlichkeit des Darstellers kann sich also hinreichend geltend machen, auch im Einzelnen als beabsichtigte Berichtigung des Gewöhnlichen hervortreten. Verbesserungen und neue Entwicklungen der christlichen Lehre sind also durch jene Erklärung nicht ausgeschlossen. Allein ein Gebäude wenn auch noch so zusammenhängend von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welche, wenn auch wirklich christlich, an die Ausdrücke, welche in den kirchlichen Mittheilungen der Frömmigkeit gebraucht werden, gar nicht anknüpfen, würde immer nur für ein Privatbekenntniß, nicht für eine dogmatische Darstellung gehalten werden können, bis sich eine gleichgesinnte Gesellschaft anschlüsse, und eine öffentliche Mittheilung entstände, welche in jener Lehre ihre Norm fände. *)

Schleiermacher geht von diesem Begriffe der Dogmatik auf die Methode der Dogmatik über. Er handelt 1. von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs, und 2. von der Gestaltung der Dogmatik. Der erste Abschnitt knüpft wieder an die frühere Entwicklung über das Wesen des Christenthums an. Hieraus ergeben sich zunächst die allgemeinen Regereien im Christenthum.

*) N. a. D. §. 18. §. 19. S. 114. 116.

Die Glaubenslehre der jezigen Zeit kann sich aber weiter auch nicht gleichgültig verhalten zu dem Gegensatz zwischen dem Römischkatholischen und dem Protestantischen, sondern muß einem von beiden Gliedern angehören. Dagegen ist der Gegensatz des Lutherschen und Reformirten ohne dogmatische Bedeutung. Ausdrücklich wird von Schleiermacher hervorgehoben, daß es jeder evangelischen Dogmatik gebühre, Eigenthümliches zu enthalten. «Wäre unser Lehrbegriff so vollkommen und genau bestimmt, daß keine Abweichung statt finden könnte, wenn sich nicht einer zugleich aus der Gemeinschaft der Kirche ausschließen wollte, so wären neue Darstellungen der Glaubenslehre innerhalb unserer Kirche etwas völlig überflüssiges und leeres. Sollen Wiederholungen eines festen Buchstabens etwas sein, so müssen doch wenigstens Ausdrücke und Wendungen andere sein oder die Anordnung der Sätze eine andere. Beides aber wiese doch immer auf eigenthümliche Abänderungen hin, da es ganz gleichbedeutende Ausdrücke einmal nicht giebt, und jeder Satz eine etwas andere Bedeutung gewinnt, wenn er in einen andern Zusammenhang gestellt wird.» Der Lehrbegriff unserer Kirche ist nun aber entschieden im Werden begriffen. Um so mehr kann die Eigenthümlichkeit sich geltend machen, besonders in der Anordnung der einzelnen Lehren, dann aber auch in der näheren Bestimmung derselben, um das Antiquirte aus ihnen zu entfernen, und sie dem protestantischen Geiste entsprechender zu gestalten. «Aber auch die lebendigste Eigenthümlichkeit kann doch nach nichts höherem streben als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen; so wie es wiederum für das gemeinsame keinen höheren Zweck giebt, als durch die bestimmteste Feststellung des protestantischen Charakters die eigenthümliche Entwicklung der Lehre ohne Störung der Gemeinschaft zu begünstigen. Je mehr sich so beide Elemente durchbringen, um desto kirchlicher und zugleich fördernder ist die Darstellung; je mehr sie sich von einander lösen, und wie unzusammengehörig nur neben einander stehn, um desto mehr erscheint das an das geschichtliche anknüpfende und als gemeingel-

tend aufgestellte nur valdologisch und das eigenthümlich ausgeführte nur neoterisch.» *)

Was endlich die Gestaltung der Dogmatik betrifft, so folgt sogleich aus der wesentlichen Aufgabe derselben, die geltende evangelische Lehre darzustellen, daß sie alle ihre Sätze als evangelische zu bewähren hat. Sie thut dies theils durch Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften und in Ermangelung dieser auf die Schriften des N. T., theils dadurch, daß sie den Zusammenhang mit andern schon anerkannten Lehrsätzen nachweist. Die evangelischen Bekenntnißschriften nehmen hierbei die erste Stelle ein, weil sie schon der eigenthümliche Ausdruck des evangelischen Geistes sind, während durch die Berufung auf das N. T. ein Glaubenssatz nur als christlich überhaupt erwiesen wird. Ein Zurückgehen auf die Schrift wird daher nur nöthig, wenn entweder der Gebrauch, welchen die Bekenntnißschriften von den Schriftstellen machen, nicht zu billigen ist, oder wenn Sätze der Bekenntnißschriften selbst nicht schristmäßig oder protestantisch genug erscheinen, und diese also antiquirt und andre Ausdrücke substituirt werden sollen, welche dann gewiß um so mehr Eingang finden werden, als nachgewiesen wird, daß die Schrift sie überwiegend begünstigt oder vielleicht gar postulirt. Wenn die Bekenntnißschriften nicht absolut mit einander übereinstimmen, so ist hierdurch das Recht differenter Vorstellungen in allen nicht wesentlichen Punkten gleichsam symbolisch geworden. Ueberhaupt aber ist bei dem Zurückgehen auf die Symbole, wenn es der gesunden Fortentwicklung der Lehre nicht hinderlich werden soll, mehr auf den Geist zu achten als am Buchstaben festzuhalten, und nicht zu vergessen, daß der Buchstabe selbst ebenfalls der Anwendung der Auslegungskunst bedarf, um richtig gebraucht zu werden. Auch beim Zurückgehen auf das N. T. darf doch der biblische Sprachgebrauch selbst nicht unmittelbar in das Lehrgebäude aufgenommen werden. Denn das neue Testament hat nur theilweise eine didaktische Form, nirgends aber

*) U. a. D. S. 25. S. 139.

eine systematische; es würde daher ein Ausdruck, der dort vollkommen angemessen ist, doch in den meisten Fällen den Forderungen, die an ein Lehrgebäude gemacht werden, nur sehr unvollkommen entsprechen. Außerdem sind die biblischen Theile der Schrift meist gelegentliche Reden und Schriften. Die Beziehung einzelner Schriftstellen auf einzelne dogmatische Sätze kann daher immer nur eine mittelbare sein, so daß gezeigt wird, es liege bei jenen dieselbe fromme Erregung zu Grunde, welche auch diese darstellen, und daß die Ausdrücke nur so differiren, wie der verschiedene Zusammenhang, in dem sie vorkommen, es mit sich bringt. Da aber dies nur durch Erläuterung dieses Zusammenhanges geschehen kann, so sollte sich in der Dogmatik immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwickeln, wobei man es nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen anlegt, sondern nur auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Combinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen. *)

Ferner aber ist die Dogmatik Wissenschaft. Diese ihre wissenschaftliche Gestaltung erhält sie durch den dialektischen Charakter der Sprache und durch die systematische Anordnung. Beide Momente vollenden sich erst mit einander. Der dialektische Charakter der Sprache besteht nur darin, « daß sie kunstgerecht gebildet sei, um in jedem Verkehr zur Mittheilung und Berichtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. » Untauglich für die dogmatische Sprache sind zunächst nur solche Ansichten, welche die Begriffe von Gott und Welt auf keine Weise auseinander halten, einen Gegensatz zwischen gut und böse nicht zulassen, und also auch in dem Menschen nicht bestimmt Geistiges und Sinnliches unterscheiden; denn dies sind die ursprünglichen Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins. Je häufiger innerhalb dieser Grenze die philosophischen Systeme wechseln, desto

*) N. a. D. S. 27. S. 145 ff.

häufiger sind auch die Umwälzungen in der dogmatischen Sprache; unvermeidlich freilich erst dann, wenn ein System antiquirt ist d. h. wenn nach dem Typus desselben nicht mehr wirklich gedacht wird. Erst wenn mit der dialektischen Ausbildung der Sprache die systematische Anordnung des Stoffs sich verbindet, wird die möglichste Bestimmtheit der dogmatischen Sätze erreicht. Diese dogmatische Anordnung kann aber keine Aehnlichkeit haben mit der in solchen Wissenschaften, welche einen Grundsatz aufstellen, der aus sich selbst entwickelt werden kann, auch nicht mit solchen, welche ein bestimmtes Gebiet äußerer Wahrnehmung umfassen, und also in diesem Sinne historisch sind, sondern statt des Grundsatzes hat sie nur die innere Grundthatfache der christlichen Frömmigkeit, welche sie postulirt, und was sie zu ordnen hat, sind nur die verschiedenen Arten, wie diese Thatfache in den verschiedenen Verhältnissen zu den anderen Thatfachen des Bewußtseins modificirt erscheint. Diese verschiedenen Verhältnisse sind zu einem Ganzen zusammen zu fassen, so daß vermittelt der Gesamtheit der Formeln die unendliche Mannigfaltigkeit des Einzelnen in einer bestimmten Vielheit zusammen geschaut werde. *)

Nach diesen meist mit Schleiermachers eignen Worten gegebenen Erklärungen suchen wir uns die Aufgabe der Dogmatik in ihrer ganzen Bestimmtheit zum Bewußtsein zu bringen. Die Frömmigkeit, das religiöse Gefühl ist die Quelle des ganzen dogmatischen Inhalts. Offenbar liegt in diesem Ursprunge der Glaubenssätze sogleich die Freiheit von jeder äußerlichen Autorität. Nicht unmittelbar aus den Worten der Schrift, nicht aus den kirchlichen Symbolen wird der Glaubensinhalt geschöpft, sondern aus der Innerlichkeit des Subjects; was ich glauben soll, muß der Ausdruck des eigensten Bedürfnisses, meiner individuellen geistigen Erfahrung sein; was ich nicht in dieser Innerlichkeit meines Gemüths finde, hat keinen absoluten Werth für mich, ich vermag nicht dasselbe als wesentlich, als unentbehr-

*) X. a. D. §. 28. S. 151. 155.

lich anzuerkennen, ich bin nicht schlechthin und unauf löslich daran gebunden. Bei dieser Freiheit von dem äußerlich Gegebenen ist aber das Gefühl wesentlich individuelle Form. Allerdings kann dasselbe allgemeinen Gehalt haben, seine Bestimmtheit kann von allgemeinem Werthe sein, allein ebenso möglich ist auch das Gegentheil. Das Gefühl als solches beweist daher seine Bestimmtheit nicht, d. h. verhält sich auch zu dem allgemeinen Inhalt nicht allgemein, nicht kritisch, sondern unkritisch. Daß die Glaubenssätze objectivirte Gemüthszustände des Subjects seien, ist es vor Allem, was der Zweifel gegen dieselben geltend macht; und sicher ist die Nachweisung, daß sie dies sind, kein Beweis für ihre objective Wahrheit. Dadurch jedoch verliert das Gefühl noch nicht das Recht, Princip der Dogmatik zu sein, denn diese resignirt ausdrücklich und ein für alle Mal auf das Beweisen der Glaubenssätze. Weiter aber ist das Gefühl auch kein historisch kritisches Princip. Wenn wir daher über die Bestimmtheit unseres Gefühls reflectiren, und diese Bestimmtheit uns objectiv machen, so können wir weder behaupten, in dieser Weise nothwendig den allgemeinen Gehalt der Wahrheit zu finden, noch dürfen wir sicher sein, den specifischen Gehalt des christlichen Bewußtseins zu erfassen. Vielmehr sind wir durchaus der Gefahr hingegeben, statt der Wahrheit den Irrthum, statt des Christlichen das Unchristliche als Glaubenssatz hinzustellen; und mag auch die Dogmatik auf das Beweisen verzichten, gegen eine solche Verwechslung kann sie sich unmöglich indifferent verhalten. Die Dogmatik soll vielmehr ausdrücklich die geltende evangelische Lehre aus der Frömmigkeit entwickeln. Die nothwendige Voraussetzung hierfür wird offenbar die sein, daß das Individuum, welches die Thatfachen seiner Frömmigkeit zu Glaubenssätzen gestaltet, kein Jude und kein Muhamedaner und kein Heide ist, sondern durch und durch ein Christ, und zwar kein katholischer Christ, sondern ein Protestant. Ja noch mehr; in der Frömmigkeit jenes Individuums muß sich das religiöse Bewußtsein der Gegenwart in seiner specifischen Bestimmtheit concentriren, weil sonst durch die Reflexion auf die in-

nerlichen Gemüthszustände sicher nicht die allgemein geltende Lehre zum Vorschein kommen würde.

Diese Methode der Dogmatik, den Inhalt des Glaubens aus der christlichen Frömmigkeit entstehen zu lassen, scheint vor Allem darum als die einzig richtige, wahrhaft dogmatische anerkannt werden zu müssen, weil ja thatsächlich die Lehre der Kirche in dieser Weise entstanden sein soll. Die Wissenschaft der Dogmatik thäte sonach nichts weiter als sie reproducirte die geltende Lehre der Kirche mit bewußter Reflexion, sie fügte zu dem Inhalte des Glaubens nichts weiter hinzu, als eben diese ausdrückliche Nachweisung, daß alle seine Elemente die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins seien. Jedoch so sehr auch die Dogmatik urgirt, daß es nur um die wissenschaftliche Darstellung der geltenden Lehre zu thun sei, so wird doch unter dieser geltenden Lehre durchaus nicht die in den evangelischen Bekenntnißschriften bereits bestimmt formirte und fixirte verstanden. Vielmehr ist die evangelische Lehre in fortwährender Umbildung begriffen, so daß daher die in der Gegenwart geltende Lehre in der Vergangenheit unmöglich aufgesucht werden darf. Die Dogmatik hat somit nicht die kirchliche Lehre einer früheren Zeit nur zu reproduciren, sondern sie setzt sich die Aufgabe, das religiöse Bewußtsein der Gegenwart, wie es in den Bekenntnern der evangelischen Kirche das allgemeine und herrschende ist, in der bestimmten Form von Glaubenssätzen zusammenzufassen. Diese Glaubenssätze sind als solche, in dieser bestimmten Form nicht bereits vorhanden, sondern werden erst durch die Dogmatik erzeugt. Die Dogmatik soll also ein neues Bekenntniß finden, und zwar ein neues Bekenntniß des christlichen evangelischen Geistes. Die Rolle, welche Schleiermacher hierbei der Eigenthümlichkeit zuertheilt, ist die wahrhaft dem Geiste entsprechende. Freilich soll die Eigenthümlichkeit des Dogmatikers auch in der besondern Weise der Darstellung hervortreten, vor Allem wird aber doch festgehalten, daß die höchste Aufgabe der Eigenthümlichkeit das Finden und Aus-

sprechen des Allgemeinen sei. Ist dies Allgemeine noch nicht ausdrücklich zusammengefaßt und ausgesprochen, so ist es auch noch nicht in seiner ganzen Bestimmtheit vorhanden, es ist noch im Werden begriffen, seine Form wie seine Gestalt noch unbestimmt und schwankend. Eben die Eigenthümlichkeit ist die reichste, macht sich am kräftigsten, weitgreifendsten geltend, welche gerade das ausspricht, was Allen auf der Zunge liegt; eben darin besteht die größte Activität, die intensivste Selbständigkeit, Organ des allgemeinen Geistes zu sein. Ob es dem Individuum gelingt, das Allgemeine zu erfassen, also in der Sphäre des Glaubens nicht nur seine individuelle Meinung sondern die geltende Lehre zur Darstellung zu bringen, hierüber wird vor Allem der weitere Erfolg entscheiden. Der Verkündiger der geltenden Lehre wird natürlich an die bereits anerkannten Formen anknüpfen, und indem er das allgemeine Bewußtsein entwickeln, fortbilden will, so wird er — wie dies unmittelbar im Begriffe der Entwicklung liegt — ebenso sehr mit den früheren Formen einverstanden sein als auch mit ihnen in Opposition treten. Auch Schleiermacher macht in Bezug auf das Verhältniß seiner Dogmatik zu den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche ausdrücklich diese beiden Momente geltend. Noch entschiedener aber als Schleiermacher es thut, ist hervorzuheben, daß Uebereinstimmung und Abweichung sich unmöglich äußerlich an die verschiedenen Elemente der früheren Symbole vertheilen können, so daß einige Lehren durchaus in der alten Form festgehalten würden, an die Stelle anderer aber andere gesetzt. Vielmehr wird, je mehr es gelngt den Charakter der verschiedenen religiösen Stufen in seiner ganzen Bestimmtheit auszuprägen, der Unterschied an allen Punkten der Lehre zur Erscheinung kommen müssen, ohne daß über diesem allseitigen Unterschied die principielle Einheit verloren gienge. Nur dem Principe, dem Geiste nach will Schleiermacher mit den Symbolen der evangelischen Kirche übereinstimmen, aber nicht dem Buchstaben nach, und je inniger er von dem geistigen Einverständnis überzeugt ist, desto unbefangener, freier, kritischer verhält er sich zum Buchstaben.

Sogleich in Bezug auf die Methode der Dogmatik bieten sich leicht jene beiden Momente dar, die Uebereinstimmung mit den früheren Formen der Christlichen Lehre so wie das Abweichende. Auch die Wissenschaft der Dogmatik geht von dem unmittelbaren religiösen Selbstbewußtsein aus, schöpft also ihren Inhalt aus derselben Quelle wie die früheren Bekenntnißschriften der Kirche. Eben darum bringt Schleiermacher so sehr darauf, daß der Dogmatiker von der dargestellten Lehre überzeugt sein müsse. Die eigne Ueberzeugung bildet ja den Ausgang des ganzen dogmatischen Processes. Nicht fremde Zustände sind es, auf welche der Dogmatiker reflectirt, sondern wesentlich seine eignen; er ist wirklich von dem religiösen Gefühle ergriffen und nur dies Ergriffensein befähigt ihn dazu, die Aufgabe der Dogmatik, aus der Frömmigkeit selbst die objective Lehre entstehen zu lassen, zu erfüllen. Die Frömmigkeit ist wesentlich individuelle Bewegtheit des Gemüths, und es ist gar nicht möglich, die unmittelbaren Regungen der Frömmigkeit als solche bei einem anderen Individuum zu beobachten. Denn sobald sie sich der Beobachtung darbieten, sind sie schon nicht mehr das individuelle Ergriffensein selbst, sondern schon die äußere Darstellung und Objectivirung desselben, schon der Uebergang in den Glaubenssag, so daß sich also diese Beobachtung schon auf einen eingeleiteten oder partiell vollendeten dogmatischen Proceß beziehen würde, welchen der Dogmatiker selbst mit wissenschaftlichem Bewußtsein vornehmen soll. Die Frömmigkeit, das unmittelbare religiöse Selbstbewußtsein ist der eine identische Grund für alle Elemente der dogmatischen Lehre; hier, in diesem ihren Grunde hängen sie sämmtlich unzertrennlich zusammen, und wer daher nicht im Besiz dieses ihres Grundes ist, ist auch nicht im Besiz ihres inneren Zusammenhanges, und vermag daher auch nicht, diesen Zusammenhang darzustellen, den Keim zum organischen Ganzen zu entfalten. Freilich bleibt immer die Möglichkeit übrig, daß sich das Subject — wie ein Schauspieler — mit größerem oder geringerem Geschick momentan in die religiöse Gefühlserregtheit versetzt, auch ohne daß diese sein eige-

nes Bedürfniß, seine innerste, seine ganze Individualität erfassende Gesinnung wäre. Die Schwierigkeit dieses Unternehmens wächst, je mehr es sich darum handelt, das allgemeine Bewußtsein zu einer neuen Form zusammenzufassen, d. h. je mehr das dogmatische Subject sich wesentlich produktiv zu verhalten hat. Selbst die größten Heroen der Religion haben die Beschuldigung erfahren müssen, sie seien Schwärmer, oder nur momentan und zufällig Erregte, oder gar Scheinheilige, obwohl freilich eine solche Beschuldigung nur von denen wird ausgesprochen werden, welche in der von jenen Heroen verkündeten Religion nicht den Ausdruck ihres eignen Selbstbewußtseins wiederfanden. Ueber die Aufrichtigkeit und Wahrheit der subjectiven Gesinnung können wir einmal nie mit absoluter Sicherheit entscheiden. Schleiermacher hat aber vollkommen Recht, wenn er sich durch diese empirischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten nicht irre führen läßt, sondern von dem Begriffe seiner Dogmatik aus die wirklich fromme Gesinnung und innere Ueberzeugung von dem Subjecte postulirt, welches die geltende Lehre zur Darstellung bringen soll.

Daß die Dogmatik durch das Princip der subjectiven Frömmigkeit und durch das fortwährende Zurückgehen auf dieses Princip sich von der Philosophie lostrennt, werden wir Schleiermacher ohne Bedenken zugestehen müssen. Philosophie und Beweis sind ungetrennliche Begriffe, und mag immerhin die Dogmatik nur durch Reflectiren und Denken zu Stande kommen, so thut doch Schleiermacher vollkommen Recht daran, wenn er darum der Dogmatik noch nicht den Werth der Philosophie giebt. Die Dogmatik verbreitet sich freilich über die wesentlichen Objecte der Philosophie, über den Menschen, über die Welt und über Gott. Allein alle ihre Aussagen stützen sich zuletzt auf religiöse Gemüthszustände, sind Erklärungen, Reflexionen des frommen Bewußtseins über seine innerliche Erregtheit, erreichen somit nie die Sphäre, in welcher der Gegenstand an und für sich gedacht und erkannt wird. Daß die Dogmatik unmittelbar durch diese Trennung von der Philosophie auf die absolut wissenschaftliche Gestalt verzichtet, ist

entschieden Schletermachers eigne Ansicht. Mit welchem Rechte hält aber die Dogmatik trotz ihrer wissenschaftlichen Tendenz doch diese Trennung von der absoluten Wissenschaft fest?

Offenbar unterscheidet sich die wissenschaftliche Dogmatik von den frühern Gestaltungen des christlichen Glaubens, mit welchen sie die allgemeine Tendenz, die Frömmigkeit zu bestimmten Glaubenssätzen zu entwickeln, theilt, vor Allem durch die bewusste Reflexion. Die Frömmigkeit hat ihrer Natur nach den Trieb sich zu äußern, sich auszusprechen, und so in die Bestimmtheit der Vorstellung und des Glaubenssatzes überzugehen. In der wissenschaftlichen Dogmatik hat aber das fromme Subject zugleich das Bewußtsein dieses Triebes, und giebt sich daher nicht unbefangenen seinen religiösen Stimmungen und Bedürfnissen hin, sondern verfolgt und bewacht den ganzen Verlauf der Dogmenbildung von Schritt zu Schritt mit seiner Reflexion. Das wesentliche Produkt dieser bewussten Reflexion soll nun nicht etwa eine Störung in der Bildung der Glaubenssätze sein, sondern im Gegentheil eine Reinigung der religiösen Lehre von allem Fremdartigen, und vor Allem von der Philosophie. Besonders im Mittelalter treffen wir auf eine ungehörige Vermischung des Dogmatischen und Speculativen. Die Glaubenssätze entstehen hier nicht rein aus dem religiösen Selbstbewußtsein, sondern überall macht sich das Bedürfnis des Beweises, der Betrachtung des Inhalts an und für sich geltend; die einzelnen Elemente der religiösen Lehre werden nicht durch das fortwährende Zurückgehen auf die Aussprüche der unmittelbaren Frömmigkeit gewonnen, sondern entstehen zum Theil aus einander, sind nur durch einander begründet, so daß sie der religiösen Bedeutung entbehren oder diese wenigstens nicht erkannt, nicht zum Bewußtsein gebracht wird. Wollten wir dieser Vermischung des Dogmatischen und Speculativen gegenüber etwa der ersten Zeit der christlichen Kirche nachstreben, indem hier der Einfluß der Speculation auf den Inhalt dogmatischer Sätze fast null gewesen sein soll, so würden wir doch über diesem Streben nicht zu vergessen haben, daß den Glaubenssätzen auch die möglichst

größte Bestimmtheit zuertheilen ist. Dies ist aber unmöglich, wenn der Dogmatiker nicht zugleich im Besiz der philosophischen Sprachbildung ist; auch ist der von dem philosophischen Interesse noch nicht wesentlich berührte Glaube, abgesehen davon, daß er sich unmöglich wird vom bildlichen Ausdruck hinreichend befreien können, gar nicht sicher, in die Vermischung des Speculativen und Dogmatischen zu verfallen, sobald das Bedürfnis des freien Denkens sich allgemein geltend macht. Ohne Philosophie also wird eine Reinigung des Dogmatischen von der Philosophie nicht zu erreichen sein. Nur das philosophisch gebildete Denken wird die über sich selbst reflectirende Frömmigkeit vor jedem ungehörigen Eingriffe in das Feld der Speculation mit Sicherheit schützen können, wird also vor Allem darüber wachen, daß alle Elemente des Glaubens ausdrücklich aus dem unmittelbaren religiösen Selbstbewußtsein hergeleitet werden. Ist dies allseitig gelungen, so ist die Dogmatik aus allem Zusammenhange mit der Philosophie rein herausgeschält, auch wenn auf allen Punkten der Dogmatik nicht bloß geglaubt sondern auch gedacht wird. Zu einer solchen wissenschaftlichen Trennung von der Philosophie — diesem wesentlichen Produkte der bewußten Reflexion — hat es bisher noch keine dogmatische Gestaltung des christlichen Glaubens gebracht.

An diese durchgeführte Trennung des Dogmatischen und Speculativen knüpfen sich unmittelbar andere Momente an. Der bewußten Reflexion kann es nicht nur nicht entgehen, daß sie von den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche mannigfach abweicht, sondern sie kann sich auch nicht unbefangen zu dieser Abweichung verhalten; sie kann sich nicht einfach berufen auf den heiligen Geist, von dem sie getrieben ohne weitem Beweis hinstellt, wie die Offenbarung zu deuten ist und was die Menschheit um ihrer ewigen Seeligkeit willen zu glauben hat, sondern sie sucht nachzuweisen, daß sich diese Abweichung nicht auf das Wesen, nicht auf das Princip, sondern nur auf das Unwesentliche, auf die Erscheinung der evangelischen Lehre beziehe; sie geht also zu Bestimmungen über das Wesen der evangelischen Kirche, über

das Wesen des Christenthums fort. Ja sie wird noch weiter zurückgetrieben, sie untersucht das Wesen der Kirche, der Frömmigkeit überhaupt. Dies kann nur diejenige Gestalt des christlichen Glaubens thun, welche sich principiell von der Philosophie abtrennt; diese aber kann sich auch unmöglich jenen Untersuchungen entziehen, weil ohne dieselben die Trennung des Dogmatischen und Speculativen nur unbewußt sein würde. Gerade durch diese Untersuchungen aber — also durch die durchgeführte principielle Trennung von der Philosophie — scheint die Dogmatik in das philosophische Gebiet hinüberzugreifen. Denn stellt sich die Frömmigkeit principiell der Philosophie gegenüber, so setzt sie sich selbst als Princip; damit ist sie aber ohne Weiteres selbst zum Denken geworden, denn dies allein ist die Principien setzende Thätigkeit. In Schleiermachers Sinne würden wir hierauf zu antworten haben: Allerdings gehören diese Untersuchungen über das Wesen des Christenthums, der Kirche u. s. f. nicht unmittelbar in die Dogmatik; sie sind vielmehr Lehnsätze aus anderen Wissenschaften, aus der Apologetik, Religionsphilosophie, Ethik, aus der philosophischen Theologie überhaupt, welche ja wesentlich an rein philosophische Disciplinen anzuknüpfen hat. Die Dogmatik als solche beginnt mit den Aussprüchen der Frömmigkeit, und verfolgt diese nach allen ihren Beziehungen, ohne das Wesen derselben weiter begreifen zu wollen. Eine unüberwindliche Schwierigkeit würde nur dann entstehen, wenn die Erkenntniß des Wesens der Frömmigkeit es unmöglich machte, wirklich fromm zu sein, und wenn ähnlich derjenige nicht mehr evangelischer Christ sein könnte, welcher das Wesen des Christenthums philosophisch-kritisch untersucht. Dann nämlich könnte das Subject aus der philosophischen Theologie — welche zugleich die Einleitung für die Dogmatik bildet — nicht in die Dogmatik selbst hinüber; es könnte nicht über die Bestimmtheit seiner Frömmigkeit reflectiren, weil es diese in dem ersten Theile der Theologie bereits eingehäuft hätte. Wären Frömmigkeit und Wissen im Subjecte absolut unvereinbar, so wäre natürlich eine Dogmatik in sich selbst unmöglich und widersprechend;

benn sie kommt nur durch Beides zugleich zu Stande. Indem der Dogmatiker die allgemein geltende Lehre aus dem religiösen Selbstbewußtsein zu entwickeln hat, so muß er selbst die intensivste Frömmigkeit besitzen, und indem er diese nicht in dichterischer oder rednerischer Weise, sondern in Glaubenssätzen darstellt, und zwar in möglichster Bestimmtheit und in systematischer Ordnung, so bedarf er nicht weniger der philosophischen Bildung.

Es entstehen aber weitere Schwierigkeiten. Die Dogmatik setzt sich die Aufgabe, die Glaubenssätze mit der größten Bestimmtheit festzustellen. Auch diese Aufgabe, so sehr sie nur durch philosophische Bildung gelöst werden kann, stützt sich doch zuletzt auf das Bedürfniß des frommen Selbstbewußtseins. Dieses will sich mittheilen, äußern, aussprechen, und hieraus gehen die rednerischen und poetischen Darstellungen frommer Gemüthszustände hervor, welche mehr oder weniger unbestimmt mit sich selbst in Widerspruch treten und so das Bedürfniß der weiteren Bestimmung erwecken. Das fromme Selbstbewußtsein braucht also nur die für es selbst unentbehrliche Mittheilung und Aeußerung auszubilden, und es wird zur Bestimmtheit des Glaubenssatzes sich zu erheben bemüht sein. So sehr nun aber auch Schleiermacher auf die größte Bestimmtheit der Glaubenssätze dringt, so bemerkt er doch andererseits, daß es der dogmatischen Begriffsbildung schon des Gegenstandes wegen nicht gelingen könne, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen. Freilich ist die absolute Bestimmtheit nach Schleiermacher auch für die Philosophie ein unerreichbares Ideal; denn indem das Denken immer im Werden begriffen ist, so bleibt es mit der Vorstellung und der Sinnlichkeit, aus welcher es wird, fortwährend behaftet. Jedoch — mag auch in dieser Beziehung der Unterschied nur graduell sein — offenbar ist die Dogmatik hier in einer noch mißlicheren Lage als die Philosophie, da sie bei jedem einzelnen Glaubenssatz auf die Aussage der unmittelbaren Frömmigkeit zurückgehen muß, und somit der objective Zusammenhang der bestimmten Sätze — ein sehr wesentliches Moment in

der Befreiung vom Bildlichen — fortwährend unterbrochen wird. Hierdurch scheint sich aber die Dogmatik einen Zweck zu setzen, welcher in ihr selbst unvollständiger erfüllt wird als in der Philosophie, so daß die Dogmatik und mit ihr zugleich die Frömmigkeit erst durch den Fortgang zur Philosophie zu einer ihrem Begriffe und ihrem eignen Bedürfnisse entsprechenden Gestaltung gelangten. Entsteht in dem frommen Selbstbewußtsein aus dem Triebe nach einer bestimmten Formirung des religiösen Gehalts nicht zugleich das Bedürfnis der Philosophie? d. h. das Bedürfnis, nicht bloß über die Aussagen der unmittelbaren Frömmigkeit zu reflectiren und sich der frommen Gemüthszustände bewußt zu werden, sondern sich über diese ganze Sphäre der Reflexion zu erheben, die Idee an und für sich zu fassen, und nicht aus dem Gefühl, sondern aus der Nothwendigkeit des Gedankens den Inhalt der Wahrheit zu entwickeln? Allerdings wäre dies — wenn wir unter Frömmigkeit nur eine individuelle Bewegtheit des Gemüths verstehen — ein Bedürfnis des frommen Subjects, nicht fromm zu sein, ein Bedürfnis des Glaubens zu zweifeln; allein mit welchem Rechte schränken wir denn die Entwicklung des religiösen Selbstbewußtseins auf das Gebiet der Dogmatik ein? Wird die wesentliche Aufgabe der Dogmatik erst in der Philosophie vollständig gelöst, so bleibt die Theologie auf halbem Wege stehen, wenn sie die Dogmatik nicht zur Philosophie werden läßt. Sollte sich «weder der dichterische und rednerische noch der vollkommene Ausdruck des frommen Selbstbewußtseins an dem Speculativen orientiren können», so möchte die Philosophie immerhin auf die Vorstellungen und Bilder des Glaubens eingehen, um so dem Subjecte den Weg zu ihr hin zu eröffnen. Steht aber erst die Philosophie dem Gehalte des Glaubens die möglichst größte Bestimmtheit, so ist es ganz gleichviel, ob sich das Subject leicht oder schwer am Speculativen orientiren kann, es gelangt doch nur durch die Philosophie zu einer vollständigen Orientirung. Daß die Dogmatik die geltende Lehre der Kirche darstelle, könnte in dem Sinne, in welchem Schleiermacher es versteht, mit demselben Rechte auch von der

Philosophie behauptet werden. Auch die Dogmatik stellt die Lehre nicht in der Weise dar, wie sie in allen Individuen, die sich zur Kirche zählen, bekannt und anerkannt ist. Die Dogmatik ist vielmehr Wissenschaft, und fordert von den Subjecten, welche in ihr die geltende Lehre finden sollen, wissenschaftliche Bildung; sie behauptet also nur, daß die entwickelte, zum Bewußtsein ihrer selbst gelangte Frömmigkeit sich in der Weise gestalten müsse, in welcher sie die Glaubenssätze entwickelt. In diesem Sinne macht auch das philosophische System auf Geltung Anspruch. Auch die Dogmatik ferner behauptet ja nur eine principielle Uebereinstimmung mit den evangelischen Bekenntnisschriften; eine solche nachzuweisen würde der Philosophie wenigstens so lange nicht schwer fallen, als die im Schleiermacherschen Sinne wissenschaftliche Dogmatik sich dieses principiellen Einverständnisses bewußt ist. Daß aber die Philosophie den Inhalt beweist, ihn nicht aus dem Gefühle sondern aus dem Denken zu produciren strebt, dies giebt ihr von der einen Seite entschieden eine größere Sicherheit, sie werde das allgemein Geltende glücklich treffen, und nicht das Individuelle an die Stelle desselben zu setzen versuchen; von der andern Seite wird dieser Beweis den inneren Zusammenhang der Wissenschaft mit der Kirche — der sittlichen Gestaltung der Religion — nur dann aufheben, wenn Glauben und Wissen dieses inneren Zusammenhangs entbehren und als zwei besondere Principien einander gegenüber treten.

Das Letztere ist offenbar der Hauptpunkt, auf den es hier vor Allem ankommt. Die Dogmatik hat wie die Theologie überhaupt keinen rein wissenschaftlichen, sondern zugleich einen praktischen Zweck, den Zweck der Kirchenleitung. Dies allein würde aber noch nicht hinreichen, die wissenschaftliche Darstellung der geltenden Lehre in der Weise, wie es Schleiermacher verlangt, von der Philosophie zu trennen. Denn es fragte sich erst, ob nicht gerade die Philosophie am vollkommensten diesem Zwecke entspräche, wenn wir auch zugeben wollten, daß die Philosophie als Dogmatik noch specielle auf die Vorstellungen des religiösen Bewußtseins eingehen müsse, und zwar nicht bloß kritisch, sondern auch von dem

Gedanken aus die entsprechende Vorstellung producirend. Erst dann vielmehr wird jene Trennung erfolgen müssen, wenn die subjective Frömmigkeit auch auf der höchsten Stufe ihrer Entwicklung sich der Bestimmtheit und Allgemeinheit des Gedankens wohl annähert, nie aber dieselbe erreicht, und wenn umgekehrt auch das Erkennen in seiner höchsten Vollendung nie schlechthin den Gehalt zu durchdringen vermag, welchen das Subject in der unmittelbaren Weise des Gefühls in Besitz nimmt. Dadurch allein gewinnt auch erst der praktische Zweck der Theologie der Wissenschaft und ihren Forderungen gegenüber ein absolutes Recht, auch das Recht, die Philosophie zu ihrem Zweck zu verwenden, und diese ihrerseits kann weder die Frömmigkeit noch die dogmatische Gestaltung derselben erzeugen, sondern hat die letztere vielmehr anzuerkennen. Daß eben dies Schleiermachers Ansicht ist, ist uns schon aus der Dialektik und Ethik bekannt. Schleiermacher stellt in der Ethik Kirche und Wissenschaft als zwei gleich berechnigte Gestaltungen gegenüber. Die Basis der Kirche ist die individuelle Thätigkeit des Gefühls, die Basis der Wissenschaft die allgemeine Thätigkeit des Denkens. Hat die Wissenschaft eine höhere Stufe der Ausbildung erreicht, so entsteht in der Kirche selbst das Bedürfnis, die Glaubenssätze in wissenschaftlicher Ordnung und Bestimmtheit als die zur Zeit geltende Lehre zur Darstellung zu bringen. Allein wie das Princip von Kirche und Wissenschaft nicht dasselbe ist, so darf auch die aus der religiösen und kirchlichen Basis erwachsende Wissenschaft nie schlechthin der Idee des Wissens sich unterordnen.

2. Princip der Dogmatik. Das Wesen der Frömmigkeit im Allgemeinen und ihre besondere Erscheinung.

Die Dogmatik nimmt in der Entwicklung des Begriffs der Frömmigkeit einen ganz ähnlichen Ausgang als die Re-

den über Religion. Das Gefühl aber das unmittelbare Selbstbewußtsein wird dem Wissen und dem Thun gegenüber gestellt, und dann besonders darauf, daß das Maas des Wissens und des Thuns nicht auch das Maas der Frömmigkeit sei, gezeigt, daß diese als solche weder als ein Wissen noch als ein Thun betrachtet werden könne, obwohl die richtige Verbindung der Frömmigkeit mit dem Wissen und Thun durchaus nicht gelungnet werden solle. Als die wesentliche Bestimmung des Gefühls ist das Insißbleiben, die Empfänglichkeit anzusehen. «Das Sehen ist aufzufassen als ein Wechsel von Insißbleiben und Ausißeheranstreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins confirmiren das Insißbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Ausißeheranstreten ist; insofern also sehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Wer wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insißbleiben des Subjects ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Ausißeheranstreten desselben wirklich, und ist insofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insißbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewillt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, in dem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insißbleiben: und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber.»*)

«Das Gemeinsame nun aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.» Um diesen Satz zu erklären, geht Schleiermacher davon aus, daß in jedem Selbstbewußtsein sich unmittelbar zwei Elemente finden, ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogeseßthaben, oder ein Sein und ein Ir-

geduldetgeworden sein; das letzte setzt für jedes Selbstbewußtsein noch etwas Anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Diesen beiden Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Denken wir uns aus dem Zusammensein mit allem Anderen hinweg, so würde unsere Selbstthätigkeit ohne Empfänglichkeit sein; sie wäre aber auch nur eine unbestimmte Agilität, ein bloßes Hervortretenwollen. Jede wirkliche Selbstthätigkeit dagegen hat auch das Moment der Empfänglichkeit an sich; denn sie bezieht sich auf einen Gegenstand, der uns gegeben ist, und kann auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen werden. Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur, weil wir andernwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich, weil wir nicht anders als nur durch ein Anderes so werden konnten. Dieses, weil Anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden konnte. In unserm Verhältnisse zur Welt und ihren verschiedenen Erscheinungen kann nun wohl das Abhängigkeitsgefühl über das Freiheitsgefühl überwiegen und umgekehrt, allein keines kann schlechthin ohne das andere hervortreten. Ein absolutes Freiheitsgefühl kann es demnach überhaupt nicht geben, und wer ein solches zu haben behauptet, täuscht sich selbst. Sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus, so bedarf diese immer eines gegebenen Gegenstandes, ist also von diesem abhängig; einen Gegenstand schlechthin zu setzen, liegt außer unserer Macht. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesamtheit

den über Religion. Das Gefühl oder das unmittelbare Selbstbewußtsein wird dem Wissen und dem Thun gegenüber gestellt, und dann besonders daraus, daß das Maasß des Wissens und des Thuns nicht auch das Maasß der Frömmigkeit sei, gezeigt, daß diese als solche weder als ein Wissen noch als ein Thun betrachtet werden könnte, obwohl die stetige Verbindung der Frömmigkeit mit dem Wissen und Thun durchaus nicht geleugnet werden sollte. Als die wesentliche Bestimmung des Gefühls ist das In sich bleiben, die Empfänglichkeit anzusehen. «Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von In sich bleiben und Ausschüßheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins constituiren das In sich bleiben, wogegen das eigentliche Thun das Ausschüßheraustreten ist; insofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein In sich bleiben des Subjects ist, so wird es doch als Erkennen nur durch ein Ausschüßheraustreten desselben wirklich, und ist insofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein In sich bleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, in dem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein In sich bleiben: und insofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber.»*)

«Das Gemeinsame nun aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.» Um diesen Satz zu erläutern, geht Schleiermacher davon aus, daß in jedem Selbstbewußtsein sich unmittelbar zwei Elemente finden, ein Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogeseßthaben, oder ein Sein und ein Ir-

*) A. a. O. S. 3. S. 9.

gedwungenwordensein; das letzte setzt für jedes Selbstbewußtsein noch etwas Anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht gerade dieses sein würde. Diesen beiden Elementen, wie sie im zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit. Denken wir uns aus dem Zusammensein mit allem Andern hinweg, so würde unsere Selbstthätigkeit ohne Empfänglichkeit sein; sie wäre aber auch nur eine unbestimmte Agilität, ein bloßes Hervortretenwollen. Jede wirkliche Selbstthätigkeit dagegen hat auch das Moment der Empfänglichkeit an sich; denn sie bezieht sich auf einen Gegenstand, der uns gegeben ist, und kann auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit bezogen werden. Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbstthätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl. Jenes nicht nur, weil wir anderwärts her so geworden sind, sondern vornehmlich, weil wir nicht anders als nur durch ein Anderes so werden konnten. Dieses, weil Anderes durch uns bestimmt wird, und ohne unsere Selbstthätigkeit nicht so bestimmt werden konnte. In unserm Verhältnisse zur Welt und ihren verschiedenen Erscheinungen kann nun wohl das Abhängigkeitsgefühl über das Freiheitsgefühl überwiegen und umgekehrt, allein keines kann schlechthin ohne das andere hervortreten. Ein absolutes Freiheitsgefühl kann es demnach überhaupt nicht geben, und wer ein solches zu haben behauptet, täuscht sich selbst. Sagt das Freiheitsgefühl eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus, so bedarf diese immer eines gegebenen Gegenstandes, ist also von diesem abhängig; einen Gegenstand schlechthin zu sehen, liegt außer unserer Macht. Soll aber das Freiheitsgefühl nur eine innere selbstthätige Bewegung aussagen, so hängt nicht nur jede einzelne solche mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, sondern auch die Gesamtheit

unserer innern freien Bewegungen als *Stupheit* betrachtet kann nicht durch ein schlechthiniges Freiheitsgefühl repräsentirt werden, weil unser ganzes Dasein und nicht als aus unserer *Selbstthätigkeit* hervorgegangen zum Bewußtsein kommt. Wird nun aber von uns doch ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl gefordert, so kann dies unmöglich von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen; denn auf einen solchen würde immer eine Gegenwirkung statt finden und auch eine freiwillige Entsagung auf diese würde immer ein Freiheitsgefühl mit einschließen. Daher kann es auch, streng genommen, nicht in einem einzelnen Momente als solchem sein, weil dieser seinem Gesamtinhalte nach immer durch Gegebenes bestimmt ist, also durch solches, an welchem wir ein Freiheitsgefühl haben. «Aber eben das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich.» — Das Woher dieser schlechthinigen Abhängigkeit bezeichnen wir durch den Ausdruck *Gott*. Gott ist also vor Allem nicht die Gesamtheit des endlichen Seins; denn indem auf alle Theile des Endlichen eine Einwirkung von uns aus möglich ist, so ist das Abhängigkeitsgefühl in Bezug auf das Endliche nie absolut. Sich schlechthin abhängig fühlen, und sich selber selbst als in Beziehung auf Gott bewußt sein, ist wesentlich einerlei. Die Vorstellung Gott ist nichts Anderes als die unmittelbarste Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, so daß also dieses das Erste, Ursprüngliche ist, und nicht nothwendig durch irgend ein vorheriges Wissen von Gott bedingt wird. *)

*) X. a. D. §. 4. S. 15 ff.

Das absolute Abhängigkeitsgefühl bildet die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins; unmöglich kann aber diese höchste Stufe sich schlechthin von der niederen isoliren, und ohne diese zur Erscheinung kommen. Schleiermacher unterscheidet drei Stufen des Selbstbewußtseins. Die erste ist die thierähnlich verworrene, in welcher Gefühl und Anschauung, Subject und Object noch nicht bestimmt von einander geschieden werden, sondern schwankend in einander übergehen. Es ist dies der Zustand des Kindes; ehe es sich der Sprache bemächtigt; sobald das Kind zu sprechen beginnt, verschwindet auch jener Zustand der Verwirrenheit immer mehr und mehr, und zieht sich in die träumerischen Momente zurück, welche die Uebergänge zwischen Wachen und Schlafen vermitteln. Auf der zweiten Stufe trennen sich Gefühl und Anschauung, Subject und Object mit Klarheit und Bestimmtheit von einander ab. Es mag diese Stufe im weitesten Umfange des Wortes die sinnliche heißen; wir begreifen darunter auf der einen Seite das allmähliche Erfülltwerden mit Wahrnehmungen, welche das Gesamtgebiet der Erfahrung konstituiren, so wie auf der anderen alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnde Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, also auch die geselligen und sittlichen Gefühle. Auf dieser Stufe des Gegensatzes stellen wir uns als Einzelne einem anderen Einzelnen gegenüber, und befinden uns also, mag auch das Gefühl der Freiheit oder der Abhängigkeit überwiegen, im Allgemeinen in der Sphäre der Wechselwirkung. Auf der dritten höchsten Stufe des Selbstbewußtseins ist dieser Gegensatz und die mit ihm gesetzte Wechselwirkung wieder aufgehoben. «Wenn in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl die schlechthinige Freiheit verneint wird, so geschieht dies zwar unter der Form des Selbstbewußtseins, aber doch nicht von uns als jetzt so und nicht anders seienden Einzelnen, sondern nur von uns als einigem endlichen Sein überhaupt, so daß wir uns hier keinem andern einzelnen entgegensetzen, vielmehr hierin aller Gegensatz zwischen einem einzelnen und einem andern aufgehoben ist.» Das schlechthinige Abhängig-

feltsgefühl allein ist über den Gegensatz des sinnlichen Bewußtseins erhaben. Denn denken wir uns auch ein höchstes Wissen als Act oder Zustand eines Einzelnen, so ist dieses, indem es alles untergeordnete Wissen zusammenfaßt, auf seinem Gebiete freilich ebenfalls über allen Gegensatz erhaben, allein sein Gebiet ist das des objectiven Bewußtseins. Es wird allerdings begleitet werden von einem unmittelbaren Selbstbewußtsein, welches die Gewißheit oder Ueberzeugung ausfragt; indem sich aber dieses auf das Verhältniß des Subjects als Wissenden zu dem Bewußten als Gegenstand bezieht, so liegt auch dieses das höchste Wissen begleitende Selbstbewußtsein doch auf dem Gebiete des Gegensatzes. Aehnlich verhält es sich mit dem Thun. Denken wir uns ein höchstes Thun unter der Form eines das ganze Gebiet der Selbstthätigkeit umfassenden Entschlusses, aus welchem sich daher alle folgenden als einzelne in ihm schon enthalten gewesene Theile entwickeln, so steht dieses auf seinem Gebiet ebenfalls über jedem Gegensatz, und es wird ebenfalls von einem Selbstbewußtsein begleitet werden, aber auch dieses bezieht sich auf das Verhältniß des Subjects als handelnden zu dem, was Gegenstand seines Handelns sein kann, und hat also seinen Ort innerhalb des Gegensatzes.

Die niedrigste und höchste Stufe des Selbstbewußtseins können unmöglich zusammen bestehen; die thierähnliche Verworrenheit muß verschwunden sein, soll das schlechtthinige Abhängigkeitsgefühl hervortreten. Allein könnte dieses nicht zugleich mit der zweiten Stufe, mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein sich verbinden, so wäre der Zusammenhang unseres Daseins zerstört und keine Beharrlichkeit des religiösen Lebens möglich. Diese Verbindung darf aber weder eine Verschmelzung sein noch ein bloßes Zusammensein, sondern eine wesentliche allseitige Beziehung des sinnlichen Selbstbewußtseins auf das höhere. Eben hierin besteht der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins. Für den Frommen ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseins ein mangelhafter und unvollkommener Zustand; ebenso wäre es aber auch ein unvoll-

formener Zustand, wenn das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen der ganze Inhalt eines Moments des Selbstbewußtseins wäre; denn es würde ihm die Begrenztheit und Klarheit fehlen, welche aus der Beziehung auf die Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins entsteht. «Jene Vollendung aber, da sie die Beziehung beider Elemente auf einander ist, läßt sich auch auf zweifache Weise beschreiben. Von unten herauf so. Wenn das sinnliche Selbstbewußtsein die thierähnliche Verworrenheit ganz ausgestoßen hat, so entfaltet sich eine höhere Richtung gegen den Gegensatz, und der Ausdruck dieser Richtung im Selbstbewußtsein ist das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subject sich mit seiner theilweisen Freiheit und theilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmere ist es. Von oben herab so. Die eben beschriebene Richtung als eine der menschlichen Seele ursprüngliche und mitgeborne strebt schon von Anfang an im Selbstbewußtsein durchzubrechen; sie vermag es aber nicht, so lange der Gegensatz noch in der thierähnlichen Verworrenheit aufgelöst ist. Hernach aber tritt sie hervor, und je mehr sie nun jeden Moment bestimmten sinnlichen Selbstbewußtseins einschließt, ohne einen vorbei zu lassen, so daß der Mensch, wie er immer sich partiell frei und partiell abhängig fühle gegen anderes Endliche, sich doch zugleich gleichmäßig mit Allem, wogegen er sich so fühlt, auch schlechthin abhängig fühlt, um desto frömmere ist er.»

Indem das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl an und für sich keiner Veränderung fähig ist, so entsteht die Verschiedenheit der frommen Erregungen nur durch die Beziehung zu verschiedenen Momenten des sinnlichen Selbstbewußtseins. Eben durch diese Beziehung erhält auch das fromme Selbstbewußtsein Antheil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. Das jedesmalige leichte Hervortreten desselben nämlich, um auf ein bestimmtes sinnliches, dies sei nun für sich angenehm oder unangenehm, bezogen zu werden, trägt, wenn es zur Wahrnehmung kommt, das Gepräge der Freude; das schwierige Hervortreten des

höbern Selbstbewußtseins dagegen wird als Hemmung des höhern Lebens, als Schmerz empfunden. Eben diese zur Klarheit des Gottesbewußtseins nothwendige Beziehung zum sinnlichen ist auch die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiete unvermeidlich ist. Gegen dieses Menschenähnliche wenden sich besonders diejenigen, welche sich anderwärts her eines ursprünglichen Begriffs vom höchsten Wesen erfreuen, von der Frömmigkeit aber keine Erfahrung haben. Die Frommen sind sich aber bewußt, daß sie nur im Sprechen das Menschenähnliche nicht vermeiden können, in ihrem unmittelbaren Bewußtsein aber den Gegenstand von der Darstellungsweise gesondert festhalten, und bemühen sich ihren Gegnern zu zeigen, daß ohne diese Vollständigkeit des Gefühls auch für die höchste Stärke des gegenständlichen Bewußtseins und des ausscherausgehenden Handelns keine Sicherheit vorhanden sei, daß sie folgerechterweise sich ganz auf die niedre Lebensstufe beschränken müßten.*)

Vor Allem auffallend in dieser Entwicklung des Wesens der Frömmigkeit ist es, daß Schleiermacher nicht auf die Dialektik zurückgeht. Daß wir uns in der Dogmatik befinden, kann natürlich hier nicht eingewandt werden, denn die ganze Untersuchung kündigt sich ausdrücklich als aus der Ethik entlehnt an; diese hat aber selbst wieder an der Dialektik ihre Basis und vor Allem sind gerade die hier hervorgehobenen Bestimmungen der Ethik der Art, daß sie unmöglich in ihrer ganzen Schärfe gefaßt werden können, wenn nicht auf die Principien der Dialektik zurückgegangen wird. Es ist daher zum Theil Schleiermachers eigne Schuld, wenn so gleich diese einleitenden Paragraphen der Dogmatik von Anhängern so sehr wie von Gegnern so vielfach mißverstanden sind. Abhängigkeit ist eine sehr bekannte und gekläufte Vorstellung, und die Reflexion ist sehr geneigt, das Endliche vor Allem in dieser Bestimmung, das Absolute dagegen als das Unabhängige zu fassen. Eben so einfach scheint nun auch die Vorstellung der absoluten Ab-

*) N. a. D. §. 5. S. 22 ff.

hängigkeit. Wenn sollte es denn einfallen, sich von der Allmacht Gottes in irgend einem Punkte losreißen zu wollen? Wer sollte also nicht, wenn ihm nicht aller religiöse Sinn abgeht, seine unbeschränkte schlechthinige Abhängigkeit von Gott anzuerkennen bereit sein? Je näher diese Bestimmungen der Reflexion liegen, desto mehr begnügt man sich mit einer unbestimmten Fassung derselben; man modificirt, erweitert und schränkt ein, und ist auf diese Weise von Schleiermachers Ansichten weit entfernt, wenn man auch das absolute Abhängigkeitsgefühl noch immer für das Wesen aller Frömmigkeit ansetzt. Besonders wird die halbe oberflächliche Reflexion diese absolute Abhängigkeit nicht in wesentliche Beziehung mit der Idee des Absoluten setzen, wird also z. B. meinen, man könne Gott immer als ein besonderes Subject, als eine Person nicht bloß vorstellen, sondern auch denken, ohne daß dadurch die schlechthinige Abhängigkeit im Oeringsten gestört werde. Diese und ähnliche schlechte Vorstellungen würden mit Sicherheit verbannt sein, wenn Schleiermacher das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, wie es in der Dialektik geschieht, aus den letzten Principien des Seins und Wissens deducirt hätte. Nur durch eine solche Deduction kann der wirkliche Begriff der Frömmigkeit — und um diesen handelt es sich in der Einleitung der Dogmatik — mit philosophischer Bestimmtheit erfaßt werden.

So sehr wir auch durch die schlechthinige Abhängigkeit an Spinozas Begriff des Modus erinnert werden, so würden wir doch Schleiermacher sehr Unrecht thun, wenn wir seine Ansicht nur auf Spinozas Kategorien zurückführen wollten. Wir wissen vielmehr aus der Dialektik, daß Schleiermacher das Spinozistische Verhältniß von Substanz und Accidens ausdrücklich als ein dem Begriffe des Absoluten widersprechendes verwirft. Das Absolute ist Indifferenz, das Endliche ein Ueberwiegen des Idealen oder Realen, und zwar hat das Absolute die mannigfaltigen Gestaltungen des Gegensatzes nicht als Accidenzen an sich, sondern ist der transcendente Grund aller endlichen Erscheinung, wie des endlichen Wissens und Wollens. Die Sphäre des endlichen Gegensatzes ist durch die

Formen des Begriffs und Urtheils bestimmt, und somit muß von allem Wirklichen behauptet werden, es sei frei und nothwendig, es bestimme sich selbst und sei durch Anderes bestimmt, es sei ein sich selbst Setzendes und durch Anderes Gesehtes. Diese Wechselwirkung alles Endlichen aber hat zu ihrem wesentlichen Grunde die absolute Einheit, in welcher aller Unterschied schlechthin negirt ist. So wenig wie der Gegensatz des überwiegenden Idealen und Realen ohne Indifferenz denkbar ist, ebenso wenig kann er ohne Indifferenz existiren. Also die ganze Welt der partiellen Freiheit und Abhängigkeit ist selbst wieder abhängig, und zwar nach ihren beiden wesentlichen Elementen, sowohl das Sichsetzen als das durch Anderes Gesehtsein. Eben diese totale, allseitige Abhängigkeit ist die absolute. Sie ist keine Abhängigkeit von einem Gegenüberstehenden, gleichviel ob Subject oder Object; denn durch eine solche Abhängigkeit kämen wir gar nicht über die Sphäre des endlichen Gegensatzes, des Begriffs und Urtheils, also der Wechselwirkung hinaus. Steht das Absolute dem Endlichen gegenüber, so wird das Endliche trotz seiner Abhängigkeit doch gegen das Absolute reagieren, d. h. das Absolute ist wie das Endliche activ und passiv zugleich, und wir haben somit nicht das Absolute sondern nur ein anderes Endliche dem Endlichen gegenüber gestellt. Die absolute Abhängigkeit oder die Abhängigkeit vom Absoluten ist vielmehr das Begründetsein des endlichen Gegensatzes durch den transcendenten Grund. Diese Bedingtheit ist keine äußerliche, endliche, sondern wesentliche, schlechthin innerliche. Sie erstreckt sich daher auch über alle Erscheinungen des Wirklichen in gleicher Weise und mit einem Male; es ist in ihr der Unterschied des Endlichen aufgehoben, und eine allgemeine Identität aller Unterschiede gesetzt; und eben diese allgemeine Negation aller Unterschiede, diese transcendente absolute Einheit ist das allen Unterschied und somit alles Wirkliche begründende und bedingende Wesen. Auch das Erkennen und Wollen hat die transcendente Einheit zur nothwendigen Voraussetzung, denn in beiden liegt eine wesentliche ursprüngliche Identität von Subject und Object. Allein weder das

Wissen noch das Wollen vermag diese Identität als solche zu erfassen, weil sie beide im Gegensatze zu einander begriffen auch das Absolute in dem Gegensatz stellen. In dem Gefühl als der Indifferenz von Denken und Wollen, von Subject und Object wird dagegen die transcendente Einheit als solche gefaßt; das Gefühl repräsentirt den transcendentalen Grund und zwar wird das einzelne Individuum in dieser durch das Gefühl gesetzten Einheit mit dem Absoluten sich schlechthin abhängig fühlen, weil das Absolute als die allgemeine Einheit, nicht als ein Besonderes und Bestimmtes dem Individuum gegenübersteht, gegen welches irgend eine Reaction denkbar wäre.

Die wesentliche Schwierigkeit in dem Begriffe der schlechthinigen Abhängigkeit besteht nun einfach darin, daß die beiden Elemente, die schlechthinige Abhängigkeit und das Gefühl derselben sich unmittelbar widersprechen. Das Einzelne, welches schlechthin abhängig ist, kann sich eben darum nicht abhängig fühlen, weil ein Fühlen ohne Thätigkeit undenkbar ist. Von einem nur gegenüberstehenden, nicht von außen afficirenden Gegenstande fühle ich mich nur dann abhängig, wenn ich mich in dieser Affection erhalte, und darin für mich bin; ohne diese individuelle Selbstständigkeit, ohne diese Reaction ist gar keine Wirkung eines Gegenstandes auf mich möglich. Das Gefühl der absoluten Abhängigkeit wäre daher ganz einfach zugleich die absolute Selbstständigkeit; denn in ihm erhalte ich mich nicht einem endlichen Objecte gegenüber, sondern ich erhalte mich im Absoluten, beziehe mich im Absoluten auf mich selbst; mein schlechthiniges Gesezsein ist als Gefühl zugleich meine unendliche Allgemeinheit, mein unendliches Behaupten und Erzen meiner selbst. In der dogmatischen Entwicklung führt Schleiermacher das Abhängigkeitsgefühl durch eine Reflexion ein, in welcher sich das gleiche Recht der unendlichen Freiheit ganz von selbst aufdringt. Schon das Bewußtsein, daß wir in unserem Dasein immer nur bedingt frei und selbständig sind, weil wir nämlich in allem unserm Wissen und Thun zugleich durch ein Anderes bestimmt werden, soll das Bewußtsein der schlechthinigen

gen Abhängigkeit in sich schließen. Mit demselben Rechte müßten wir auch behaupten: indem wir in jedem Momente unseres wirklichen Daseins nur in bedingter Weise passiv und unselbständig sind, da wir nämlich gegen alles Empfangene auch reagiren, so ist hiermit schon das Bewußtsein einer die schlechthinige Abhängigkeit verneinenden, somit absoluten Unabhängigkeit gesetzt. Daß unser ganzes Dasein nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen und zum Bewußtsein kommt, kann höchstens für die gewöhnliche Ueberzeugung von unserer partiellen Abhängigkeit als Grund angeführt werden, unmöglich aber kann diese dadurch schon als bewiesen gelten. Offenbar würden wir auch hier mit gleichem Rechte sagen können: unser ganzes Dasein kommt uns nicht als schlechthin abhängig zum Bewußtsein; allein auch hier wäre es übereilt, wollten wir diese Thatsache des empirischen Bewußtseins für den hinreichenden Beweis unserer absoluten Unabhängigkeit ansehen. — Es wird über die Sphäre der getheilten Freiheit und Abhängigkeit oder über die Sphäre der Wechselwirkung hinausgegangen; beide Glieder der Wirklichkeit, die Freiheit wie die Abhängigkeit, sind vom Absoluten schlechthin gesetzt. Hiermit erhalten wir offenbar immer nur die schlechthinige Abhängigkeit alles Wirklichen, aber kein Bewußtsein, kein Gefühl derselben. Soll dies eintreten, so muß das schlechthin Gesetzte sich nothwendig zugleich nicht bloß partiell sondern schlechthin setzend verhalten; nur dann geht ihm über seiner Abhängigkeit nicht das Gefühl derselben verloren.

Fassen wir das Gefühl, wie es Schleiermacher verlangt, als reine Empfänglichkeit, so würden eigentlich die beiden Momente des Abhängigkeitsgefühls unterschiedslos zusammenfallen. Fühlen ist eben abhängig sein; das reine allgemeine Fühlen also die absolute Abhängigkeit. Gäbe es keine andere Weise der Abhängigkeit, so würde diese offenbar nur dem fühlenden Subject zukommen, und ebenso könnte nur vom Menschen gesagt werden, er sei schlechthin abhängig. Das letztere scheint allerdings in einem bestimmten Sinne behauptet werden zu müssen. In der ab-

foluten Abhängigkeit nämlich hat im Allgemeinen kein Einzelnes vor irgend einem Anderen einen Vorzug; sie ist allgemeine Identität aller einzelnen bestimmten Gegensätze. In diesem allgemeinen Schicksal werden aber doch diejenigen Gestalten eine besondere eigenthümliche Rolle spielen, in welchen die absolute Identität als allgemeine zum Bewußtsein kommt. Sollen wir von diesen Gestalten nicht eine schlechthinige Unabhängigkeit prädiciren, so können wir wenigstens sagen, sie seien nicht nur mit allem Anderen zusammen, sondern auch als Einzelne schlechthin abhängig, wogegen das Einzelne, welches nicht fühlt, in der absoluten Abhängigkeit gar nicht als Einzelnes mehr existirt, somit auch nicht als solches hervorgehoben, benannt werden kann; dieses Einzelne ist eigentlich nicht schlechthin abhängig, weil es in dieser Abhängigkeit überhaupt nicht ist. Hiermit zeigt sich aber nur der Widerspruch des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von einer andern Seite. Bei einer bloßen Passivität kommt nie und nimmermehr ein Gefühl zu Stande, und ebenso wenig ist der Einzelne als solcher schlechthin abhängig, wenn er sich in dieser Abhängigkeit nicht erhält, behauptet, für sich ist.

Gehen wir, wie es in der Dialektik geschieht, von dem Begriffe der absoluten Indifferenz aus, so erscheint das Fühlen als die dem Absoluten entsprechende Form des subjectiven Wissens. In dem Fühlen ist die Indifferenz der höchsten Gegensätze im Menschen selbst gesetzt; hier bricht die absolute Einheit als solche hervor, hier im Gefühl ist, wie es in der Dogmatik heißt, Gott dem Menschen auf eine ursprüngliche Weise gegeben.*) Das Fühlen ist also in seiner Allgemeinheit und Ursprünglichkeit nicht vom Menschen gesetzt, sondern vielmehr von der absoluten Identität selbst; es ist die im Endlichen erscheinende, sich offenbarende Identität und «kommt im Menschen nur zu Stande.» Wir haben nun bereits schon früher gezeigt, wie von der absoluten Indifferenz aus der Proceß der Wirklichkeit nicht zu begreifen ist; wie von

*) N. a. D. S. 4. C. 21.

dem in sich unterschiedslosen Sein weder gesagt werden kann, daß es den Gegensatz setze und begründe, noch daß es den Gegensatz aufhebe und negire, wie also die Abhängigkeit des Gegensatzes von der in sich indifferenten Einheit keine wirkliche, begriffene, sondern bloß behauptete, gemeinte ist. Wir haben ferner gesehen, wie das quantitative Ueberwiegen und die dialektischen Formen des Begriffs und Urtheils schlechthin unzureichend sind, das Wesen des Geistes und des Selbstbewusstseins auszudrücken, wie daher sowohl das Wissen und Wollen als auch das Fühlen von diesen Formen aus wesentlich unbegriffen bleibt. Die Resultate unserer früheren Untersuchung machen sich immer wieder geltend. Das Gefühl als die subjective Darstellung der absoluten Indifferenz ist zunächst ohne weitem bestimmten Gehalt. Das Fühlen überhaupt ist das Sein des transcendentalen Grundes im Menschen und wie dieses allgemeine Fühlen nur in den besonderen bestimmten Gefühlen zur Wirklichkeit kommt, so hat zunächst jede Bestimmtheit ein gleiches Recht. Das Fühlen selbst als die unmittelbare Einheit von Subject und Object weiß keine Bestimmtheit von sich, opponirt sich nicht gegen bestimmte Gefühle als endliche, unwürdige, sondern muß von seinem Begriffe aus alle Gefühle, eben darum weil in ihnen eine Indifferenz von Subject und Object gesetzt ist, als religiöse, göttliche anerkennen. Am entschiedensten spricht Schleiermacher in den Reden über Religion diese Consequenz aus; er sagt: es giebt keine Empfindung, die nicht fromm wäre; setzt aber sogleich hinzu: außer sie deute auf einen krankhaften verderbten Zustand des Lebens. Auch nach der Anmerkung zu dieser Stelle sollen nur die gefunden Gefühle religiösen Werth haben. So sehr sich diese Einschränkung auch von selbst zu verstehen scheint, so ist sie doch von dem Begriffe des Gefühls aus unberechtigt. Jede unmittelbare Einheit von Subject und Object muß, wenn der Begriff des Gefühls das entscheidende Princip ist, nöthwendig als gesund betrachtet werden; das Ungesunde ist hier nur das diesem Begriffe Widersprechende, also im Allgemeinen das abstracte Trennen von Subject und Object. Wollten wir aber auch jene Ein-

Schränkung gelten lassen und von dem Begriffe des Menschen aus bestimmen, welche Gefühle gesund seien und welche nicht, also vor Allem wohl die selbstsüchtigen Gefühle als die krankhaften aus dem Gebiete der Frömmigkeit ausschließen, so würden wir doch entscheiden die eigenthümliche Sphäre des Gefühls verlassen, wenn wir von dem fühlenden Subjecte forderten, es solle in jedem bestimmten Gefühle nicht bloß das Bestimmte sondern das unendlich Allgemeine als solches fühlen. Das allgemeine Fühlen, der Begriff des Fühlens herrscht zunächst noch in keiner anderen Weise über die bestimmten Gestaltungen des Gefühls, als daß in jedem besonderen Gefühl das allgemeine Wesen des Gefühls, nämlich die unmittelbare Identität von Subject und Object, zur Erscheinung kommt. Ist eben diese Einheit das Absolute, Göttliche, so offenbart sich Gott in jeder momentanen Gefühlsregtheit des einzelnen Individuums; eben dieser momentane Gemüthszustand ist das wahrhaft Göttliche, Absolute im Menschen.

So weit wir hiermit auch noch von dem dogmatischen Begriffe der Frömmigkeit entfernt sind, so führen doch die Principien der Dialektik entschieden nicht weiter als zu den angegebenen Resultaten. Daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nur durch die Beziehung zur Sphäre des Besondern und Endlichen zur Klarheit gelange, hebt auch die Dogmatik hervor; ähnlich behauptet auch die Dialektik, daß das religiöse Bewußtsein das Absolute nie rein erfasse, sondern immer nur in einem bestimmten endlichen Verhältnis. Hiermit soll aber durchaus nicht etwa nur dies gesagt sein, daß die Göttlichkeit des allgemeinen Fühlens nur in den bestimmten Gefühlen zur Existenz komme. Die Dogmatik fordert vielmehr, daß das Gefühl der unendlichen Abhängigkeit über alle Erscheinungen des sinnlichen Bewußtseins herrsche. Hiernach muß sich das allgemeine Fühlen aus allen seinen besonderen Erscheinungen herausziehen, und sich als allgemeines dem besondern gegenüber geltend machen; oder es muß seine allgemeine Form, nämlich die Indifferenz von Subject und Object, zum Gehalt und zur Bestimmtheit seiner selbst erheben. Hat das fühlende Subject

dies gethan, so mag es immerhin oder es muß vielmehr auch in die Sphäre des Gegensatzes eintreten, d. h. es muß sich nicht bloß schlechthin sondern auch partiell abhängig fühlen; allein ohne jene durch das Subject gesetzte Trennung des Allgemeinen von dem Besondern wird das schlechthintige Abhängig sein nie zum schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl. Der schlechthin allgemeine Gehalt des Gefühls hat offenbar die unendliche Allgemeinheit des Subjects zur Voraussetzung; dieses muß trotz seiner Einzelheit und Individualität doch in unendlicher Weise für sich sein, muß als unendliche Vermittelung in sich sich selbst setzen, und nur dies, also das Denken, die Freiheit enthält die Möglichkeit der Erhebung zum Absoluten in sich. Von der Indifferenz aus ist aber diese Freiheit des Endlichen nicht zu begreifen. Nur der unendliche Proceß der absoluten Subjectivität ist das Setzen des Sichselbstsetzenden, die schöpferische Energie, welche in der absoluten Vermittelung mit sich das Geschaffene von sich frei läßt, und eben in diesem Freilassen wahrhaft unendlich, die reale, durchgeführte Negation des Endlichen ist.

Allerdings thut man Schleiermacher sehr Unrecht, wenn man ihm vorwirft, sein Begriff der Frömmigkeit mache den Menschen zum Thiere, oder, wie Hegel sich ausdrückt, wenn die Religion in dem Gefühle der unendlichen Abhängigkeit bestünde, so wäre der Hund der beste Christ. Allein so sehr auch nach Schleiermachers Ansicht nur der Mensch, das selbstbewusste, denkende Subject des Gefühls der unendlichen Abhängigkeit fähig sein soll, so ist doch eben dies Menschliche, Geistige, Freie principieell nicht begriffen. Die Dialektik faßt freilich sogleich das Gefühl als die Einheit des Denkens und Wollens, und so sind im Gefühl unmittelbar die Reine des Denkens und Wollens enthalten; allein gehen wir weiter zurück und fragen nach dem Wesen des Denkens und Wollens, so treffen wir zuletzt auf das der Indifferenz entsprechende quantitative Ueberwiegen des Idealen über das Reale, durch welches das freie Selbstbewußtsein nicht begriffen, sondern im Gegentheil zerstört wird. Dies quantitative Ueberwiegen ist es

denn auch, welches Gefühl und Denken, Religion und Wissenschaft nicht an und für sich, sondern immer nur vermittelt einer indifferenten Einheit verbindet. Im Gefühl überwiegt das Individuelle, im Denken das Allgemeine; somit ist allerdings in jedem zugleich das andere enthalten, und eine absolute Trennung beider von einander unmöglich. Indem dem Gefühle auch die Allgemeinheit des Denkens immanent ist, so kann durch die allmähliche Zunahme dieser Allgemeinheit aus dem Gefühle das Denken entstehen; und indem umgekehrt auch im Denken schon das Individuelle liegt, so kann von ihm aus allmählig in das Gefühl übergegangen werden. Schon dieser Proceß kommt jedoch bei einem bloß quantitativen Ueberwiegen sicherlich nicht durch die überwiegenden Elemente selbst zu Stande, sondern es muß von außen ein Quantum des Allgemeinen oder Individuellen zugelegt werden, soll irgend eine Stufe des quantitativen Verhältnisses nach irgend einer Seite hin in eine andere übergehen. Daß dies Zulügen nicht von der Indifferenz geschehen kann, liegt unmittelbar in ihrem Begriff; soll dasselbe demungeachtet nicht bloß unsere willkürliche Vorstellung sein, sondern im Objecte selbst vor sich gehen, so bleibt nichts übrig als das Individuelle und Allgemeine als zwei selbständige Principien zu betrachten, welche aus eigener Energie im Menschen emporentauchen. Strebt also das fühlende Subject aus sich heraus zur Miththeilung hin, oder reflectirt es über seinen Gemüthszustand, um diesen als Dogma zu gestalten, so zeigt sich in dieser Unruhe schon die Macht der Allgemeinheit. Wie es zunging, daß diese sich von dem individuellen Princip niederhalten ließ, ist freilich nicht zu begreifen; eben so wenig ist aber auch zu begreifen, wie die Allgemeinheit einmal niedergehalten hervorbrechen kann, wie nicht vielmehr das Subject immer tiefer in die überwiegende Individualität herabsinkt, immer mehr das Bedürfnis der Allgemeinheit verliert, und sich in dem Genus seiner Eigenthümlichkeit be-rückt. Allein der Mensch ist einmal von beiden Principien be-fessen; und so wird es denn auch denkbar, daß die hervorbrechende Allgemeinheit durch den Jügel der Individualität selbst dann sich

zurückhalten läßt, wenn sie schon die Gestalt der Wissenschaft gewonnen hat.

Was aber die Hauptsache ist: ein solch' quantitatives Ueberwiegen giebt uns nie und nimmermehr den Begriff des Geistes, und somit auch weder den Begriff des Gefühls noch des Denkens. Hierauf muß freilich immer wieder zurückgegangen werden. Denn läßt man diese endlichen Kategorien gelten, so bleibt eine Opposition gegen die concreten Resultate eine halbe, oberflächliche, unbegründete. Offenbar stützt sich auch die Trennung der Dogmatik von der Philosophie zuletzt auf jenes quantitative Ueberwiegen d. h. auf eine einseitige, dem Begriffe des Geistes widersprechende Kategorie. Gefühl und Denken haben im Allgemeinen denselben Gehalt, nämlich die absolute Identität. Das Denken faßt diesen Gehalt mit dem Uebergewichte der Allgemeinheit, somit abstract, ohne den transcendentalen Grund als solchen je erreichen zu können. Das Gefühl faßt denselben mit dem Uebergewichte der Individualität, somit als individuellen Zustand, und wenn es daher auch den transcendentalen Grund im Subjecte wirklich vollzieht, so begreift es doch die absolute Identität nie rein, nie in ihrer absoluten Einfachheit, sondern immer mit einer endlichen individuellen Bestimmtheit zusammen. Somit haben denn Gefühl und Denken ein gleiches Recht und einen gleichen Werth; was dem einem fehlt, besitzt das andere. Ganz ähnlich verhalten sich nun auch die weiteren Gestaltungen des Gefühls und des Denkens zu einander. Das Gefühl erhält seine sittliche Gestalt in der Religion und in der religiösen Gemeinschaft, in der Kirche; hier gewinnt der Ausdruck des Glaubens sogar wissenschaftliche Form, allein nie wird die Dogmatik zur Philosophie; denn auch in seiner höchsten Ausbildung ist der Glaube immer das Wissen mit überwiegender Individualität.

Je strenger nun das Gefühl als ein individueller Zustand betrachtet wird und die Religion als die wesentliche Production des Gefühls, desto mehr wird die bestimmte Vorstellungsweise, der religiöse Glaube, die Lehre als zum Wesen der Religion nicht ge-

hörig angesehen werden müssen, weil die Vorstellung schon den Uebergang in die Allgemeinheit des Gedankens bildet. Desto mehr wird ferner die Gemeinschaft der Gläubigen sich darstellen als entstanden aus dem zufälligen Zusammentreffen der Individuen, und indem mit dem Gefühl auch die Eigenthümlichkeit der Individualität zur unendlichen Geltung kommt, so werden die verschiedenen Religionen auch als gleich berechtigt, als gleich wahr erscheinen müssen. Wir fanden diese Consequenzen am entschiedensten ausgesprochen in den Reden über die Religion. Allein schon hier ist neben der Gleichschätzung aller Religionen doch auch von verschiedenen Stufen des religiösen Bewußtseins die Rede, von welchen die eine höher steht, vollkommener ist als die andere; und wenn es auch bisweilen so ausseht, als könnte mitten unter uns ein Individuum sich zum Heidenthum bekennen, weil es in ihm den Ausdruck seiner Eigenthümlichkeit fände, so wird doch auch die christliche Anschauung für die höchste geachtet. Die Ethik nahm als von der Natur gegeben an mehrere große Massen eigenthümlicher Schematismen des Gefühls. Indem sich die religiöse Gemeinschaft an diese schon gegebene Identität der Individuen anlegt, ist sie nicht mehr nur das freie Sichzusammenfinden der Individuen; allein ebenso wenig ist sie durch bewusste geistige Allgemeinheit, durch allgemeine geistige Zwecke und den historischen Proceß des Geistes gesetzt, sondern vielmehr die Ausbildung einer gegebenen aber allgemeinen Eigenthümlichkeit. Sehr nahe liegt hier der auch in der Ethik angedeutete Versuch, die allgemeinen Unterschiede der Religion mit den psychologischen Unterschieden des Gefühls zusammenzustellen. In der Ethik heißt es: «Nach einer andern Richtung findet ein Unterschleß statt, welcher auf dem Gegensatz der Temperamente beruht, welche Formel freilich, da die Religionseinheit sogar über die Rationaleinheit weit hinausgeht, erst sehr gespaltert werden muß. — Indisch = phlegmatisch; griechisch = sanguinisch; jüdisch = choleric; christlich = melancholisch.» *)

*) Entwurf der Sittenlehre S. 288.

Die Dogmatik unterscheidet ausdrücklich zwischen fließender und bestimmt begrenzter Gemeinschaft; nur die letztere verdient den Namen der Kirche.*) Daß das fromme Selbstbewußtsein ebenso wie jedes andre wesentliche Element der menschlichen Natur in seiner Entwicklung nothwendig auch zur Gemeinschaft werde, soll in dem jedem Menschen einwohnenden Sattungsbewußtsein seinen Grund haben; dies findet seine Befriedigung nur in dem Heraustreten aus den Schranken der eignen Persönlichkeit und in dem Aufnehmen der Thatfachen Anderer. Somit entstände also die religiöse Gemeinschaft aus dem Princip, welches in dem Gefühle selbst wenn auch nicht schlechthin verschwunden, doch von dem entgegengesetzten Princip der Eigenthümlichkeit beherrscht, niedergehalten wird. Die fließende Gemeinschaft, wie wir sie schon aus den Reden über Religion kennen, wäre sonach entschieden dem religiösen Bewußtsein entsprechender als die bestimmt begrenzte. Zur Erklärung dieser letztern weist die Dogmatik weiter darauf hin, wie die Individuen zunächst in der Familie eine constante Verbindung eingehen, und wie die Familien selbst wieder zusammentreten, indem sie eine nähere gemeinsame Herkunft wissen oder ahnen; ähnlich soll sich auch die religiöse Gemeinschaft zu einer bestimmt abgeschlossenen und innerlich geregelten ausbilden. Jene geahnete gemeinsame Herkunft wäre, ähnlich wie in der Ethik, eine von Natur gegebene gemeinsame Eigenthümlichkeit.

Nach der Dogmatik sollen sich ferner die verschiedenen in der Geschichte hervorgetretenen Religionen theils als verschiedene Entwicklungsstufen, theils als verschiedene Arten zu einander verhalten. Nach dem ersten Verhältnis sind sich die Religionen über- und untergeordnet, also die eine vollkommener als die andere, nach dem zweiten dagegen stehen verschiedene Religionen auf derselben Entwicklungsstufe und sind sich nur beigeordnet. Wenn hierin unmittelbar die Möglichkeit liegt, daß es Gestaltun-

*) Dogmatik §. 6.

gen der Frömmigkeit geben könne, welche auch mit dem Christenthum auf gleicher Entwicklungsstufe sich befinden, so soll jedoch dies nicht im Widerspruch stehen mit der bei jedem Christen voranzusetzenden Ueberzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums, obwohl dasselbe den anderen Religionen nicht als die einzig wahre den falschen gegenübergestellt werden dürfe. Auch in der Natur unterscheide man vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichsam verschiedene Entwicklungsstufen des thierischen Lebens; auf jeder dieser Stufen aber gäbe es wieder verschiedene Gattungen, die als Ausdruck derselben Stufe einander gleich seien, aber dennoch — jenachdem sie sich nämlich der niederen oder höhern Stufe annähern — als mehr oder weniger vollkommen betrachtet werden könnten. *) Offenbar werden hiermit die verschiedenen Arten ein und derselben Stufe auch wieder als Entwicklungsstufen betrachtet, und ähnlich würden wir auch durch das Hervorheben abstracterer Bestimmungen die Gestaltungen, welche wir vorher als verschiedene Entwicklungsstufen aufsaßen, als Arten ein und derselben Stufe neben einander stellen können.

Es sollen nun weiter die monotheistischen Religionen oder diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen aussprechen, die höchste Stufe einnehmen, und alle anderen sich zu diesen als untergeordnete verhalten, von welchen der Mensch bestimmt ist zu jenen höheren überzugehen. **) Den monotheistischen Religionen entgegengesetzt sind im Allgemeinen die polytheistischen. Schleiermacher unterscheidet hier besonders den Götzdienst, Fettschismus, von dem eigentlichen Polytheismus. Der Götzdienst « gründet sich in einer den niedrigsten Zustand des Menschen bezeichnenden Verworrenheit des Selbstbewusstseins, indem das höhere und niedere so wenig unterschieden werden, daß auch das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von

*) X. a. D. §. 7. **) X. a. D. §. 8.

einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflectirt wird.» In der eigentlichen Vielgötterei sollen die Götter geistig bestimmt sein und eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden. Je mehr sich im Polytheismus das Bewußtsein geltend macht, daß die einzelnen Götter einer absoluten göttlichen Einheit untergeordnet sind, desto vollkommener ist er; denn dies Bewußtsein bildet schon den Uebergang in den Monotheismus. Der Polytheismus selbst «bezeugt noch, indem die fromme Erregung sich mit verschiedenen Affectionen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt, ein solches Vorherrschen dieser Verschiedenheit der Zustände, daß das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtsein Sehbare auftreten kann, sondern eine Mehrheit gesetzt ist, von der es ausgehe.» Erst wenn das höhere Selbstbewußtsein in seiner Differenz von dem sinnlichen gänzlich entwickelt ist, tritt der Monotheismus in seiner Reinheit hervor. In ihm weiß sich das Subject in allen seinen sinnlichen Beziehungen also sammt der Welt schlechthin abhängig von Gott. Die Vorstellung der göttlichen Vielheit hat also doch immer ihren Grund in einer noch unvollkommenen Scheidung des sinnlichen Selbstbewußtseins von dem höheren. «An und für sich ließe sich sonst nicht erklären, wie das in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl mit Gesezte als eine Mehrheit von Wesen sollte reflectirt werden. Ist aber das höhere Selbstbewußtsein noch nicht gänzlich vom sinnlichen geschieden, so kann auch das mit Gesezte nur sinnlich aufgefaßt werden, und trägt dann den Keim der Mannigfaltigkeit schon in sich. Nur also wenn sich das fromme Bewußtsein so ohne Unterschied mit allen Zuständen des sinnlichen Selbstbewußtseins vereinbar, aber auch so bestimmt von diesem geschieden ausdrückt, daß in den frommen Erregungen selbst keine Differenz stärker hervortritt als die des freudigen oder niederschlagenden Tolls, dann erst hat der Mensch jene beiden Stufen glücklich überschritten und kann sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nur auf ein höchstes Wesen beziehen.» Auf der Stufe des Monotheismus bie-

tet und nun die Geschichte drei große Gemeinschaften, nämlich die jüdische, die muhamedanische und christliche. «Das Judenthum zeigt durch die Beschränkung der Liebe des Jehova auf den Abrahamitischen Stamm noch eine Verwandtschaft mit dem Fetischismus und die vielen Schwankungen nach der Seite des Götzendienstes hin beweisen, daß während der politischen Blüthe des Volks der monotheistische Glaube noch nicht festgewurzelt war, und sich erst seit dem babylonischen Exil rein und vollständig entwickelt hat. Der Islam auf der andern Seite verräth durch seinen leidenschaftlichen Charakter und den starken sinnlichen Gehalt seiner Vorstellungen ohnerachtet des streng gehaltenen Monotheismus doch einen starken Einfluß jener Gewalt des Sinnlichen auf die Ausprägung der frommen Erregungen, welche sonst den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei festhält. Das Christenthum stellt sich daher schon deshalb, weil es sich von beiden Ausweichungen frei hält, über jene beiden Formen, und behauptet sich als die reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus.»

So sehr es also auch zunächst den Anschein haben mag, als wenn von dem Begriff der überwiegenden Individualität aus allen Gestaltungen der Frömmigkeit ein gleicher Werth zugestanden werden müßte, so zeigt sich doch jetzt der reine Monotheismus als der einzige dem Begriff der Frömmigkeit vollkommen entsprechende religiöse Glaube. Die wahre Frömmigkeit nämlich, das eigentliche Wesen der Frömmigkeit ist nicht das Gefühl überhaupt, sondern das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl. Tritt dies in seiner Bestimmtheit und Energie hervor, als jeden Moment des sinnlichen Bewußtseins sich unterordnet, so kann das fromme Subject den Polytheismus unmöglich als entsprechenden Ausdruck seines innerlichen religiösen Lebens mehr anerkennen. Von dem Einen nur ist Alles abhängig; die vielen Götter dagegen sind eine getheilte, somit beschränkte Unabhängigkeit; soll ich mich mit allem Anderen schlechthin abhängig fühlen, so kann ich also das Absolute unmöglich als eine getheilte, beschränkte Abhängigkeit vorstellen. Der

letzte Grund, die eigentliche Nothwendigkeit der Religion war ja der Begriff der Indifferenz; das Gefühl, die überwiegende Individualität ist eben das Erfassen dieser unendlichen Allgemeinheit. Nur durch diesen Gehalt der absoluten Identität ist also das Gefühl ein frommes, religiöses, und nothwendig wird daher die Reflexion der wirklichen, entwickelten Frömmigkeit auch auf den Glauben an das Eine Absolute hinführen. Mögen wir dem Gefühl und der individuellen Eigenthümlichkeit einen noch so freien Spielraum gönnen, nothwendig sind doch beide gebunden durch ihren Begriff. Der Begriff des Gefühls aber ist eben das Verhalten des Subjects zur Indifferenz; die Ausbildung des Gefühls also erst dann vollendet, das wirkliche Gefühl erst dann gesetzt, wenn das fühlende Subject in allem Besonderen nur das Eine fühlt, seine schlechthinige Abhängigkeit von Gott.

Gäbe es nun innerhalb des Monotheismus verschiedene Arten, welche den monotheistischen Glauben in gleicher Reinheit und Vollendung ausdrücken, so würden diese nothwendig als gleich vollkommene Darstellungen der Frömmigkeit anerkannt werden müssen. Schleiermacher setzt daher das Christenthum zunächst nur da-
 rum über die jüdische und muhamedanische Religion, weil die letzteren sich noch nicht schlechthin von dem Zusammenhange mit dem Polytheismus befreit haben; der reine Monotheismus ist auch die vollendete Religion. Ob der jüdische und muhamedanische Glaube sich von jenem polytheistischen Zusatz losmachen können, unbeschadet ihres eigenthümlichen Wesens, berührt Schleiermacher nicht ausdrücklich. Jedoch scheint diese Annahme schon dadurch nothwendig zu werden, daß Schleiermacher noch eine «Quertheilung» der Religion folgen läßt; und zwar aus dem Grunde, weil «wir doch noch eines näher bestimmten Ortes bedürfen, um das Christenthum hineinzufassen, da wir es sonst nur auf empirische Weise von den anderen beiden monotheistischen Gestaltungen der Frömmigkeit unterscheiden könnten.» Nach dieser Quertheilung, welche also auf allen Stufen des religiösen Bewußtseins eine gleiche Anwendung findet, ist die Frömmigkeit entweder teleologischer

oder ästhetischer Art. «Als verschiedenartig entfernen sich am weitesten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, welche in Bezug auf die frommen Erregungen entgegengesetzt die einen das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen, die anderen das sittliche dem natürlichen unterordnen.»*) (Es ergibt sich diese Eintheilung aus der Reflexion auf den in dem sinnlichen Bewußtsein enthaltenen Gegensatz zwischen thun und leiden. In der teleologischen Frömmigkeit erregen die leidentlichen Zustände das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nur in sofern, als sie auf die Selbstthätigkeit bezogen werden. Aus dieser Erregtheit geht also ein Handeln hervor, welches das Gottesbewußtsein zu seinem Impuls hat. In der ästhetischen Frömmigkeit findet das Entgegengesetzte statt. Das Bewußtsein eines thätigen Zustandes wird in das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nur aufgenommen, indem seine passive Seite hervorgehoben, indem er also als Ergebnis aus den zwischen dem Subject und dem übrigen gesammten Sein bestehenden Verhältnissen betrachtet wird. Stimmen diese Verhältnisse mit der Eigenthümlichkeit des Subjects zusammen, so entsteht die Anschauung der Schönheit, drücken sie das Subject nieder, so erscheinen sie als häßlich. Besonders vorherrschend ist diese ästhetische Frömmigkeit in dem griechischen Polytheismus. Unter den monotheistischen Glaubensformen verhält sich der Islam am entschiedensten ästhetisch, indem in ihm das Subject in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe kommt. Im Judenthum herrscht schon die teleologische Frömmigkeit vor. Denn wenn es auch die leidentlichen Zustände auf die thätigen mehr in der Form von göttlichen Strafen und Belohnungen bezieht, als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln, so ist doch die vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens, und es wendet sich also nothwendig auch wenn es von leidentlichen Zuständen ausgeht, den thätigen zu. Das Christenthum ist die entschiedenste teleologische Gestal-

*) X. a. D. §. 9.

tung der Frömmigkeit; denn alle Momente des Gottesbewußtseins werden hier bezogen auf die Gesamtheit der Thätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes.*)

Sehen wir ab von dem Unbestimmten und Schwankenden der ganzen Auffassung, so ist für unsere Untersuchung vor Allem die Frage von Interesse: wie verhält sich der Unterschied der teleologischen und ästhetischen Gestaltung der Frömmigkeit zum allgemeinen Begriff derselben? Die Dogmatik bemerkt ausdrücklich, daß der Begriff des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als einfach in sich selbst keinen Grund zur Verschiedenartigkeit darbietet. Nur der Unterschied zwischen der Reinheit des Abhängigkeitsgefühls und seiner Vermischung mit dem Sinnlichen war unmittelbar durch den Begriff der Frömmigkeit gegeben und führte auf den Unterschied des Polytheismus und Monothetismus. Ein weiterer Unterschied der Frömmigkeit soll nur entstehen aus den Unterschieden des sinnlichen Bewußtseins, durch welche das religiöse Gefühl bald nach dieser oder jener Weise überwiegend differentirt wird, und wie nun der wesentliche Gegensatz des sinnlichen Bewußtseins der zwischen Thun und Leiden ist, so sollen auch die an diesen Gegensatz anknüpfenden bestimmten Formen der Frömmigkeit am meisten geeignet sein, nicht bloß die Eigenthümlichkeit einzelner Individuen sondern auch die gemeinsame Constitution großer Massen auszudrücken. Indem aber ferner das bestimmte Thun vom Absoluten ebenso abhängig ist als das bestimmte Leiden, beide also

*) In der Ethik (§. 288) bezeichnet Schleiermacher diesen Gegensatz als ethische und physische Religion; sie sollen sich verhalten wie Schicksal und Vorsehung und in beiden soll mangelhaft sein das mindere Erhobensein des anderen auf die religiöse Potenz. Ein späterer Paragraph (§. 291) heißt: «In der Naturreligion steht das Selbstbewußtsein überwiegend weitr. der Potenz der Nothwendigkeit, in der Vernunftreligion unter der der Freiheit. Jene sind ein unvollkommener Grad und gehen in diese über.» Der Herausgeber setzt hinzu: «Der §. sollte eigentlich das Verhältniß dieser verschiedenen Religionsformen in ihrem Nebeneinandersein ausdrücken; indeß kann er auch so stehen, da doch wenigstens vom Uebergehen der einen Form in die andere die Rede ist.» (?) — Ueber die Auffassung dieses Unterschiedes in den Reden s. oben S. 73 ff.

in Bezug auf das Absolute nicht verschieden sondern identisch sind, so haben auch die Gestaltungen der Frömmigkeit, in welchen nach irgend einer Seite hin ein Ueberwiegen des Thuns oder des Leidens gesetzt ist, nichts vor einander voraus; die eine ist so vollkommen oder so unvollkommen wie die andere. Die teleologische Frömmigkeit wird geneigt sein, das Absolute als Subject, als Vorsetzung vorzustellen, die ästhetische dagegen als Substanz oder als Schicksal; beide Vorstellungen sind gleich einseitig, indem sie das Absolute, welches über jeden Gegensatz hinaus ist, in den Gegensatz stellen. *) Es könnte nur die Frage entstehen, ob es nicht der Frömmigkeit möglich sei, beide Einseitigkeiten zu umgehen; eine solche allseitige gegensatzlose Frömmigkeit scheint als die höchste, schlechthin vollkommene geachtet werden zu müssen. Allein nach den Principien der Dialektik ist diese Weise der Vollendung für die Frömmigkeit schlechthin unerreichbar, weil ihrem Begriffe selbst widersprechend. Die absolute Indifferenz, den transcendenten Grund in seiner Allgemeinheit zu fassen, ist die Sache des Denkens; dies erhebt sich über jede unmittelbare Bestimmtheit und Einseitigkeit, ist aber eben darum auch in sich selbst abstract. Das Gefühl dagegen ist ja seinem Begriffe nach schon die überwiegende Individualität. Wie jedes Individuum unmittelbar eine bestimmtes, eigenthümliches ist, so macht sich im Gefühl, also auch in der Frömmigkeit eben diese ursprüngliche Bestimmtheit, dieses Differentiirte sein geltend. Das religiöse Bewußtsein hat als solches gar nicht das Bedürfnis, diesen bestimmten lebendigen Charakter abzustreifen und zur abstracten Allgemeinheit zu verwischen; je länger vielmehr die Frömmigkeit ist, desto bestimmter, entschiedener läßt sie auch diese Eigenthümlichkeit hervortreten. Sobald das Individuum diese Besonderheit seines religiösen Gefühls als eine Einseitigkeit ansieht und der abstracten Allgemeinheit nachstrebt, so ist damit die Frömmigkeit als solche aufgehoben und das Individuum zu einem denkenden, philosophirenden geworden. Jedoch mit das einseitige Den-

*) Dogmatik I. 9. 251.

ken wird bei dieser Opposition gegen die bestimmte Frömmigkeit stehen bleiben. Sobald das Denken seinen Begriff erfaßt, so gesetzt es als überwiegende Allgemeinheit dem Gefühl seine überwiegende Individualität zu; das Denken selbst erkennt seine Abstraction und gewinnt eben die Einsicht, daß nicht nur die Frömmigkeit überhaupt ihr Recht hat, sondern daß in ihr auch die Bestimmtheit der Individualität nothwendig sich geltend machen muß.

Indem nun der Unterschied der teleologischen und ästhetischen Frömmigkeit in dieser Weise aus der ursprünglichen Besonderheit der Individualität entsteht, und in beiden Formen eine gleiche Reinheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls vom Sinnlichen möglich ist, so kann von einem philosophischen Beweise der absoluten Wahrheit irgend einer dieser religiösen Gestaltungen unmöglich die Rede sein. Bis zum Monotheismus muß die Frömmigkeit hinauf; der Polytheismus stört den Begriff der Frömmigkeit und er kann daher philosophisch als eine endliche unvollkommene Vorstellung nachgewiesen werden. Den Unterschied der teleologischen und ästhetischen Anschauung kann dagegen die Philosophie nur als in der Individualität begründet aufzeigen, d. h. sie beweist das gleiche Recht, die gleiche Wahrheit beider Vorstellungen, sie zeigt, daß dies wirklich zwei verschiedene Arten der Frömmigkeit sind, welche auf allen Stufen der religiösen Entwicklung sich finden, an und für sich aber nicht durch die Entwicklung in einander übergehen. Mit dieser den Principien entsprechenden Anschauungsweise steht es nun aber in entschiedenem Widerspruch, wenn Schleiermacher die verschiedenen Arten einer und derselben religiösen Entwicklungsstufe doch wieder der Vollkommenheit nach von einander unterscheidet. Wir haben zu einem solchen Urtheil durchaus kein objectives Recht. Wenn von den verschiedenen Arten einer Stufe die eine sich mehr als die andere der folgenden Stufe nähert, so sind sie eben darum keine wirklichen Arten mehr, sondern mit demselben Rechte auch Entwicklungsstufen. Auf der höchsten Entwicklungsstufe geht uns aber auch dieser Maßstab

offenbar verloren, weil keine höhere Stufe da ist, der sich die Arten mehr oder weniger annähern könnten; die vollkommenste Art der letzten Stufe ist daher die schlechthin und beziehungslos vollkommenste.

Offenbar könnten wir in ähnlicher Weise noch weitere speciellere Arten der Frömmigkeit aus dem Begriffe der Individualität als mögliche deduciren; Schleiermacher verfolgt jedoch in der Dogmatik diesen religionsphilosophischen Weg nicht weiter, sondern macht sogleich den Uebergang in die Apologetik, welche das eigenthümliche Wesen des Christenthums zu erkennen hat. Voran wird die Behauptung aufgestellt, daß jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit nicht bloß innerlich durch ihre eigenthümliche Anschauungsweise von jeder anderen trotz des allgemeinen Gehalts an allen Punkten unterschieden sei, sondern daß auch äußerlich jede sich von allen anderen durch den historischen Anfang abtrenne, welchen sie auch in ihrer weiteren Ausbildung festhalte. Beide Elemente zusammen constituiren das eigenthümliche Wesen einer bestimmten religiösen Gestaltung. *) «Das Christenthum — heißt es dann weiter — ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, daß alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.» **) Unter Erlösung ist im Allgemeinen zu verstehen die Befreiung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von seinem Geheimmitssein durch das sinnliche Bewußtsein, so daß also durch die Erlösung das Gottesbewußtsein die Energie erhält, in alle Elemente des wirklichen Lebens einzutreten und diese zu beherrschen. Der Zustand vor der Erlösung, die Gottvergeffenheit, darf freilich nicht als eine gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseins vorgestellt werden; allein eben so wenig ist er nur quantitativ von der Er-

*) X. a. D. §. 10.

**) X. a. D. §. 11.

lösung unterschieden. Der unbestimmte Unterschied des Mehr und Minder ist vielmehr auf einen beziehungsweise Gegensatz zurückzuführen. «Angenommen eine Activität des sinnlichen Selbstbewußtseins um einen Moment zu erfüllen und einen andern anzuknüpfen, so wird der Exponent derselben größer sein als der des höheren Selbstbewußtseins, um sich mit jenem zu einigen, und angenommen eine Activität des höheren Selbstbewußtseins um einen Moment durch Einigung mit einer Bestimmtheit des sinnlichen zu erfüllen, wird der Exponent derselben kleiner sein als der der Activität des sinnlichen, um den Moment für sich allein zu vollenden. Unter diesen Bedingungen wird eine Befriedigung der Richtung auf das Gottesbewußtsein nicht möglich sein, und also, wenn eine solche zu Stande kommen soll, eine Erlösung nothwendig.» Die Anerkennung einer solchen Erlösung finden wir in allen frommen Gemeinschaften. Für das Christenthum charakteristisch ist es, daß die Erlösung als Centrum der ganzen Frömmigkeit gilt, und daß ferner diese Erlösung nicht bloß äußerlich auf Christus zurückgeführt wird, daß also Christus nicht bloß wie andere Religionsstifter die Elemente der Erlösung anordnet, sondern daß er durch seine wesentliche Thätigkeit diese Erlösung selbst vollzieht; Christus wird daher allen Anderen gegenübergestellt; er allein ist als der Erlöser für Alle der Erlösung nicht bedürftig und eben durch diese erlösende Kraft von allen andern Menschen ursprünglich unterschieden. Die weitere Ausführung dieser Elemente ist die wesentliche Aufgabe der Dogmatik selbst.

Vor Allem auffallend in dieser Entwicklung ist es, daß Schleiermacher den Begriff der Erlösung nicht sogleich in wesentliche Beziehung zu dem Begriffe der Frömmigkeit setzt. Jedoch lassen wir diesen Punkt, der für die folgende Untersuchung von der höchsten Wichtigkeit ist, zunächst bei Seite liegen, und werfen von hier aus einen Blick zurück auf das Verhältniß der Philosophie zur Dogmatik. Am Schlusse des so eben citirten Paragraphen deutet Schleiermacher darauf hin, in welchem Sinne eine philosophische Construction des Christenthums möglich sei. Eine durch-

geführte Religionsphilosophie nämlich würde alle möglichen Gestaltungen der Frömmigkeit aus dem Begriffe derselben systematisch zu entwickeln haben. «Zeigte sich dann, daß dasjenige, welches wir durch den Ausdruck Erlösung bezeichnen, ein solches wird, sobald in eine Region, wo das Gottesbewußtsein gebunden ist, eine es befreiende Thatsache eintritt, so wäre das Christenthum als eine eigenthümliche Glaubensform sicher gestellt, und in gewissem Sinne construiert.» Natürlich wäre durch diese Construction nicht die absolute Wahrheit des Christenthums bewiesen, sondern dasselbe immer nur als eine mögliche Form der Frömmigkeit hingestellt. Es kann aber auch der Philosophie nach Schleiermachers Principien gar nicht einfallen, mehr leisten zu wollen; denn diese Einschränkung der Deduction auf die Möglichkeit liegt ja unmittelbar in dem Begriff der Sache. Wird das Christenthum dennoch als die vollkommenste Religion unter den bis jetzt in die Wirklichkeit getretenen betrachtet, so kann diese Behauptung sich nur auf die Reinheit des im christlichen Glauben gesetzten Monotheismus stützen; jedoch muß immer die Möglichkeit eines anders gestalteten eben so reinen Monotheismus anerkannt bleiben. Wenn also die Dogmatik die Wahrheit des Christenthums nicht beweist, so unterscheidet sie dies noch durchaus nicht von der Philosophie. Schon die Religionsphilosophie ist nach Schleiermacher wesentlich eine philosophisch kritische Disciplin; sie hat die historisch gegebenen Religionsformen mit den allgemeinen philosophischen Begriffen zusammenzuhalten, um in dieser Weise das Eigenthümliche derselben zu erkennen. So scheint es denn, als wenn eine bis ins Specielle ausgeführte Religionsphilosophie nothwendig den ganzen Inhalt der Dogmatik umfassen müßte und zwar wenn auch nicht aus der wirklichen doch aus der möglichen subjectiven Ueberzeugung hergeleitet; dieser letztere Unterschied ist aber wenigstens für die Wissenschaft indifferent, da er weder auf den Inhalt noch auf die Form derselben irgend einen wesentlichen Einfluß scheint ausüben zu können. Die Dogmatik oder vielmehr der Dogmatiker würde die Innigkeit seiner subjectiven Ueberzeugung und Frömmigkeit nicht

andere als durch eine kräftige Versicherung ausdrücken können; diese bliebe aber um so mehr außerhalb der Dogmatik — in der Vorrede — stehen, da ja die Dogmatik die wesentlichen unmittelbaren Erscheinungen des Gefühls und der Frömmigkeit, nämlich die Geberde, ja auch die poetische und rednerische Form, als unwissenschaftlich von sich weist. — Wollte man in dieser Weise auf Schleiermachers eigene Principien sich stützend die Dogmatik doch wieder mit der Philosophie zusammenfallen lassen, so würden wir im Sinne Schleiermachers gegen diese Art der Vereinigung Folgendes zu erinnern haben. Zunächst soll ja die Dogmatik die geltende Lehre darstellen. Wirkliche Geltung hat aber die Lehre der Religion nicht für das Denken, sondern für die Frömmigkeit. Gleichviel also, ob es mit Jemand glaubt, daß ich die Lehre aus meinem Gefühl, aus meiner subjectiven Ueberzeugung hervorgehen lasse, oder nicht, ich gebe mich dieser wesentlichen Forderung der Religion und der Kirche hin, und erfülle damit ein absolutes Bedürfnis meiner Eigenthümlichkeit, welches gleichgeartete Individuen nicht bloß anerkennen, sondern auch in ähnlicher Weise zur Erscheinung bringen werden. Ferner aber liegt ja auch die geltende Lehre nicht unmittelbar fertig vor, sondern ist durch den Dogmatiker selbst zu produciren; die Frömmigkeit allein ist aber in dieser Sphäre die produktive Energie, nicht das Denken. Das Denken vermag nur das bereits Producirte zu deduciren, entbehrt aber für sich der innern Erfahrung des Gemüthes, aus welcher allein der bestimmte individuelle Glaube erwächst. *) Wir lassen es unentschieden, wie weit Schleiermacher in diesem Punkte die Consequenzen seiner Principien ziehen würde; wollen wir ihnen aber dreist ins Auge sehen, so müssen wir ferner behaupten: Der historische Anstoß, durch welchen jede wirkliche Gestaltung der Frömmigkeit entsteht, und welcher in jedem Momente sich erhält und fortentwickelt, trifft nur das Gefühl und nicht das Denken. Durch das Denken tritt vielmehr das Subject aus dieser ganzen Sphäre der

*) X. a. D. S. 30. S. 161.

individuellen Vermittelung heraus in die Region der Allgemeinheit. Als rein Denkender gehöre ich nicht einer bestimmten Kirchengemeinschaft an, werde daher auch nicht berührt so wenig durch den Stifter dieser Gemeinschaft noch durch die gegenwärtige Gestaltung derselben. Geschieht dies doch, so ist dies genau genommen eine Schranke, eine Unfreiheit meines Denkens; denn ich bleibe dem Begriffe des Denkens zuwider in der Sphäre des Individuellen, erhebe mich nicht zur reinen Wissenschaft, entspreche also noch nicht schlechthin den Anforderungen der Academie. Jedoch ist freilich diese schlechthinige Befreiung vom Individuellen nie zu erreichen; denn in dem Erkennen überwiegt nur das Allgemeine über das Individuelle, somit werden denn auch alle Produktionen des Denkens mit jenem historischen Anstoß, welcher sich zunächst auf die Individualität als solche richtet, mehr oder weniger behaftet bleiben. Für das wissenschaftliche Erfassen der individuellen Gestaltungen muß dies als ein Glück angesehen werden; denn durch die innerliche Erfahrung, die so auch dem Denken zu Gute kommt, erlangt dasselbe die Fähigkeit, das Individuelle wenigstens annäherungsweise zu construiren und zu begreifen; vollkommen wird dies jedoch nie geschehen können. Ja wir müssen noch einen Schritt weiter gehen. Indem das Denken die Fähigkeit, die eigenthümliche Bestimmtheit irgend einer Religion zu erkennen, nur durch die individuelle Erfahrung erlangt, so ist dieser Act des Erkennens eigentlich nur das im Denken noch enthaltene Quantum der Frömmigkeit, also kein Erkennen. Das Denken eines christlichen Individuums wird also trotz aller inneren Erfahrung das Princip des Christenthums doch nicht genauer erkennen können, als das Princip irgend einer anderen Religion, sondern es wird vielmehr von vorn herein als in diesem Princip verwickelt den Ausprüchen der christlichen Frömmigkeit anhängen, die anderen Religionen aber um so mehr als unwahr zu betrachten geneigt sein, je weniger es sich zum reinen Denken erhoben hat. Wie kann ich aber überhaupt von dem Princip des Christenthums reden? Princip ist wesentlich die Allgemeinheit, Gedanke, Begriff. Insofern der Religion diese

wesentliche Allgemeinheit immanent ist, kann ich sie freilich denken und begreifen, allein die Religion ist ja individuelle Gefühls-erregtheit; und sonach bringen es die Individuen vermöge ihrer Frömmigkeit nie zur wesentlichen Einheit, sondern immer nur zu einer für den Geist zufälligen, von der Natur bedingten Gemeinschaftlichkeit. Jedoch geht es dem Gefühl auch wieder ähnlich wie dem Denken. Es tritt nämlich ebenfalls nie rein hervor, sondern wird immer durch die Allgemeinheit des Gedankens getrübt; und so kommen denn die Produktionen des Gefühls dem Denken auf halbem Wege entgegen und die Begreiflichkeit derselben liegt eben nur in diesem in ihnen schon enthaltenen Quantum des Gedankens — d. h. aber eigentlich: sie sind selbst theilweise schon Gedanke und Begriff, und das Denken darf auch nicht das Minimum mehr hinzuthun, ohne sie wesentlich zu verändern und zu verkennen; was also das Denken mit ihnen vorzunehmen Willens ist, das haben sie selbst schon, so weit es nur möglich ist, vollbracht. Wie aber das Denken nach der Befreiung vom Individuellen, so muß auch das Gefühl nach der Befreiung vom Allgemeinen streben. Die wahre vollendete Frömmigkeit wird daher schon die allgemeinen Sätze des Glaubens als Zwitterproductionen von sich weisen, ja sie wird schon die erste unmittelbare Mittheilung, die Geberde, nicht als ihren wesentlichen Ausdruck sondern als den Beginn ihres Verlustes betrachten müssen. Am übelsten aber ist das Subject daran, welches von diesem unaufgelösten Dualismus des Individuellen und Allgemeinen hin und her geworfen wird. — Wir sehen, es machen sich hier in besonderer Weise wieder alle die Momente geltend, welche wir früher im Allgemeinen als in dem Begriffe der Indifferenz und des quantitativen Ueberwiegens liegend kennen gelernt haben.

3. Die dogmatische Bestimmung über den Menschen, die Welt und Gott.

Schleiermacher theilt die Dogmatik in zwei Haupttheile. Das religiöse Leben des Christen nämlich ist wesentlich durch den Ge-

gegensatz zwischen Sünde und Gnade bestimmt. Die Dymn-macht, das Abhängigkeitsgefühl in jedem Momente allen Zuständen des sinnlichen Bewußtseins einzubilden, und es so zur Herrschaft über alle Erscheinungen des Lebens zu erheben, kommt dem Christen als Sünde zum Bewußtsein. Die Kräftigkeit des Abhängigkeitsgefühls dagegen, sein ungehemmtes Hervortreten in allen besonderen Momenten des Lebens führt der Christ auf die Erbfung durch Christus zurück; es ist das Bewußtsein der Gnade. Dieser Gegensatz des befreiten und gehemnten Abhängigkeitsgefühls hat aber das Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen, also wie es noch nicht durch jenen Gegensatz bestimmt ist, zur Voraussetzung. Eben diese dem Gegensatz vorausgehende und zugleich in ihn eingehende Basis der christlichen Frömmigkeit behandelt der erste Theil der Dogmatik. Er enthält also: die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthsregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist. Der zweite Theil der Dogmatik entwickelt dagegen: die Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind. Er zerfällt daher in die beiden Theile: 1) Entwicklung des Bewußtseins der Sünde; und 2) Entwicklung des Bewußtseins, der Gnade. Man könnte gegen diese Eintheilung besonders einwenden, daß die Betrachtung der nicht durch den Gegensatz von Sünde und Gnade bestimmten Frömmigkeit nicht in die christliche Dogmatik gehöre. Allein, antwortet Schleiermacher, die Thatsachen jener allgemeinen Frömmigkeit verschwinden durchaus nicht, wenn das Gemüth christlich ergriffen wird; vielmehr wird ihr Hervortreten nur erleichtert und begünstigt. Auch ist unmöglich, daß das Gottesbewußtsein, wie es im ersten Theil der Dogmatik behandelt wird, für sich allein einen wirklich frommen Moment constituire; es weist vielmehr immer über sich hinaus zu einer näheren Bestimmung hin, so daß es also im Christen nie zur Existenz kommt ohne sich mit der Beziehung zu Christus zu verbinden. Es verhält sich «dies

in allen Erscheinungen der christlichen Frömmigkeit Identische, wie im Leben überhaupt das Ichsein eines Jeden zu den einzelnen Momenten seines Daseins. *)

Alle Glaubenssätze sollen dann ferner unter drei Formen gefaßt werden. Nämlich einmal als Beschreibungen menschlicher Gemüthszustände, dann als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, und endlich als Aussagen über die Beschaffenheit der Welt. Von der Beschreibung der innerlichen Gemüthszustände ist auszugehen; denn sie bilden die wesentliche Basis für die ganze Gestaltung des Glaubens und was nicht aus dieser Basis hervorgeht, gehört überhaupt nicht in die Dogmatik. Erst aus der Reflexion über das innerlich Erfahrene entstehen also die zwei anderen dogmatischen Formen, die Aussagen über Gott und über die Welt; sie haben immer nur dogmatischen Werth, wenn sie als solche Reflexionen aufgewiesen werden, verlieren aber sogleich alle dogmatische Bedeutung, wenn sie aus einer rein metaphysischen oder naturwissenschaftlichen Betrachtung erwachsen. Der ganze dogmatische Stoff wird nun nach der ersten Haupttheilung gesondert; also zuerst das allgemeine Gottesbewußtsein durch alle drei Formen durchgeführt, und dann ebenso das Bewußtsein der Sünde und das Bewußtsein der Gnade. Die Lehre von Gott und der Welt vertheilt sich somit ebenso wie die Beschreibung der innerlichen Gemüthszustände an drei verschiedene Dertter.

Wir nehmen den Ausgang unserer Betrachtung von dem Mittelpunkte der Dogmatik, von der durch Christus vollbrachten Erlösung. Mit großer Concision faßt Strauß die Christologie Schleiermachers folgendermaßen zusammen: Als Glied der christlichen Gemeinde bin ich mit der Aufhebung meiner Sündhaftigkeit und der Mittheilung schlechthiniger Vollkommenheit bewußt, d. h. ich fühle in dieser Gemeinschaft die Einflüsse eines sündlosen und vollkommenen Princips auf mich. Diese Einflüsse können von der christlichen Gemeinschaft nicht in der Art ausgehen,

*) Dogm. S. 32. 1. S. 168.

daß die Wechselwirkung ihrer Mitglieder sie hervorbrächte; denn in jedem einzelnen von diesen ist Sünde und Unvollkommenheit gesetzt, und das Zusammenwirken von Unreinen hat nie etwas Reines zum Resultate. Sondern der Einfluß eines Solchen muß es sein, der eines Theils jene Sündlosigkeit und Vollkommenheit als persönliche Eigenschaften besaß, und andrentheils mit der christlichen Gemeinschaft in einem Verhältniß steht, vermöge dessen diese Eigenschaften von ihm sich ihr mittheilen können: d. h. da vor dieser Mittheilung die christliche Gemeinschaft als solche nicht vorhanden sein kann, ihr Stifter war. Was wir in uns als Christen bewirkt finden, daraus schließen wir, wie immer von der Wirkung auf die Ursach geschlossen wird, auf die Wirksamkeit Christi zurück, und aus seiner Wirksamkeit auf seine Person, welche die Fähigkeit gehabt haben muß solches zu bewirken. — Näher ist nun, was wir in der christlichen Gemeinschaft in uns finden, eine Kräftigung des Gottesbewußtseins in seinem Verhältniß zum sinnlichen, d. h. wir finden es uns erleichtert, die Uebermacht der Sinnlichkeit in uns zu brechen, alle Eindrücke, die wir empfangen, auf das religiöse Ziel zu beziehen, und hinwiederum alle Thätigkeiten aus demselben hervorgehen zu lassen. Nach dem Obigen ist dies die Wirkung Christi auf uns, welcher die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins uns mittheilt, von der Knechtschaft der Sinnlichkeit und Sünde uns befreit, und hiermit der Erlöser ist. In dem Gefühl des gekräftigten Gottesbewußtseins, welches der Christ in der Gemeinschaft mit seinem Erlöser hat, werden die Hemmungen seines natürlichen und geselligen Lebens nicht zugleich als Hemmungen des Gottesbewußtseins empfunden; sie unterbrechen nicht die Seeligkeit, welche er in seinem innersten religiösen Leben genießt; was man sonst Uebel und göttliche Strafe nennt, ist es für ihn nicht, und insofern es Christus ist, der ihn durch Aufnahme in die Gemeinschaft seiner Seeligkeit hiervon befreit, kommt diesem neben der erlösenden auch die versöhnende Thätigkeit zu. Hiernach allein ist denn auch die kirchliche Lehre von dem dreifachen Amte Christi zu verstehen. Prophet ist er, sofern er nicht anders, als durch das

Wort, durch Selbstdarstellung überhaupt, die Menschheit an sich ziehen konnte, so daß der Hauptgegenstand seiner Lehre eben seine Person war; Hoherpriester und zugleich Opfer ist er, sofern er, der Sündlose, aus dessen Dasein sich daher auch kein Uebel entwickeln konnte, in die Gemeinschaft des sündlichen Lebens der Menschheit eintrat, und die in demselben erzeugten Uebel auf sich nahm, um sofort uns in die Gemeinschaft seines sündlosen und seligen Lebens aufzunehmen, d. h., Sünde und Uebel auch in und für uns aufzuheben, und uns vor Gott rein darzustellen; König endlich ist er, sofern er diese Segnungen eben in Form eines Gemeinwesens, dessen Haupt er ist, an die Menschheit bringt. — Aus diesem nun, was Christus wirkt, ergibt sich, was er gewesen ist. Verdanken wir ihm die immer steigende Kräftigkeit unseres Gottesbewußtseins, so muß dies in ihm in absoluter Kräftigkeit gewesen sein, so daß es, oder Gott in Form des Bewußtseins, das allein Wirkame in ihm war; und dies ist der Sinn des kirchlichen Ausdrucks, daß Gott in Christo Mensch geworden ist. Wirkt ferner Christus in uns die immer vollständigere Ueberwindung der Sinnlichkeit, so muß diese in ihm schlechthin überwunden gewesen sein, in keinem Augenblick seines Lebens kann das sinnliche Bewußtsein dem Gottesbewußtsein den Sieg streitig gemacht, nie ein Schwanken und Kampf in ihm statt gefunden haben, d. h. die menschliche Natur in ihm war unsündlich, und zwar in dem strengeren Sinne, daß er, vermöge des wesentlichen Uebergewichts der höheren Kräfte in ihm über die niederen, unmöglich sündigen konnte. Ist er durch diese Eigenthümlichkeit seines Wesens das Urbild, welchem seine Gemeinde sich immer nur annähern, nie über dasselbe hinauskommen kann, so muß er doch — sonst könnte zwischen ihm und uns keine wahrhafte Gemeinschaft stattfinden — unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt haben, das Urbildliche muß in ihm vollkommen geschichtlich geworden sein, jeder seiner geschichtlichen Momente zugleich das Urbildliche in sich getragen haben; und dies ist der eigentliche Sinn der kirchlichen Formel, daß die göttliche und menschliche

Natur in ihm zu Einer Person vereint gewesen seien. — Nur so weit läßt sich die Lehre von Christo aus der innern Erfahrung des Christen ableiten, und so weit widerstreitet sie, nach Schleiermacher, auch der Wissenschaft nicht; was im kirchlichen Dogma darüber hinausgeht — und gerade das ist es, was die Wissenschaft anfechten muß — wie namentlich die übernatürliche Erzeugung Jesu und seine Wunder, auch die Thatsachen der Auferstehung und Himmelfahrt, sowie die Vorhersagungen von seiner Wiederkunft zum Gericht, können nicht als eigentliche Bestandtheile der Lehre von Christo aufgestellt werden, denn derjenige, von dessen Einwirkung uns alle Kräftigung unseres Gottesbewußtseins kommt, kann Christus gewesen sein, auch wenn er nicht leiblich aufstand und in den Himmel sich erhob u. s. f., so daß wir diese Thatsachen nicht beschwören glauben, weil sie in unserer innern Erfahrung mitgesetzt wären, sondern nur weil sie in der Schrift stehen; also nicht sowohl auf religiöse und dogmatische, als vielmehr nur auf historische Weise. *)

Wir setzen den dogmatischen Begriff der Erlösung vor Allem in Beziehung zu Schleiermachers philosophischen Principien.

Offenbar ist das Produkt der Erlösung im Grunde nichts weiter als die realisirte Frömmigkeit. Denn was die Erlösung giebt, die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, ist wesentlich der Begriff der Frömmigkeit selbst. In der Frömmigkeit stellt sich die Beziehung zu Gott, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, allen Elementen des sinnlichen Bewußtseins entgegen, und je mehr der Mensch, und mit je größerer Leichtigkeit er die letzteren seinem religiösen Gefühl unterwirft, desto frömmere ist er. Unmittelbar aber mit dieser ungehemmten Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche sind alle Elemente der Erlösung gesetzt. Kann also der Einzelne nicht ohne die Erlösung zu einem bestimmten Grade einer solchen Befreiung vom Sinnlichen und Irdischen gelangen, so ist überhaupt keine wirkliche Frömmigkeit ohne Erlösung denkbar.

*) Strauß Leben Jesu S. 146.

... ..

... ..

... ..

freies unbedingtes Sezen setner selbst, Ich. Als fühlendes ist aber das Ich ebenso sehr auch individuell bestimmt; eben dies ist das Wesen des Gefühls, daß es das Allgemeine nie in der Form der Allgemeinheit sondern immer in bestimmten das Individuum unmittelbar berührenden Erscheinungen und Verhältnissen erfast. In dem Proceffe der Frömmigkeit ist also die Energie der geistigen Allgemeinheit unzertrennlich mit der Besonderheit der Individualität verbunden; jene ist in diese eingetreten als das herrschende Princip, und diese ist nicht fortgeworfen, sondern allseitig in die Allgemeinheit hineingehoben. Diese in der Frömmigkeit gesetzte Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche ist aber nicht etwa bloß in unserer Meinung sondern an und für sich eine reale Beziehung zum Absoluten. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl wird das Absolute im Subjecte wirklich vollzogen; die Indifferenz ist als solche im Gefühle gesetzt. Hier sahen wir aber, wie Schleiermacher von den beiden Momenten, welche in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl liegen, nämlich der Abhängigkeit und dem Gefühl derselben, nur das eine aus dem Begriff des Absoluten herzuleiten im Stande ist. Daß das schlechthin abhängige Individuum eben diese Abhängigkeit auch fühlt, setzte die unendliche Allgemeinheit, die nicht bloß partielle sondern absolute Freiheit voraus, und eben dies Moment war von dem Begriff der Indifferenz aus schlechthin unbegreiflich. Schleiermacher hielt auch entschieden fest, daß das Abhängigkeitsgefühl in Bezug auf das Absolute gefast nur als reine Passivität im Subjecte zu Stande komme, und die diesem Gefühle immanente Freiheit trat nur in der Beziehung zum Sinnlichen heraus als die geforderte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Allein auch dieser Gegensatz zum Sinnlichen d. h. zu der Sphäre der getheilten Freiheit und Abhängigkeit war von den dialektischen Principien aus nicht minder unbegreiflich, oder eigentlich dieselbe Unbegreiflichkeit, indem eben in diesem Gegensatz die unendliche Freiheit des endlichen Individuums zur Erscheinung kommt.

In der Person des Erlösers sind nun die beiden Ef-

Von einer graduellen Befreiung kann aber bei den Erldsten immer nur die Rede sein, und so wäre denn auch jede noch so geringe Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zuletzt von dem Proceffe der Erlösung abzuleiten.

In jeder religiösen Gemeinschaft wird daher in ganz ähnlicher Weise, wie es Schleiermacher in Bezug auf die christliche thut, von der thatsächlichen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auf ein erlösendes Princip geschlossen werden müssen. Daß der Einzelne in der sittlichen Gemeinschaft sich geistig gekräftigt fühlt, und gekräftigt fühlen muß, wenn diese Gemeinschaft wahrhaft sittlicher Art ist, hat seine vollkommene Richtigkeit. Die sittliche Gemeinschaft ist an und für sich die Gesamtkraft aller Einzelnen, ist der allgemeine Proceß der Erhebung zum Wesen, in welcher der Einzelne seine irdischen und selbstsüchtigen Interessen überwindet und dem allgemeinen Princip aufopfert. So lange der Einzelne noch ohne diese Energie der geistigen Allgemeinheit ist, ist er auch nicht wirklich Glied der sittlichen Gemeinschaft, und diese entsteht erst, und zwar nothwendig, mit und durch jene Energie der Einzelnen. Wenn nun Schleiermacher von dem Geiste der christlichen Gemeinschaft aus, und von der Erfahrung, welche der Einzelne in der Theilnahme an dieser Gemeinschaft macht, auf den Stifter derselben und weiter auf die Göttlichkeit und unsündliche Vollkommenheit dieses Stifters zurückschließt, so haben wir zur vollkommenen Einsicht in den wesentlichen Grund dieses Gedankengangs zunächst auf den Begriff der individuellen Frömmigkeit und ihr Verhältniß zum Absoluten zurückzugehen. In der durch die Erlösung realisirten Frömmigkeit löst sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl vollkommen von seiner unmittelbaren Einheit mit dem sinnlichen Bewußtsein los; es ist also kräftig, unabhängig, frei. Das einzelne Individuum ist nicht mehr an seine sinnliche Einzelheit und an die mit ihr gesetzte allseitige Beziehung zur Welt gebunden, sondern ist aus seiner eignen unmittelbaren Individualität zugleich heraus; es ist als einzelnes zugleich Allgemeinheit in sich, als äußerlich bedingtes und gegen diese Außerlichkeit reagirendes zugleich

freies unbedingtes Sezen seiner selbst, Ich. Als fühlendes ist aber das Ich ebenso sehr auch individuell bestimmt; eben dies ist das Wesen des Gefühls, daß es das Allgemeine nie in der Form der Allgemeinheit sondern immer in bestimmten das Individuum unmittelbar berührenden Erscheinungen und Verhältnissen erfaßt. In dem Proceſſe der Frömmigkeit ist also die Energie der geistigen Allgemeinheit unzertrennlich mit der Besonderheit der Individualität verbunden; jene ist in diese eingetreten als das herrschende Princip, und diese ist nicht fortgeworfen, sondern allseitig in die Allgemeinheit hineingehoben. Diese in der Frömmigkeit gesetzte Herrschaft des Gottesbewußtseins über das sinnliche ist aber nicht etwa bloß in unserer Meinung sondern an und für sich eine reale Beziehung zum Absoluten. Im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl wird das Absolute im Subjecte wirklich vollzogen; die Indifferenz ist als solche im Gefühle gesetzt. Hier sahen wir aber, wie Schleiermacher von den beiden Momenten, welche in dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl liegen, nämlich der Abhängigkeit und dem Gefühl derselben, nur das eine aus dem Begriff des Absoluten herzuleiten im Stande ist. Daß das schlechthin abhängige Individuum eben diese Abhängigkeit auch fühlt, setzte die unendliche Allgemeinheit, die nicht bloß partielle sondern absolute Freiheit voraus, und eben dies Moment war von dem Begriff der Indifferenz aus schlechthin unbegreiflich. Schleiermacher hielt auch entschieden fest, daß das Abhängigkeitsgefühl in Bezug auf das Absolute gefaßt nur als reine Passivität im Subjecte zu Stande komme, und die diesem Gefühle immanente Freiheit trat nur in der Beziehung zum Sinnlichen heraus als die geforderte Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Allein auch dieser Gegensatz zum Sinnlichen d. h. zu der Sphäre der getheilten Freiheit und Abhängigkeit war von den dialektischen Principien aus nicht minder unbegreiflich, oder eigentlich dieselbe Unbegreiflichkeit, indem eben in diesem Gegensatz die unendliche Freiheit des endlichen Individuums zur Erscheinung kommt.

In der Person des Geldfers sind nun die beiden Elemente,

um welche es sich in dem Begriffe der Frömmigkeit handelt, absolut verwirklicht. Christus ist als geschichtliches Individuum zugleich urbildlich, d. h. er ist als Einzelner zugleich schlechthin allgemein. Seine ganze Individualität ist in allen ihren Beziehungen zur Welt vom Gottesbewußtsein absolut beherrscht, dieses also nicht nur in einer graduellen Kräftigkeit sondern als absolute Energie in ihm gesetzt. Ferner aber: diese Vereinigung der Idee und wesentlichen Allgemeinheit mit der Individualität, diese Energie des Gottesbewußtseins ist wesentlich das Sein Gottes in Christo; Christus ist eben wegen dieser unendlichen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins die Offenbarung und That Gottes selbst, und kein Moment in der Thätigkeit des Erlösers ist denkbar ohne die Thätigkeit Gottes.

Wie Christus die schlechthin verwirklichte Frömmigkeit ist, so hat seine Persönlichkeit auch dieselben Unbegreiflichkeiten an sich als der Begriff der Frömmigkeit. Daß zunächst der Einzelne die Gewißheit der durch die christliche Gemeinschaft erlangten Kräftigung des Gottesbewußtseins nicht als seine That, auch nicht als die Gesamthat aller Einzelnen betrachten kann, hat seinen Grund einfach darin, daß jeder Einzelne als solcher fleischlich, sinnlich ist. Diese sinnliche Einzelheit ist für sich freilich die Unfähigkeit dem Sinnlichen in irgend einem Momente zu widerstehen, und wenn der Mensch mit dem Sinnlichen kämpft, so vermag er dies nur durch die ihm immanente Allgemeinheit, also dadurch, daß er nicht durch und durch sinnlich, nicht durch und durch ein einzelnes empfindendes Individuum ist, sondern mitten in seiner Fleischlichkeit zugleich geistiges Ich. Jede partielle Kräftigkeit des Geistes über den Leib, gleichviel wie das Individuum dieselbe erlangt hat, setzt daher nothwendig begrifflich die absolute Kräftigkeit des Geistes voraus, oder setzt voraus, daß das Individuum nicht bloß partiell sondern absolut allgemein ist, also nicht bloß ein besonderes, einer besonderen Gattung angehöriges, sondern reines Sein seiner selbst. Damit haben wir nun aber freilich noch gar nicht die Möglichkeit eines geistigen Individuums begriffen, vielmehr

nur durch die Reinigung des Gegensatzes die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, hervorgehoben, und uns gegen das quantitative Ueberwiegen verwahrt. Indem nun Christus als der absolut Sündlose und Vollkommene gefaßt wird, indem in ihm der Geist in jedem Momente über die Sinnlichkeit herrscht, so ist er durch diese Urbildlichkeit zunächst noch nicht unbegreiflicher, als jedes andere Individuum, in welchem das Gottesbewußtsein durch die eigene Energie des Individuums wenn auch nur zur graduellen Herrschaft gelangt — so lange wir nämlich als das Wesen alles Endlichen den relativen Gegensatz der Wechselwirkung, und die Geistigkeit nur als ein Ueberwiegen über das Materielle und Natürliche betrachten. Dann ist nämlich eine graduelle Herrschaft des Gottesbewußtseins ganz ebenso unmöglich als eine totale.

In Christus selbst aber soll diese absolute Energie des Gottesbewußtseins auch nicht seine eigne That sein, sondern die That Gottes — das zweite Moment der Unbegreiflichkeit. Die Erscheinung des Erlösers ist nach Schleiermacher freilich nicht begreiflich aus dem Gehalt des Lebenskreises, dem er unmittelbar angehörte; von hier aus angesehen ist er vielmehr ein Wunder; nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens konnte er hervorgehen durch einen schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewußtseins vollendet.*) Demungeachtet aber soll die Erscheinung des Erlösers weder als etwas schlechthin Uebernatürliches noch als etwas schlechthin Uebervernünftiges betrachtet werden. Jeden Heros der Geschichte müssen wir uns aus dem allgemeinen Lebensquell befruchtet denken; allein die menschliche Natur muß doch auch fähig sein, diese göttliche Offenbarung in sich aufzunehmen und weiter mitzuthellen; ja alle Entwicklung des Menschengeschlechts wäre ohne solche göttliche Befruchtung undenkbar, so daß wir also diese als ein durchaus Gesetzmäßiges, Nothwendiges

*) Dogmatik §. 93. S. 134.

anerkennen müssen. *) Je mehr wir nun den Fortschritt des menschlichen Geistes als einen schlechthin ununterbrochenen anerkennen, je mehr wir jedem einzelnen Individuum seine besondere, aus seiner Umgebung unerklärbare Eigenthümlichkeit zugestehen, desto mehr wird alles menschliche Thun zugleich zur göttlichen Offenbarung, und Christus ist nicht allein, sondern jeder Moment der sich entwickelnden Freiheit eine Erscheinung der göttlichen Schöpferkraft. Allein eben hierin besteht das Unbegreifliche: wie kann das Absolute als Indifferenz das schlechthin abhängige endliche Individuum eben in dieser Abhängigkeit zugleich als ein sich selbst schzendes von sich frei lassen? Ob die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins eine graduelle oder absolute ist, ist auch hier zunächst ganz indifferent; das eine ist ebenso unbegreiflich als das andere. Das Gottesbewußtsein überhaupt auf die Thätigkeit Gottes selbst zurückzuführen, ist ebenso nothwendig und im Wesentlichen dasselbe als für das Wissen und Wollen einen transcendentalen Grund zu suchen. Ist das Gottesbewußtsein nur die That des Individuums und nicht zugleich das wirkliche Sein Gottes im Menschen, so verflüchtigt sich der Glaube an Gott nothwendig in einen subjectiven Idealismus; der Mensch weiß seine Subjectivität als schlechthin endliche, von Gott verlassene, damit ist aber auch das Gefühl der unendlichen Abhängigkeit aufgehoben. Es kommt also hier wesentlich darauf an, nicht bloß die schlechthinige Abhängigkeit, sondern das Gefühl derselben, also die unendliche Allgemeinheit des Individuums, seine Unabhängigkeit von der Sphäre des Sinnlichen als von Gott gesetzt zu fassen. In Christus ist diese Unabhängigkeit eben so absolut als die Offenbarung Gottes in ihm vollendet, und eben dies ist das schlechthin Wunderbare, daß sich Gott als das einfache in sich unterschiedslose Sein nicht wieder im Sein, im Selbstlosen, sondern in der freien Subjectivität offenbart.

Allerdings liegt es am nächsten, in Schleiermachers Chri-

*) A. a. D. §. 13.

stologie sogleich die Elemente hervorzuheben und in Frage zu stellen, durch welche Christus sich specifisch von allen anderen Menschen unterscheidet, also die absolute Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und dann die in ihm vollendete Offenbarung und Schöpferkraft Gottes. Allein geht man nicht auf die philosophische Basis, auf den Begriff der Frömmigkeit zurück, so kann der eigenthümliche Gehalt der Schleiermacherschen Christologie unmöglich in sein ganzes Licht treten.

Der Widerspruch nun, welcher in dem allgemeinen Begriff der Frömmigkeit, der Erlösung, der Persönlichkeit Christi liegt, zieht sich als der Grundwiderspruch durch die ganze Dogmatik hindurch. Eben durch diesen Widerspruch zerfällt auch die Dogmatik in ihre beiden Haupttheile. Der erste Theil umfaßt die mögliche Frömmigkeit. Sie ist das noch nicht realisirte, gekräftigte, durch die Erlösung befreite Abhängigkeitsgefühl. In dieser kraftlosen Frömmigkeit tritt aber das Moment des schlechthinigen Abhängigseins so sehr über das Gefühl der Abhängigkeit d. h. über die Freiheit und Kräftigkeit hervor, und die Prädicate, welche die dogmatische Reflexion Gott beilegt, drücken so entschieden nur die schlechthinige Abhängigkeit aus, daß die Möglichkeit der Frömmigkeit zur bloßen, unwirklichen Möglichkeit d. h. zur Unmöglichkeit wird. Dadurch ist nun aber auch unmittelbar ein dialektischer Uebergang in den zweiten Theil der Dogmatik abgeschnitten. In diesem zweiten Theil nämlich wird das Moment der endlichen Freiheit, welches in dem Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit liegt, als solches gesetzt, und demgemäß auch auf Gott solche Prädicate übertragen, welche die Freiheit des Endlichen, seine unendliche göttliche Selbstständigkeit ausdrücken. Indem aber der Begriff der absoluten Indifferenz demungeachtet festgehalten wird, so bleibt die Erlösung und die durch sie gesetzte Freiheit eine unbegriffene und jener Grundwiderspruch unaufgelöst.

In der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften stellt die Dogmatik sogleich den Satz voran: «Alle Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, sollen nicht etwas Besonderes in Gott bezeich-

nen, sondern nur etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen.» Die göttlichen Eigenschaften sind schon darum ohne speculativen Gehalt, weil sie mehrere sind. «Denn sollten sie als solche eine Erkenntniß des göttlichen Wesens darstellen, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andre nicht ausdrückt, und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstande angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte wäre, auch ein zusammengesetzter sein. Ja wenn auch diese Eigenschaften nur Verhältnisse desselben zur Welt aussagen, müßte doch Gott selbst wie das endliche Leben nur in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden; und da diese als von einander verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt sein und wenigstens theilweise einander ausschließen müssen, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt. So wenig nun dies den Forderungen der speculativen Vernunftthätigkeit entspricht, so daß so gefasste Bestimmungen auch nicht für speculative Aussagen gelten können, ebenso wenig würde das Interesse der Frömmigkeit befriedigt, wenn man die dogmatischen Bestimmungen so verstehen wollte. Denn auch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl könnte nicht an und für sich betrachtet und sich selbst immer und überall gleich sein, wenn in Gott selbst Differentes gesetzt 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.»*) Durch die ganze Dogmatik hindurch wird durchgängig in dem ausgedehntesten Sinne festgehalten: Gott darf nicht in den Gegensatz gestellt werden. Wenn z. B. behauptet wird, daß Gott die Welt durch einen freien Entschluß geschaffen habe, so soll es sich schon von selbst verstehen, daß derjenige schlechthin frei ist, von welchem Alles schlechthin abhängig ist. Denkt man sich aber dem freien Entschluß eine Berathung vorhergehend, oder drückt man jene Freiheit so aus, daß

*) X. a. D. §. 50.

Gott die Welt auch ebenso gut hätte nicht schaffen können, so faßt man die Freiheit im Gegensatz zur Nothwendigkeit, und stellt somit, sobald man Gott in diesem Sinne eine Freiheit zuschreibt, diesen selbst in den Gegensatz.*) Von den verschiedenen Methoden, die Eigenschaften Gottes zu entwickeln, wird der *via causalitatis* entschieden der Vorzug gegeben. Es heißt hierüber: « Wenn wir auch nicht behaupten wollen, daß alle göttlichen Eigenschaften, welche irgend einer Modification unseres Abhängigkeitsgefühls entsprechen, gleich unmittelbar aus dem Begriffe der Ursächlichkeit abgeleitet werden können, vielmehr hier gleich bevortwortet müssen, theils daß eben auf diesen Begriff erst das andre Verfahren muß angewendet werden, nämlich das Endliche in der Ursächlichkeit verneint, die Produktivität darin aber unbeschränkt gesetzt, theils daß, insofern aus der göttlichen Ursächlichkeit mehrere Eigenschaften entwickelt werden, die Verschiedenheit derselben ebenfalls nichts reelles in Gott sind, ja daß sie auch weder einzeln noch zusammen genommen das Wesen Gottes an sich ausdrücken, wie denn niemals aus der Wirkung das Wesen dessen selbst, was eingewirkt hat, erkannt werden kann: so ist doch so viel gewiß, daß alle in der christlichen Glaubenslehre abzuhandelnden göttlichen Eigenschaften, da sie nur das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl erklären sollen, auf die göttliche Ursächlichkeit irgendwie zurückgehen müssen.»**)

Die Dialektik verwarf den Begriff der Ursach als einen dem Absoluten nicht entsprechenden, indem das Wirken der Ursach nie ohne Gegenwirkung gedacht werden kann. Die Dogmatik läßt es dahin gestellt sein, ob die Ursach noch Ursach bleibt, wenn alle Endlichkeit aus ihr entfernt wird; und jedenfalls müßten wir die absolute Produktivität auch ohne alle Endlichkeit d. h. so denken, daß sie in keinem Momente in den Gegensatz gestellt oder eine in sich selbst unterschiedene werde. —

Sonach wäre also der Begriff der Indifferenz für die dogmatische Betrachtung der Eigenschaften Gottes der wesentliche

*) X. a. D. §. 41. Zusatz.

**) X. a. D. §. 50. 3.

allgemeine Kanon. Das Absolute an sich ist die nach außen und innen gleich gegensaplose Identität, und nur indem die Frömmigkeit ihre verschiedenen Regungen auf Gott zurückführt, wird derselbe unter verschiedenen Prädicaten vorgestellt. Jede Bestimmtheit, jeder Unterschied ist schon als solcher endlich, dem Begriffe des Absoluten widersprechend, und somit hätte in dieser Beziehung kein Prädicat vor irgend einem anderen einen Vorzug; kein Prädicat drückt in seiner Bestimmtheit das Wesen des Absoluten aus, und bei jedem Prädicate wird daher immer wieder in besonderer Weise dasselbe urgirt werden müssen: Gott darf nicht in den Gegensatz gestellt werden. In diesem gleichen Schicksal macht sich aber dennoch ein Unterschied der Prädicate geltend. Wir erhalten nämlich in den drei Abtheilungen der Dogmatik drei verschiedene Reihen von Prädicaten. Innerhalb jeder Reihe sind die verschiedenen Prädicate eben durch ihre Bestimmtheit, durch die eine Anschauung des frommen Selbstbewußtseins, welche ihnen zu Grunde liegt, mit einander auf das engste verwandt; die Basis ihres Unterschiedes ist an sich schon die Einheit, und aus ihr gehen sie auch in der Betrachtung hervor. Dagegen treten die Prädicate der verschiedenen Reihen in ganz anderer Weise einander gegenüber, und vor Allem scheint es unmöglich, die Prädicate des ersten und zweiten Haupttheils der Dogmatik als identische zu setzen, da die dem Gegensatz zwischen Sünde und Gnade begrifflich vorausgesetzte Frömmigkeit und die specifisch christliche, durch diesen Gegensatz bestimmte, nicht mit Nothwendigkeit aus einander entstehen.

Von dem allgemeinen Begriffe der Frömmigkeit aus erhalten wir zunächst die göttlichen Prädicate der Ewigkeit, Allgegenwart, Allmacht und Allweisheit. Das Eigenthümliche aller dieser Prädicate besteht im Allgemeinen darin, daß sie sämtlich die schlechthintige Abhängigkeit alles Endlichen von Gott ausdrücken. Diese Abhängigkeit trifft alle Gestaltungen des Endlichen in gleicher Weise; eben hierin ist ihre wesentliche Identität gesetzt, und es wäre keine schlechthintige Abhängigkeit denkbar,

wenn nicht das Absolute über jeden Gegensatz hinaus die reine Identität mit sich wäre. Somit drücken denn diese Eigenschaften zusammen und jede insbesondere gerade dasjenige aus, was für sämtliche Prädicate der allgemeine Canon ist, nämlich die Indifferenz, die Unbestimmtheit, die Prädicatlosigkeit, und gerade dies ist es, was diese ersten Prädicate von allen folgenden specifisch unterscheidet. Durch die ganze Unterfuchung dieses ersten Theils der Dogmatik hindurch ist der Begriff der Indifferenz der einzige positive Gehalt, das wesentlich kritische Princip, von dem aus die religiöse Vorstellung geregelt und in die vernünftigen Grenzen zurückgewiesen wird. Das Endliche wird ganz der Dialektik entsprechend als das Reich des relativen Gegensatzes, der Wirkung und Gegenwirkung gefaßt, und vor Allem darauf gedrungen, daß alle Elemente der Welt in gleicher Weise von Gott bedingt und geordnet sind. Der Gegensatz von Naturmechanismus und freien Ursachen ist wesentlich nur ein relativer; schlechthin freie Ursachen d. h. solche, welche nicht zugleich durch ein Anderes bedingt wären, giebt es im Endlichen ebenso wenig als einen reinen Mechanismus d. h. ein Bewirkwerden ohne Gegenwirkung, ohne irgend einen Grad der Activität. In der Abhängigkeit von Gott haben die sogenannten freien Ursachen nichts vor den sogenannten mechanischen voraus; beide sind in gleicher Weise von Gott geordnet.*) Aehnlich sind auch die Erregungen des Selbstbewußtseins, welche Lebenshemmungen ausdrücken, eben so vollkommen in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott zu stellen, wie diejenigen, welche eine Lebensförderung ausdrücken.**). Von kritischer Wichtigkeit ist hier besonders der Satz: Aus dem Interesse der Frömmigkeit kann nie ein Bedürfniß entstehen, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtsein durch den Naturzusammenhang schlechthin aufgehoben werde.***) In der schlechthinigen Abhängigkeit kann es unmöglich verschiedene Grade geben. Jedes Einzelne in dem Proceß der Wechselwirkung Ver-

*) X. a. D. §. 40.

**) X. a. D. §. 48.

***) X. a. D. §. 47.

flöchtene wird durch diesen Naturzusammenhang nicht etwa unabhängig von Gott, so daß es durch einen besonderen wunderbaren Act erst als abhängig gesetzt werden müsste; vielmehr ist es in jedem Moment schlechthin abhängig, und es kann daher durch kein besonderes Eingreifen Gottes etwa eine noch größere, entscheidene, ausdrucklichere Abhängigkeit erhalten.

Besonders durch das Prädicate der Allwissenheit könnte es den Anschein haben, als würde das Absolute aus der Indifferenz in die Geistigkeit hinübergezogen. Auch soll unter der göttlichen Allwissenheit die schlechthinige Geistigkeit der göttlichen Allmacht verstanden werden. Allein in der weiteren Auseinandersetzung werden alle Momente, welche man sonst wohl zur Geistigkeit zu rechnen pflegt, ganz ebenso dem Absoluten abgesprochen, als die der Geistigkeit gegenüberstehende Natürlichkeit; das Prädicate der Geistigkeit soll daher nur der entgegengesetzten Einseitigkeit die Wage halten. Die göttliche Ursächlichkeit, heißt es, müsse lebendig gedacht werden, denn mit einer blinden und todtten Nothwendigkeit könne sich das Abhängigkeitsgefühl unmöglich vertragen; nur dies solle die Geistigkeit ausdrücken, allein eine Aehnlichkeit zwischen Gott und dem, was wir in dem uns gegebenen Sein als Geist bezeichnen, solle nicht festgestellt werden. Jene blinde und todtte Nothwendigkeit würde also den bloßen Gegensatz gegen die Geistigkeit bezeichnen. Natürlich hätten wir gegen die Lebendigkeit Gottes ganz ähnliche Cautelen beizubringen, damit das Absolute nicht in einen neuen Gegensatz, und somit in eine andere aber gleich schlimme Endlichkeit verwickelt werde.

In der Lehre von der Welt handelt Schleiermacher in diesem ersten Theile der Dogmatik von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen. « Jeder Moment, in welchem wir uns dem uns auerlich gegebenen Sein gegenüberstellen, enthält theils die Voraussetzung, daß die Welt dem menschlichen Geist eine Fülle von Reizmitteln darbiete zur Entwicklung der Zustände, an denen sich das Gottesbewusstsein verwirklichen kann, theils die, daß sie sich in den mannigfaltigen Ab-

Rückungen von ihm behandeln lasse, um ihm als Organ und als Darstellungsmittel zu dienen.» Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt ist also nicht als ein vergangener Zustand zu denken, sondern: $\text{\textcircled{R}}$ die konstante, für den Menschen gegebene Harmonie aller weltlichen Erscheinungen mit seiner wesentlichen geistigen Bestimmung. Soll im Menschen das Gottesbewußtsein zu einem stetigen, alle sinnlichen Regungen begleitenden werden, so muß die Welt nothwendig so beschaffen sein, daß sie durch ihre Einwirkung auf den Menschen diese freie Entwicklung des Gottesbewußtseins nicht hemmt, sondern fördert. Eine solche Hemmung würde aber auch dann eintreten, wenn die Welt die Zwecke, welche der Mensch von der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins aus setzt, nicht in sich aufnähme, also der Thätigkeit des Menschen sich schlechthin widersetzte. Aehnlich ist nun auch die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen nicht als ein vergangener paradiesischer Zustand zu fassen, sondern nur als die Anlage, zur vollkommenen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu gelangen. Alle Elemente und Erscheinungen des sinnlichen Lebens müssen also in jedem Momente durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl bestimmbar sein, und indem in dem Gefühle selbst der Trieb liegt, sich zu äußern und mitzutheilen, so muß der Mensch auch die Fähigkeit besitzen, zur religiösen Gemeinschaft mit Anderen zusammenzutreten, und in dieser seine Frömmigkeit angeregt und gehoben fühlen. *)

Es mischen sich in diese Parthie der Dogmatik offenbar mannigfache Elemente, welche der eigenthümlichen abstracten Sphäre des ersten Theils fremd sind. Der einfachste Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls in Bezug auf die Welt wird entscheiden der sein: Die Welt ist ebenso abhängig wie das fühlende Subject, und zwar in ihrer Totalität. Daß diese unverbefelte Abhängigkeit der Welt aus der Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl deducirt werden kann, müssen wir Schleiermacher zugestehen; wenigstens können wir dies nicht bestreiten, ohne damit

*) A. a. O. S. 57 ff.

unmittelbar auch die Schlechthinnigkeit des Abhängigkeitsgefühls, in dem Sinne, wie Schleiermacher dieselbe faßt, in Zweifel zu ziehen. Diese einfachste Bestimmung der schlechthinigen Abhängigkeit der Welt hat aber Schleiermacher schon früher vorweggenommen. Sogleich der erste Abschnitt dieses ersten Theils, welcher dem allgemeinen Verlaufe der Untersuchung gemäß nur die Beschreibung der frommen Gemüthszustände enthalten sollte, giebt «eine Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseins, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt,» und behandelt in den beiden Lehrstücken von der Schöpfung und Erhaltung im Wesentlichen nichts Anderes als eben die allgemeine Abhängigkeit der Welt von Gott. Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt und des Menschen ist nun freilich auch noch nicht das entwickelte realisirte Gottesbewußtsein, sondern vielmehr die allgemeine Möglichkeit desselben, und insofern würde diese Betrachtung ganz der allgemeinen Aufgabe des ersten Theils der Dogmatik entsprechen. Allein die früheren Bestimmungen enthielten nur das Abhängigsein, und in diesem war die Möglichkeit eines kräftigen Gottesbewußtseins nicht enthalten. Wollten wir von dieser ursprünglichen Vollkommenheit der Welt und des Menschen aus auf das Wesen Gottes zurückgehen, wir würden ganz andere Eigenschaften herzuleiten haben, als die vorher entwickelten. Von dieser realen Möglichkeit der Frömmigkeit wäre nun auch ein in sich nothwendiger Uebergang in den zweiten Theil der Dogmatik denkbar; allein ein Recht zu einem solchen Uebergange hätten wir erst dann, wenn wir jene ursprüngliche Vollkommenheit mit der schlechthinigen Abhängigkeit in wesentliche Beziehung gesetzt hätten.

Noch entschiedener muß nun aber der Gegensatz gegen die bloße schlechthinige Abhängigkeit und die mit ihr zusammenhängenden weiteren Bestimmungen über Gott und Welt von dem Bewußtsein der Sünde und Gnade aus d. h. dem durch Christus realisirten befreiten Abhängigkeitsgefühl hervortreten. Von dem Bewußtsein der Sünde aus findet der Mensch zunächst

in der Welt beharrlich wirkende Ursachen von Lebenshemmungen d. h. Uebel. Das Uebel entsteht also erst mit der Sünde, und ist somit als Folge, als Strafe der Sünde anzusehen. Ist die gesammte Thätigkeit des Menschen durch das Gottesbewußtsein bestimmt, so können die verschiedenen Erscheinungen der Welt und des unmittelbar mit der Natur zusammenhängenden organischen Lebens vom Geist nicht als Uebel empfunden werden, weil sie nicht im Stande sind, das Gottesbewußtsein in irgend einem Momente zu trüben. Erlangt aber die Sinnlichkeit irgend welche Gewalt über den Geist, worin der allgemeine Begriff der Sünde besteht, so rächt sich diese Ohnmacht des Geistes eben dadurch, daß der Unterschied der Welt nun zum Gegenseße wird, und so den freien Proceß des Selbstgefühls stört. Wollen wir von dem Bewußtsein der Sünde und des Uebels aus göttliche Eigenschaften bilden, so muß Gott irgendwie als Urheber der Sünde und des Uebels gedacht werden können. Die Sünde als solche ist aber wesentlich unsere eigene That, für Gott aber schlechthin Nichts; von Gott geordnet und verursacht kann sie nur sein in ihrem wesentlichen Zusammenhange mit der Erlösung. Daß also die Unwirksamkeit unseres Gottesbewußtseins und Sünde wird, und daß weiter aus dem Bewußtsein der Sünde das Uebel und die Erlösungsbedürftigkeit hervorgeht, ist wesentlich auf die göttliche Causalität zurückzuführen. Hieraus ergeben sich die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit. «Unter der Heiligkeit Gottes ist diejenige göttliche Ursächlichkeit zu verstehen, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.» «Die Gerechtigkeit Gottes aber ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustande der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.»

Von dem Bewußtsein der Erlösung aus wird die Lehre von der Welt zur Lehre von der Kirche. Denn nur der Theil der Welt hat die Erlösung in sich aufgenommen, welcher mit

der Gemeinschaft der Gläubigen geehrt und so von der Herrschaft der Sünde und des Uebels befreit ist. Die Kirche ist das realisirte Reich Gottes, und in dem Bewußtsein der Gnade liegt nothwendig die Hoffnung, daß dieses göttliche Reich die irdische Welt immermehr überwinden und geistig organisiren wird. In jeder sittlichen Gemeinschaft sind sich die Mitglieder eines identischen, sie alle durchdringenden Gemeingeistes bewußt; der Gemeingeist der Kirche ist durch die Gnade gesetzt, er ist der heilige Geist. Sollte dieser heilige Geist das innerste Princip des christlichen Gesamtlebens sein, so mußte Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit als ein durchaus gegenseitiges sich an alle Mitglieder desselben vertheilen. Daher konnte auch, solange Christus selbst noch lebte, der heilige Geist nicht vollständig den Gläubigen mitgetheilt werden, da die Jünger sich im Verhältniß zu Christus nur empfangend verhielten. Wie in Christus Göttliches und Menschliches vereinigt waren, so ist auch der heilige Geist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, in der Form des das Gesamtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes. Nur in der Gemeinschaft und durch sie gelangt ein Jeder zu einem neuen Leben, und somit hat denn auch Jeder seinen Antheil an dem heiligen Geiste nicht in seinem persönlichen Selbstbewußtsein, sondern nur insofern er sich seines Seins in diesem Ganzen bewußt ist, d. h. als Gemeinbewußtsein; daher ist die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in den Gläubigen keine personbildende. Da aber das den heiligen Geist constituirende göttliche Wesen von dem die Person Christi constituirenden nicht verschieden ist, so ist auch für jeden Einzelnen Christum in sich haben und den heiligen Geist haben, ein und dasselbe. Die Kirche aber als Darstellung der gemeinheitsbildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ist in ihrer Vollständigkeit das Abbild des die personbildende Vereinigung darstellenden Erlösers; jeder daher, der des heiligen Geistes theilhaftig geworden, ist ein integrierender Bestandtheil des Ganzen, also ein ergänzendes Glied der Kirche.

Führen wir das Bewußtsein der Erlösung auf Gott zurück, so betrachten wir die Pflanzung und Verbreitung der christlichen Kirche als Gegenstand der göttlichen Weltregierung. Jedoch soll hiermit durchaus nicht irgend Etwas aus der göttlichen Weltregierung ausgeschlossen sein. Vielmehr ist die göttliche Weltregierung mit der schöpferischen und erhaltenen Causalität Gottes in wesentliche Beziehung zu setzen. «In dem christlichen Glauben, daß Alles zu dem Erlöser geschaffen ist, liegt nothwendig, daß schon durch die Schöpfung alles vorbereitend und rückwirkend eingerichtet ist in Bezug auf die Offenbarung Gottes im Fleisch und zu der möglichst vollständigsten Uebertragung derselben auf die ganze menschliche Natur zur Gestaltung des Reichs Gottes. Somit haben wir auch die natürliche Welt nicht so anzusehen, als ob sie vermöge der göttlichen Erhaltung ihren Gang für sich gehe, und die göttliche Weltregierung nur durch besondere einzelne Acte einen Einfluß auf dieselbe ausübe, um sie mit dem Reiche der Gnade in Verbindung zu bringen. Vielmehr sind uns beide völlig eins, und wir sind uns dessen gewiß, daß auch die ganze Einrichtung der Natur von Anfang an eine andere gewesen sein würde, wenn dem menschlichen Geschlecht nicht nach der Sünde die Erlösung durch Christum wäre bestimmt gewesen. — Wie aber ferner in der göttlichen Ursächlichkeit überall keine Theilung ist oder Gegensatz, und wir die göttliche Weltregierung nur als Eine auf Eines gerichtete betrachten können, so ist demnach die Kirche oder das Reich Gottes in seiner ganzen Ausdehnung und in der ganzen Fülle seiner Entwicklung der Eine Gegenstand der göttlichen Weltregierung, alles Einzelne aber ist ein solcher nur als in diesem und für dieses. Wir freilich können für uns nicht umhin, Einzelnes als Theil dieses Ganzen für sich zu setzen, aber wir irren sogleich vom rechten Wege ab, wenn wir für dieses Einzelne eine besondere von dem Zusammenhang mit dem Ganzen auch nur irgend wie getrennte göttliche Ursächlichkeit annehmen, mithin Einzelnes als besonderes Ziel und Ergebniß der göttlichen Weltregie-

nung für sich betrachten, dem also anderes als Mittel untergeordnet ist. *)

Um die Art und Richtung der göttlichen Weltregierung zu einem klaren Bewußtsein zu bringen, müssen wir Differenzen aufsuchen, durch welche freilich das Absolute, wie durch jede besondere Eigenschaft, menschlich vorgestellt wird. In aller menschlichen Ursächlichkeit unterscheiden wir die dabei zu Grunde liegende Bestimmung von der ihr mehr oder weniger entsprechenden Art und Weise der Ausführung. Jene stellt am meisten das Innerste des selbstthätig ursächlichen Wesens in seiner Einheit dar als bestimmt erregten Willens; diese geht mehr auf den Verstand zurück, und zeigt uns die Selbstthätigkeit in Bezug auf den Gegenstand als ein Mannigfaltiges. Nach Maassgabe dieser menschlichen Unterschiede werden Gott die Eigenschaften der Liebe und der Weisheit beigesetzt. «Liebe ist die Richtung, sich mit Anderem vereinigen und in Anderem sein zu wollen; ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reichs Gottes, wobei es auf Vereiniung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zu Grunde liegende Bestimmung nur als Liebe vorgestellt werden. Unter Weisheit versteht man die richtige Entwerfung der Zweckbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit und in der Gesamtheit ihrer Verhältnisse zu einander gedacht. Zeigt sich daher die göttliche Weltregierung in der zusammenfassenden Anordnung des ganzen Gebiets der Erlösung, so nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunst gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisiren. — Liebe und Weisheit sind in Gott nicht irgendwie getrennt; sondern so gänzlich eins, daß man jede auch als in der andern schon enthalten ansehen kann. Die göttliche Weisheit ist also nicht geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu bestimmen, als diejenige; worin sich die göttliche Liebe auf das vollkommenste realisirt; und

*) H. a. D. §. 164. S. 507.

eben so wenig ist auch die göttliche Liebe zu solchen Selbstmittheilungen geeignet, in welchen sie nicht sich selbst vollkommen genüge, und also nicht als die Weisheit schlechthin erschiene. *)

Die Vorstellung der Liebe bildet nun den entschiedensten Gegensatz gegen den abstracten Begriff der Indifferenz. Freilich bleibt die Liebe auch nicht bei dem Gegensatz stehen, allein eine Einheit ohne inneren Unterschied, ohne innere Bewegung und Proceß, also eine Einheit, welche an und für sich nichts weiter ist als das reine Sein, darf nie und nimmermehr als Liebe bezeichnet werden. Schleiermacher selbst steigert diesen Gegensatz noch durch die Behauptung, daß von allen Eigenschaften die Liebe allein nicht bloß als Prädicat ausgesprochen werden dürfe, sondern daß vielmehr zu sagen sei: Gott ist die Liebe. Eine speculative Bestimmung über das Wesen Gottes solle jedoch hiermit nicht aufgestellt sein. Der Begriff der Eigenschaft schiede sich überhaupt nicht zur Darstellung des göttlichen Wesens, weil in ihm kein Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften sein könne, dennoch müsse jede Eigenschaft, insofern in ihr etwas Wahres von Gott ausgesagt werde, doch auch ein Ausdruck für das göttliche Wesen selbst sein; demungeachtet aber dürfe nicht gesagt werden: Gott ist die Allmacht, Gott ist die Ewigkeit, sondern nur: Gott ist die Liebe. Von den göttlichen Eigenschaften des ersten Theils der Dogmatik heißt es: „Da sie uns insgesammt in der Abstraction von dem bestimmten Gefühlsgehalt unseres Gottesbewußtseins geworden sind, so werden wir sagen müssen, wenn wir sie nicht in die Eigenschaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieses Gefühlsgehalts werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe, geschieht — sondern bei ihnen allein stehen bleiben, so ist ein Glauben an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können.“ Auch die Heiligkeit und Gerech-

*) X. a. D. §. 165. S. 512 ff.

tigkeit Gottes erhalten erst durch die Einheit mit der göttlichen Liebe ihre wahre Bedeutung. Daß aber nur die Liebe und nicht auch die Weisheit darauf Anspruch machen kann, als das Wesen Gottes selbst bezeichnet zu werden, hat darin seinen Grund; daß die Liebe der unmittelbarste Ausdruck des Bewußtseins der Erlösung ist, die Weisheit dagegen uns nur zum Bewußtsein kommt, wenn wir unser Selbstbewußtsein, sowohl das persönliche als auch das Gattungsbewußtsein, zur Beziehung aller Momente auf einander erweitern. *)

Je mehr nun aber die Liebe, durch welche Gott nicht bloß in sich ist, sondern in Christus und durch ihn in der Gemeinschaft der Gläubigen, als das Wesen Gottes selbst betrachtet wird, desto mehr scheint das kirchliche Dogma der Dreieinigkeit an Werth und Bedeutung zu gewinnen. Schleiermacher bestreitet aber den dogmatischen Werth desselben. Die Trinität ist nach ihm in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über das christliche Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher Aussagen. Der wesentliche Gehalt der Trinitätslehre soll kein anderer sein, als der in dem zweiten Theil der Dogmatik entwickelte; denn allerdings sei mit Entschiedenheit festzuhalten, daß wenn man das Sein Gottes in Christo nicht annehme, kein Grund bleibe, die Idee der Erlösung in seiner Person ausschließend zu concentriren, und ebenso, daß wenn der Gemeingeist der Kirche keine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur darstelle, die Kirche auch nicht der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christus sein könne. Allein wenn die kirchliche Lehre von hier aus zu einem ewigen Unterschiede im Wesen Gottes selbst fortgehe, so sei dies unmöglich eine Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein. Was aber weiter die kirchliche Lehre fordert, daß wir nämlich jede der drei Personen dem göttlichen Wesen gleich denken sollen, und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich, bios sei

*) U. a. D. S. 167. S. 517 ff.

schlechthin unmöglich; immer mache sich eine Abstufung zwischen den drei Personen unter einander, und ebenso zwischen der Einheit des Wesens und den Personen geltend. *)

Wenn die Dogmatik keine Bestimmung enthalten soll über das reine Wesen Gottes an und für sich oder über die reine Beziehung Gottes auf sich selbst, so sollen wir doch auch ebenso wenig in das entgegengesetzte Extrem verfallen, und alle Eigenschaften als bloße Beziehungen Gottes auf uns ansehen, so daß sie das Wesen Gottes gar nicht berührten, und somit nur in uns und gar nicht in Gott begründet wären. Offenbar würden dadurch die göttlichen Eigenschaften auch aufhören, unsere Beziehung zu Gott auszudrücken; sie wären vielmehr nur Beziehungen unser auf uns selbst, und es entstände ein subjectiver Idealismus, durch welchen Gott entschieden in den Gegensatz gestellt und das fromme Selbstbewußtsein seiner wesentlichen Natur nach aufgehoben werden würde. Alle Eigenschaften Gottes drücken also immer Beides zusammen aus: Gott in seiner Beziehung zu uns. Hiervon macht auch die Liebe keine Ausnahme; sie ist nur die Beziehung Gottes zu uns, welche alle anderen in sich zusammenfaßt, alle anderen zu ihrer Wahrheit erhebt; und eben darum ist sie die höchste Eigenschaft, in welcher sich wenn auch nicht das reine Wesen Gottes selbst, doch seine volle, durch sein ganzes Wesen gesetzte Beziehung zu uns ausdrückt. Dies heißt aber offenbar nichts Anderes als: die Liebe ist die Offenbarung des göttlichen Wesens; in ihr tritt es hervor, was Gott nicht bloß in Beziehung auf uns, in irgend welcher Hinsicht, sondern an und für sich ist. Somit treibt uns die Bedeutung der göttlichen Liebe immer wieder über die Prädicatsform hinaus. So lange die Eigenschaften als bestimmte, von einander getrennte auftraten, mochten wir uns den Unterschied zwischen dem Ansich und der Beziehung zu uns gefallen lassen; jetzt aber ist in der Liebe eine universelle Eigenschaft gewonnen, wodurch der Hauptgrund, wel-

*) X. a. D. S. 170 ff.

Her ausdrücklich für die subjective Bedeutung der Eigenschaften angeführt wird, nämlich ihre Vielheit und Verschiedenheit, nichtig wird. Sollen wir auch jetzt nicht zur Bestimmung des Wesens Gottes an und für sich fortschreiten, so löst sich das Anstich des Absoluten ganz von der Beziehung zu uns los, und es ist nicht einzusehen, wie der subjective Idealismus und der Widerspruch zwischen dem reinen Ding an sich und dem bloß subjectiven Wissen zurückgewiesen werden sollte.

Wollte jedoch die dogmatische Reflexion von dem Bewußtsein der göttlichen Liebe auf einen inneren Unterschied im Wesen Gottes selbst schließen, so träte sie hierdurch mit dem philosophischen Begriffe vom Absoluten in directen Widerspruch, und dieser Widerspruch wäre um so gefährlicher, da ja gerade von dem Begriffe der Indifferenz aus die religiöse Frömmigkeit als nothwendig deducirt wird; durch jenen inneren Unterschied im Wesen Gottes würde also auch das religiöse Gefühl in seinem Fundamente angegriffen und zerstört werden. Daß die über sich reflectirende Frömmigkeit von dem Bewußtsein der göttlichen Liebe aus sehr geneigt sein mag, das göttliche Wesen selbst als ein dreieiniges vorzustellen, zeigt allerdings die Geschichte, als eine der Frömmigkeit nothwendige Vorstellung aber kann Schleiermacher den innern Unterschied in Gott eben darum nicht gelten lassen, weil der dialektische Begriff der Indifferenz — das Höchste, wozu die reflectirende Frömmigkeit gelangen könnte — nach seiner Ansicht nicht die Negation, sondern die Bestätigung, der Beweis für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist. Da aber weiter die Erlösung nur die reale vollendete Frömmigkeit ist, die göttliche Liebe aber nur der entsprechende Ausdruck für das Bewußtsein der Erlösung, so ist der die Frömmigkeit begründende Begriff der absoluten Indifferenz für Schleiermacher selbst durchaus nicht der Vorstellung der göttlichen Liebe widersprechend. Wenn Gott durch seine unendliche Liebe sich mittheilt, in einem Andern ist, so wird nach der Lehre der Dialektik die Indifferenz in dem Gefühle von dem Subjecte vollzogen; auch ist sie nicht bloß allgegenwärtig in

der Sphäre des Differenten, sondern sie ist auch der transcendentale Grund des Wissens und Wollens, d. h. sie begründet nicht bloß die Einheit von Subject und Object, sondern auch das Bewußtsein der Einheit, also die Einheit in allgemeiner Weise, in der Form ihrer selbst. Wir haben freilich nachgewiesen, daß die Indifferenz das nicht ist, was sie sein soll, daß sie nicht die Ueberwindung alles Gegensatzes ist, sondern vielmehr in dem Gegensatz des Unbestimmten und Bestimmten, des Indifferenten und Differenten befangen bleibt, daß sie nicht die unendliche Fülle, sondern das Inhaltslose, nicht der transcendentale Grund des Wissens, sondern das Unwißbare, Unbegreifliche ist; allein das Festhalten der Indifferenz ist eben ohne diese Einsicht, ist nur möglich durch die Ueberzeugung von ihrem absoluten Werthe, von ihrer unendlichen Fülle u. s. w. Auch in der Dialektik also wird die Indifferenz nicht wirklich begriffen, sondern schon hier ist der Gedanke mit der Vorstellung behaftet, wie denn offenbar kein endliches Princip zum Begriff seiner selbst fortgehen kann ohne sich aufzuheben. Wenn also in der Dogmatik gefordert wird, von dem Bewußtsein der Versöhnung aus die göttliche Liebe zu fassen ohne in Gott einen ewigen Gegensatz zu setzen, d. h. ohne den Begriff der Indifferenz aufzuheben, so ist diese Verbindung der reinen Einheit mit der Vorstellung der Liebe schon vollständig in der Dialektik vorbereitet. Das Moment, welches in der Dogmatik hinzutritt, besteht offenbar darin, daß hier zwischen dem möglichen und wirklichen Gottesbewußtsein — der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Erlösung — unterschieden, und so ausdrücklich die fortschreitende Energie des Gottesbewußtseins als im Wesen Gottes begründet angeschaut wird. Allerdings scheint diese dogmatische Erweiterung schon in sofern indifferent, als aus dem Begriffe der reinen Einheit die Möglichkeit des Gottesbewußtseins eigentlich ebenso wenig folgt als die Wirklichkeit desselben, und somit im Grunde die reale Erlösung kein größerer Widerspruch ist gegen das Absolute als die mögliche; auch würde die Dialek-

til sich sicherlich dagegen wehren, wollten wir das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, welches sie beducirt, nur als ein mögliches fassen; bei der bloßen Möglichkeit des Gottesbewußtseins bliebe der Mensch fortwährend in der thierähnlichen Verworrenheit stehen d. h. er fühlte sich wirklich nicht schlechthin abhängig, und indem der Mensch und mit ihm die Menschheit seiner Natur nach ein sich entwickelnder ist, so bliebe, sollte die Deduction der Dialektik nicht vollständig bedeutungslos werden, nichts übrig, als sie dem dogmatischen Begriff der göttlichen Weltregierung ganz anzupassen und in dieser nur eine weitere Durchführung der philosophischen Principien zu sehen. Von der andern Seite soll ja auch nach der Dogmatik die Erlösung durchaus nicht ein besonderer Act in Gott sein, sondern Gott ist in derselben Weise und mit einem Male der Grund des möglichen und des wirklichen Gottesbewußtseins; ebenso ist die göttliche Weltregierung auch mit der Erhaltung und Schöpfung schlechthin zu identificiren. So vollkommen wir nun aber auch Schleiermacher Recht geben werden, wenn er eine Trennung zwischen göttlicher Weltregierung und Schöpfung, zwischen Liebe und Allmacht in der Weise nicht gelten lassen will, daß Gott zuerst die Welt soll geschaffen haben, und dann bald zu dieser, bald zu jener Zeit in den Lauf der Welt eingegriffen, so ist doch mit der Identität von Allmacht und Liebe, welche Schleiermacher an die Stelle dieser Trennung setzt, durchaus nicht weder der Begriff der göttlichen Liebe noch der Allmacht geworden. Indem die Liebe das Wesen Gottes am adäquatesten ausdrückt, so müßten wir schon an die Dogmatik die Forderung stellen, alle anderen Eigenschaften als Momente der göttlichen Liebe zu setzen, und somit auch die Schöpfung und Erhaltung der Welt aus der göttlichen Liebe herzuleiten. Dies thut die Dogmatik entschieden nicht. Ebenso wie vielmehr die schlechthinige Abhängigkeit und dann das Gefühl derselben unvermittelt neben einander treten, so fallen auch die göttlichen Eigenschaften, welche diesen Elementen der Frömmigkeit entsprechen, zunächst auseinander. Die Betrachtung

der göttlichen Allmacht zeigt nicht, daß diese das Wesen des Absoluten nicht ausfüllen kann, daß sie an und für sich ein unvollständiges zu einem höhern concreteren Begriffe sich aufhebendes Moment ist, sondern die Allmacht wird nur in der spätern Betrachtung der Liebe wieder mit aufgenommen, mit der Liebe verbunden, und nur ein Identificiren gefordert, ohne daß dieses begrifflich vollzogen wäre, so wenig wie die Kräftigkeit des Abhängigkeitsgefühls und das schlechthinige Abhängigsein begrifflich mit einander vermittelt sind. Die postulierte Einheit aller göttlichen Eigenschaften ist so allerdings nicht die begriffene Indifferenz — denn hierzu gelangt auch die Dialektik nicht — sondern die mit der Vorstellung behaftete Indifferenz, eben der unaufgelöste Widerspruch, daß das Absolute schlechthin proceslos in sich selbst doch den Menschen von dem Endlichen frei macht, und als unendliche Thätigkeit in ihm gegenwärtig ist.

Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der dogmatischen Lehre von der Sünde und von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Wenn auch die Dogmatik einen andern Ausgang nimmt als die Philosophie, wenn es auch zunächst scheint, als bewegte sich die Reflexion in einer viel concreteren Sphäre, als die philosophischen Principien dies zulassen, die dogmatische Kritik läßt zuletzt von der religiösen Vorstellung doch entschieden nicht mehr übrig, als auf rein philosophischem Wege gewonnen werden kann, und gerade der Widerspruch, welcher an den dialektischen Principien haftet, ist auch das Wesentliche, Charakteristische der dogmatischen Reflexionen. Ohne die philosophischen Principien zu kennen und in jedem Momente gegenwärtig zu haben, ist daher ein durchgreifendes Verständnis der Dogmatik eine kaum zu lösende Aufgabe; wenigstens hat man sicherlich die Dogmatik nicht vollständig durchdrungen, ehe man nicht aus ihr den reinen philosophischen Gehalt darzustellen im Stande ist.

Der dogmatischen Betrachtungsweise gemäß geht Schleiermacher auch in Bezug auf die Sünde von dem frommen Ge-

rum für sich betrachten, dem also anderes als Mittel untergeordnet ist. >*)

Um die Art und Richtung der göttlichen Weltregierung zu einem klaren Bewußtsein zu bringen, müssen wir Differenzen aufsuchen, durch welche freilich das Absolute, wie durch jede besondere Eigenschaft, menschlich vorgestellt wird. In aller menschlichen Ueberschlichkeit unterscheiden wir die dabei zu Grunde liegende Gestimmung von der ihr mehr oder weniger entsprechenden Art und Weise der Ausführung. Jene stellt am meisten das Innerste des selbstthätig ursächlichen Wesens in seiner Einheit dar als bestimmt erregten Willens; diese geht mehr auf den Verstand zurück, und zeigt uns die Selbstthätigkeit in Bezug auf den Gegenstand als ein Mannigfaltiges. Nach Maassgabe dieser menschlichen Unterschiede werden Gott die Eigenschaften der Liebe und der Weisheit beigesetzt. «Liebe ist die Richtung, sich mit Anderem vereinigen und in Anderem sein zu wollen; ist daher der Angelpunkt der Weltregierung die Erlösung und die Stiftung des Reichs Gottes, wobei es auf Vereiniung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur ankommt, so kann die dabei zu Grunde liegende Gesinnung wir als Liebe vorgestellt werden. Unter Weisheit versteht man die richtige Entwerfung der Zweckbegriffe, diese in ihrer mannigfaltigen Bestimmbarkeit und in der Gesamtheit ihrer Verhältnisse zu einander gedacht. Zeigt sich daher die göttliche Weltregierung in der zusammenstimmenden Anordnung des ganzen Gebiets der Erlösung, so nennen wir mit Recht neben der göttlichen Liebe die Weisheit als die Kunst gleichsam die göttliche Liebe vollkommen zu realisiren. — Liebe und Weisheit sind in Gott nicht irgendwie getrennt, sondern so gänglich eins, daß man jede auch als in der andern schon enthalten ansehen kann. Die göttliche Weisheit ist also nicht geeignet, eine andere Einrichtung der Dinge und eine andere Anordnung ihres Verlaufs zu bestimmen, als diejenige, worin sich die göttliche Liebe auf das vollkommenste realisirt; und

*) X. a. D. §. 164. S. 507.

eben so wenig ist auch die göttliche Liebe zu solchen Selbstmittheilungen geeignet, in welchen sie nicht sich selbst vollkommen genüge, und also nicht als die Weisheit schlechthin erschiene. 2*)

Die Vorstellung der Liebe bildet nun den entschiedensten Gegensatz gegen den abstracten Begriff der Indifferenz. Freilich bleibt die Liebe auch nicht bei dem Gegensatz stehen, allein eine Einheit ohne inneren Unterschied, ohne innere Bewegung und Proceß, also eine Einheit, welche an und für sich nichts weiter ist als das reine Sein, darf nie und nimmermehr als Liebe bezeichnet werden. Schleiermacher selbst steigert diesen Gegensatz noch durch die Behauptung, daß von allen Eigenschaften die Liebe allein nicht bloß als Prädicat ausgesprochen werden dürfe, sondern daß vielmehr zu sagen sei: Gott ist die Liebe. Eine speculative Bestimmung über das Wesen Gottes solle jedoch hiermit nicht aufgestellt sein. Der Begriff der Eigenschaft schicke sich überhaupt nicht zur Darstellung des göttlichen Wesens, weil in ihm kein Unterschied zwischen Wesen und Eigenschaften sein könne, dennoch müsse jede Eigenschaft, insofern in ihr etwas Wahres von Gott ausgesagt werde, doch auch ein Ausdruck für das göttliche Wesen selbst sein; demungeachtet aber dürfe nicht gesagt werden: Gott ist die Allmacht, Gott ist die Ewigkeit, sondern nur: Gott ist die Liebe. Von den göttlichen Eigenschaften des ersten Theils der Dogmatik heißt es: „Da sie uns insgesammt in der Abstraction von dem bestimmten Gefühlsgehalt unseres Gottesbewußtseins geworden sind, so werden wir sagen müssen, wenn wir sie nicht in die Eigenschaften Gottes, die uns aus der Betrachtung dieses Gefühlsgehalts werden, hineindenken — wie in der Formel, Gott ist die allmächtige oder ewige Liebe, geschieht — sondern bei ihnen allein stehen bleiben, so ist ein Glauben an Gott als den allmächtigen und ewigen nur jener Schatten des Glaubens, den auch die Teufel haben können.“ Auch die Heiligkeit und Gerech-

*) X. a. D. §. 165. S. 512 ff.

tigkeit Gottes erhalten erst durch die Einheit mit der göttlichen Liebe ihre wahre Bedeutung. Daß aber nur die Liebe und nicht auch die Weisheit darauf Anspruch machen kann, als das Wesen Gottes selbst bezeichnet zu werden, hat darin seinen Grund, daß die Liebe der unmittelbarste Ausdruck des Bewußtseins der Erlösung ist, die Weisheit dagegen uns nur zum Bewußtsein kommt, wenn wir unser Selbstbewußtsein, sowohl das persönliche als auch das Gattungsbewußtsein, zur Beziehung aller Momente auf einander erweitern. *)

Je mehr nun aber die Liebe, durch welche Gott nicht bloß in sich ist, sondern in Christus und durch ihn in der Gemeinschaft der Gläubigen, als das Wesen Gottes selbst betrachtet wird, desto mehr scheint das kirchliche Dogma der Dreieinigkeit an Werth und Bedeutung zu gewinnen. Schleiermacher bestreitet aber den dogmatischen Werth desselben. Die Trinität ist nach ihm in ihrer kirchlichen Fassung nicht eine unmittelbare Aussage über das christliche Selbstbewußtsein, sondern nur eine Verknüpfung mehrerer solcher Aussagen. Der wesentliche Gehalt der Trinitätslehre soll kein anderer sein, als der in dem zweiten Theil der Dogmatik entwickelte; denn allerdings sei mit Entschiedenheit festzuhalten, daß wenn man das Sein Gottes in Christo nicht annehme, kein Grund bleibe, die Idee der Erlösung in seiner Person ausschließend zu concentriren, und ebenso, daß wenn der Gemeingeist der Kirche keine Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur darstelle, die Kirche auch nicht der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christus sein könne. Allein wenn die kirchliche Lehre von hier aus zu einem ewigen Unterschiede im Wesen Gottes selbst fortgehe, so sei dies unmöglich eine Aussage über ein frommes Selbstbewußtsein. Was aber weiter die kirchliche Lehre fordert, daß wir nämlich jede der drei Personen dem göttlichen Wesen gleich denken sollen, und umgekehrt, und jede der drei Personen den andern gleich, dies sei

*) N. a. D. S. 167. S. 517 ff.

schlechthin unmöglich; immer mache sich eine Abstufung zwischen den drei Personen unter einander, und ebenso zwischen der Einheit des Wesens und den Personen geltend. *)

Wenn die Dogmatik keine Bestimmung enthalten soll über das reine Wesen Gottes an und für sich oder über die reine Beziehung Gottes auf sich selbst, so sollen wir doch auch ebenso wenig in das entgegengesetzte Extrem verfallen, und alle Eigenschaften als bloße Beziehungen Gottes auf uns ansehen, so daß sie das Wesen Gottes gar nicht berührten, und somit nur in uns und gar nicht in Gott begründet wären. Offenbar würden dadurch die göttlichen Eigenschaften auch aufhören, unsere Beziehung zu Gott auszudrücken; sie wären vielmehr nur Beziehungen unser auf uns selbst, und es entstände ein subjectiver Idealismus, durch welchen Gott entschieden in den Gegensatz gestellt und das fromme Selbstbewußtsein seiner wesentlichen Natur nach aufgehoben werden würde. Alle Eigenschaften Gottes brücken also immer Beides zusammen aus: Gott in seiner Beziehung zu uns. Hiervon macht auch die Liebe keine Ausnahme; sie ist nur die Beziehung Gottes zu uns, welche alle anderen in sich zusammenfaßt, alle anderen zu ihrer Wahrheit erhebt; und eben darum ist sie die höchste Eigenschaft, in welcher sich wenn auch nicht das reine Wesen Gottes selbst, doch seine volle, durch sein ganzes Wesen gesetzte Beziehung zu uns ausdrückt. Dies heißt aber offenbar nichts Anderes als: die Liebe ist die Offenbarung des göttlichen Wesens; in ihr tritt es hervor, was Gott nicht bloß in Beziehung auf uns, in irgend welcher Hinsicht, sondern an und für sich ist. Somit treibt uns die Bedeutung der göttlichen Liebe immer wieder über die Prädicatsform hinaus. So lange die Eigenschaften als bestimmte, von einander getrennte auftraten, mochten wir uns den Unterschied zwischen dem Ansich und der Beziehung zu uns gefallen lassen; jetzt aber ist in der Liebe eine universelle Eigenschaft gewonnen, wodurch der Hauptgrund, wel-

*) X. a. D. §. 170 ff.

cher ausdrücklich für die subjective Bedeutung der Eigenschaften angeführt wird, nämlich ihre Vielheit und Verschiedenheit, nichtig wird. Sollen wir auch jetzt nicht zur Bestimmung des Wesens Gottes an und für sich fortschreiten, so löst sich das Ansehen des Absoluten ganz von der Beziehung zu uns los, und es ist nicht einzusehen, wie der subjective Idealismus und der Widerspruch zwischen dem reinen Ding an sich und dem bloß subjectiven Wissen zurückgewiesen werden sollte.

Wollte jedoch die dogmatische Reflexion von dem Bewußtsein der göttlichen Liebe auf einen inneren Unterschied im Wesen Gottes selbst schließen, so träte sie hierdurch mit dem philosophischen Begriffe vom Absoluten in directen Widerspruch, und dieser Widerspruch wäre um so gefährlicher, da ja gerade von dem Begriffe der Indifferenz aus die religiöse Frömmigkeit als nothwendig deducirt wird; durch jenen inneren Unterschied im Wesen Gottes würde also auch das religiöse Gefühl in seinem Fundamente angegriffen und zerstört werden. Daß die über sich reflectirende Frömmigkeit von dem Bewußtsein der göttlichen Liebe aus sehr geneigt sein mag, das göttliche Wesen selbst als ein dreieiniges vorzustellen, zeigt allerdings die Geschichte, als eine der Frömmigkeit nothwendige Vorstellung aber kann Schleiermacher den innern Unterschied in Gott eben darum nicht gelten lassen, weil der dialektische Begriff der Indifferenz — das Höchste, wozu die reflectirende Frömmigkeit gelangen könnte — nach seiner Ansicht nicht die Negation, sondern die Bestätigung, der Beweis für das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist. Da aber weiter die Erlösung nur die reale vollendete Frömmigkeit ist, die göttliche Liebe aber nur der entsprechende Ausdruck für das Bewußtsein der Erlösung, so ist der die Frömmigkeit begründende Begriff der absoluten Indifferenz für Schleiermacher selbst durchaus nicht der Vorstellung der göttlichen Liebe widersprechend. Wenn Gott durch seine unendliche Liebe sich mittheilt, in einem Andern ist, so wird nach der Lehre der Dialektik die Indifferenz in dem Gefühle von dem Subjecte vollzogen; auch ist sie nicht bloß allgegenwärtig in

der Sphäre des Differenten, sondern sie ist auch der transcendente Grund des Wissens und Wollens, d. h. sie begründet nicht bloß die Einheit von Subject und Object, sondern auch das Bewußtsein der Einheit, also die Einheit in allgemeiner Weise, in der Form ihrer selbst. Wir haben freilich nachgewiesen, daß die Indifferenz das nicht ist, was sie sein soll, daß sie nicht die Ueberwindung alles Gegensatzes ist, sondern vielmehr in dem Gegensatz des Unbestimmten und Bestimmten, des Indifferenten und Differenten befangen bleibt, daß sie nicht die unendliche Fülle, sondern das Inhaltslose, nicht der transcendente Grund des Wissens, sondern das Unwißbare, Unbegreifliche ist; allein das Festhalten der Indifferenz ist eben ohne diese Einsicht, ist nur möglich durch die Ueberzeugung von ihrem absoluten Werthe, von ihrer unendlichen Fülle u. s. w. Auch in der Dialektik also wird die Indifferenz nicht wirklich begriffen, sondern schon hier ist der Gedanke mit der Vorstellung behaftet, wie denn offenbar kein endliches Princip zum Begriff seiner selbst fortgehen kann ohne sich aufzuheben. Wenn also in der Dogmatik gefordert wird, von dem Bewußtsein der Versöhnung aus die göttliche Liebe zu fassen ohne in Gott einen ewigen Gegensatz zu setzen, d. h. ohne den Begriff der Indifferenz aufzuheben, so ist diese Verbindung der reinen Einheit mit der Vorstellung der Liebe schon vollständig in der Dialektik vorbereitet. Das Moment, welches in der Dogmatik hinzutritt, besteht offenbar darin, daß hier zwischen dem möglichen und wirklichen Gottesbewußtsein — der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und der Erlösung — unterschieden, und so ausdrücklich die fortschreitende Energie des Gottesbewußtseins als im Wesen Gottes begründet angeschaut wird. Allerdings scheint diese dogmatische Erweiterung schon in sofern indifferent, als aus dem Begriffe der reinen Einheit die Möglichkeit des Gottesbewußtseins eigentlich ebenso wenig folgt als die Wirklichkeit desselben, und somit im Grunde die reale Erlösung kein größerer Widerspruch ist gegen das Absolute als die mögliche; auch würde die Dialek-

tik sich sicherlich dagegen wehren, wollten wir das schlechthini-
 ge Abhängigkeitsgefühl, welches sie deducirt, nur als ein mög-
 liches fassen; bei der bloßen Möglichkeit des Gottesbewußtseins
 bliebe der Mensch fortwährend in der thierähnlichen Verworren-
 heit stehen d. h. er fühlte sich wirklich nicht schlechthin ab-
 hängig, und indem der Mensch und mit ihm die Menschheit
 seiner Natur nach ein sich entwickelnder ist, so bliebe, sollte
 die Deduction der Dialektik nicht vollständig bedeutungslos wer-
 den, nichts übrig, als sie dem dogmatischen Begriff der göttlichen
 Weltregierung ganz anzupassen und in dieser nur eine weitere
 Durchführung der philosophischen Principien zu sehen. Von der
 andern Seite soll ja auch nach der Dogmatik die Erlösung durch-
 aus nicht ein besonderer Act in Gott sein, sondern Gott ist in
 derselben Weise und mit einem Male der Grund des mögli-
 chen und des wirklichen Gottesbewußtseins; ebenso ist die göttli-
 che Weltregierung auch mit der Erhaltung und Schöpfung schlech-
 thin zu identificiren. So vollkommen wir nun aber auch Schleier-
 macher Recht geben werden, wenn er eine Trennung zwischen
 göttlicher Weltregierung und Schöpfung, zwischen Liebe und All-
 macht in der Weise nicht gelten lassen will, daß Gott zuerst die
 Welt soll geschaffen haben, und dann bald zu dieser, bald zu je-
 ner Zeit in den Lauf der Welt eingegriffen, so ist doch mit der
 Identität von Allmacht und Liebe, welche Schleiermacher an die
 Stelle dieser Trennung setzt, durchaus nicht weder der Begriff der
 göttlichen Liebe noch der Allmacht geworden. Indem die Liebe
 das Wesen Gottes am adäquatesten ausdrückt, so müßten wir
 schon an die Dogmatik die Forderung stellen, alle anderen Eigen-
 schaften als Momente der göttlichen Liebe zu setzen, und somit
 auch die Schöpfung und Erhaltung der Welt aus der göttlichen
 Liebe herzuleiten. Dies thut die Dogmatik entschieden nicht.
 Ebenso wie vielmehr die schlechthinige Abhängigkeit und dann das
 Gefühl derselben unvermittelt neben einander treten, so fallen
 auch die göttlichen Eigenschaften, welche diesen Elementen der
 Frömmigkeit entsprechen, zunächst auseinander. Die Betrachtung

der göttlichen Allmacht zeigt nicht, daß diese das Wesen des Absoluten nicht ausfüllen kann, daß sie an und für sich ein unvollständiges zu einem höhern concreteren Begriffe sich aufhebendes Moment ist, sondern die Allmacht wird nur in der spätern Betrachtung der Liebe wieder mit aufgenommen, mit der Liebe verbunden, und nur ein Identificiren gefordert, ohne daß dieses begrifflich vollzogen wäre, so wenig wie die Kräftigkeit des Abhängigkeitsgefühls und das schlechthinige Abhängigsein begrifflich mit einander vermittelt sind. Die postulirte Einheit aller göttlichen Eigenschaften ist so allerdings nicht die begriffene Indifferenz — denn hierzu gelangt auch die Dialektik nicht — sondern die mit der Vorstellung behaftete Indifferenz, eben der unaufgelöste Widerspruch, daß das Absolute schlechthin processlos in sich selbst doch den Menschen von dem Endlichen frei macht, und als unendliche Thätigkeit in ihm gegenwärtig ist.

Ganz ähnlich verhält es sich auch mit der dogmatischen Lehre von der Sünde und von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Wenn auch die Dogmatik einen andern Ausgang nimmt als die Philosophie, wenn es auch zunächst scheint, als bewegte sich die Reflexion in einer viel concreteren Sphäre, als die philosophischen Principien dies zulassen, die dogmatische Kritik läßt zuletzt von der religiösen Vorstellung doch entfallen nicht mehr übrig, als auf rein philosophischem Wege gewonnen werden kann, und gerade der Widerspruch, welcher an den dialektischen Principien haftet, ist auch das Wesentliche, Charakteristische der dogmatischen Reflexionen. Ohne die philosophischen Principien zu kennen und in jedem Momente gegenwärtig zu haben, ist daher ein durchgreifendes Verständniß der Dogmatik eine kaum zu lösende Aufgabe; wenigstens hat man sicherlich die Dogmatik nicht vollständig durchdrungen, ehe man nicht aus ihr den reinen philosophischen Gehalt darzustellen im Stande ist.

Der dogmatischen Betrachtungsweise gemäß geht Schleiermacher auch in Bezug auf die Sünde von dem frommen Ge-

müthszustande, von dem Bewußtsein der Sünde aus, bestimmt aber von hier aus sogleich das allgemeine Wesen der Sünde, nämlich als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist. Unter Fleisch sollen wir verstehen die Gesamtheit der niederen Seelenkräfte. Der Geist wird dagegen als der Ort des Gottesbewußtseins bezeichnet; und wenn es hiernach scheinen könnte, als wenn der Geist noch Anderes außer dem Gottesbewußtsein in sich umfaßte, so läßt doch die Dogmatik alle weiteren Bestimmungen des Geistes bei Seite liegen; eben das Gottesbewußtsein allein ist es, welches in der Sünde von dem Fleische gehemmt und momentan überwunden erscheint. Die weitere Möglichkeit der Sünde besteht nun im Allgemeinen in der ungleichmäßigen Entwicklung des geistigen Individuums. Nach der allgemeinen Erfahrung zeigt sich das Fleisch schon als eine Größe, noch ehe der Geist eine solche ist; durch diese Fürsichthätigkeit des Fleisches hat dasselbe schon eine Gewalt gewonnen, welche mit dem erwachenden Gottesbewußtsein in Kampf tritt. Auch unsere weitere Entwicklung aber erfolgt immer stoßweise, durch von einander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. In der Gewohnheit des Fleisches befangen vermag aber der Wille nicht der gewonnenen Einsicht und dem von dem Gottesbewußtsein ausgehenden Impulse zu folgen; die Stärke des Fleisches wird so durch die Schwäche des Willens zum positiven Widerstreit gegen den Geist.

Diese Momente reichen zur Erklärung der Sünde schlecht hin nicht aus. Soll der Mensch nicht aus Fleisch und Geist als zwei selbständigen, äußerlich einander entgegentretenden Substanzen bestehen, wodurch alle Erscheinungen des Geistes mit einem Male und von Grund aus vernichtet würden, so muß die sinnliche Seite des Menschen als wesentliches Moment in dem Begriffe des Geistes und seiner Entwicklung erkannt werden. Der Geist ist die Einheit seiner und des Fleisches und somit auch der Kampf des Fleisches mit dem Geiste, nicht ein Kampf mit einer ihm äußerlich entgegenstehenden Gewalt, sondern ein Gegensatz

und Kampf des Geistes in sich selbst. Durch Schleiermachers Annahme, daß das Fleisch sich zuerst allein ausbildet und dann erst der Geist eine Größe wird, droht schon der Mensch in Geist und Fleisch zu zerfallen. Die Sünde erscheint einmal als ein schlechthin von außen Gegebenes, nicht durch die geistige Selbstbestimmung Geseztes, eben darum aber auch nicht als ein Widerstreit, sondern als ein bloßer Mangel, und dann wieder als eine Selbstbestimmung, deren innere Hemmung und Unfreiheit ganz unbegreiflich bleibt, weil sie durch und durch nichts Anderes als reine unendliche Activität ist.

Indem in dem Gegensaze des Fleisches und Geistes der letztere nur die Bedeutung des Gottesbewußtseins hat, so liegt die Frage nahe, ob nicht unter dem Fleische und den niederen Seelenkräften das sinnliche Bewußtsein überhaupt verstanden werden müsse, in dem früher von der Dogmatik festgestellten Sinne, wonach die ganze Sphäre des Gegensazes, das partielle Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl das sinnliche Bewußtsein hieß. Allein fragen wir weiter, ob es denn möglich sei, daß die sogenannten höheren Seelenkräfte, vor Allem Denken und Wollen, dann das sittliche Leben des Geistes dem Gottesbewußtsein feindselig entgentreten können, so würde Schleiermacher sicherlich die Möglichkeit eines solchen Gegensazes doch wieder auf das Fleisch, auf die niederen Seelenkräfte zurückführen. Daß dem Gottesbewußtsein widerstrebende Denken also wäre kein reines wirkliches Denken, sondern ein mit der Sinnlichkeit behaftetes, durch das sinnliche Interesse von seiner wahren Richtung abgelenktes. Darüber kann gar kein Zweifel sein, daß ein solcher Widerstreit des Denkens mit dem Gottesbewußtsein, also etwa eine die Frömmigkeit hemmende Philosophie der dogmatischen Betrachtung gemäß nothwendig als Sünde bezeichnet werden muß. Wie nun aber weiter zurück das Denken von dem Fleische afficirt sein könne, darüber geben uns die Principien der Dialektik ebenso wenig eine hinreichende Auskunft, als über irgend welchen Widerstreit des sinnlichen Bewußtseins mit dem Gottesbewußtsein. Die

wesentliche Schwierigkeit besteht offenbar darin, daß die subjective Indifferenz des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls unmöglich als Energie begriffen werden kann; schon dadurch ist ein positiver Widerstreit des sinnlichen Bewußtseins gegen dasselbe undenkbar. Wenn wir aber diese Schwierigkeit zunächst übersehen und dem Abhängigkeitsgefühl seine active Vermittelung in sich zugestehen, so stellt es sich, eben wegen seiner unbegriffenen Beziehung zum sinnlichen Bewußtsein, dem letzteren in ungetrübter Gleichheit mit sich relativ gegenüber, und eine Hemmung, ein Widerstreit von der Sphäre des Gegensatzes aus ist nicht minder unmöglich.

Derselbe unaufgelöste Widerspruch liegt der weiteren Untersuchung zu Grunde, ob und in wiefern die Sünde auf die göttliche Ursächlichkeit zurückgeführt werden könne. Einmal erscheint hier die Sünde im Verhältniß zu Gott als ein bloßer Mangel, oder als ein endliches, beschränktes Gute; so ist sie von Gott gesetzt, wie alles Endliche von Gott gesetzt ist, d. h. nicht als ein ihm Widerstrebendes, sondern als eine in der Totalität des Wirklichen sich aufhebende Bestimmtheit. Offenbar ist hier das Absolute als Indifferenz gefaßt. Die Sünde ist aber nicht bloß ein beschränktes Gute; das Bewußtsein der Gnade betrachtet die Sünde vielmehr als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, als eine dem Wesen des Menschen widersprechende Störung seines Gottesbewußtseins. Diese Umkehrung des beschränkten Guten in das Böse ist aber nichts weniger als eine subjective Täuschung; vielmehr hat es Gott selbst geordnet, daß die noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde; ohne diese göttliche Ursächlichkeit wäre die innere Disharmonie des Sünders, die Unruhe des bösen Gewissens nichts weiter als eine individuelle Schwäche, während in Wahrheit das Gewissen als die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, das Uebel, welches ebenfalls erst mit jener Umkehrung entsteht, als die Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit betrachtet werden muß. Ebenso wie vorher die Indifferenz und die göttliche Liebe nicht wirklich mit einander vermittelt waren, so läßt auch jetzt die Indifferenz die

göttliche Heiligkeit und Gerechtigkeit nicht zur wahrhaften Realität kommen. Das Absolute soll trotz seiner Heiligkeit doch nicht aufhören, seinem Wesen nach Indifferenz zu sein; es soll, auch wenn die Sünde eine der Allgemeinheit sich entgegensehende Bestimmtheit ist, dennoch Alles in gleicher Weise als schlechthin abhängig von Gott gedacht werden. Auch hier würden wir Unrecht thun, wollten wir die göttlichen Eigenschaften der Heiligkeit und Gerechtigkeit nur als einen dogmatischen Zusatz betrachten, welcher in der dialektischen Fassung der Indifferenz gar keine Berechtigung hätte. Denn die Indifferenz, welche als solche, in der Gestalt der Allgemeinheit, im Gefühle vollzogen wird, ist an sich schon das, was hier die dogmatische Reflexion von ihr aussagt; durch ihre Immanenz muß der Mensch nothwendig jede partielle Herrschaft des Geistes über das Fleisch als eine seinem Wesen widersprechende, als Gegensatz gegen seine unendliche Allgemeinheit sich zum Bewußtsein bringen; wie damit der Begriff der Indifferenz nicht wesentlich aufgehoben wird, bleibt freilich unbegrifflich.

Von dieser allseitigen Uebereinstimmung mit der Philosophie ist nur etke Parthie der Dogmatik auszunehmen, nämlich die Christologie und die unmittelbar hiermit zusammenhängende Lehre von der Kirche. Wir wissen, daß nach Schleiermachers Begriff der Dogmatik dieselbe nicht bloß keinen Beweis ihres Inhalts zu führen hat, sondern auch einen über das Denken überwiegenden Gehalt der religiösen Erfahrung besitzen muß, welcher unmöglich bewiesen werden kann. Und zwar kann dies Unbeweisbare nichts Anderes sein als die concrete christliche Erdmüdigkeit selbst, das eigenthümliche Princip der religiösen christlichen Gemeinschaft, in deren Dienst die Dogmatik wesentlich steht. « Es ist für sich klar — sagt Schleiermacher — und nicht nöthig sich deshalb auf die vielen immer vergeblich angestellten Versuche zu berufen, daß es nicht möglich ist, die Nothwendigkeit der Erlösung Jemandem anzudemonstriren; sondern wer sich durch sich selbst beruhigen kann, der wird auch immer ein Mittel finden auszuweichen. Und ebenso wenig kann, wenn das Selbstbewußtsein hiefür

geweckt ist, demonstrirt werden, daß Christus der Einzige ist, der die Erlösung bewirken kann. Sondern wie zu seinen Zeiten Viele zwar an eine bevorstehende Erlösung glaubten, ihn aber doch nicht aufnahmen, so läßt sich auch bei einer richtigen Vorstellung von dem, was anzustreben ist, nicht einsehen, wie nun bewiesen werden könnte, daß ein Einzelner im Stande ist die gewünschte Wirkung hervorzubringen, da es hiebei auf die Größe der geistigen Kraft ankommt, für die es keine Rechnungsart giebt, und, auch wenn es eine Gabe, doch noch etwas müßte gegeben sein um die Rechnung anzulegen. »*)

Ist nun aber auch das Princip der christlichen Gemeinschaft, die Gewißheit der durch Christus vollbrachten Erlösung philosophisch nicht zu beweisen, so darf daraus natürlich nicht geschlossen werden, daß etwa alle dogmatischen Sätze, welche aus dieser unabweisbaren Gewißheit hervorgehen, nicht minder nur durch die religiöse Erfahrung erfaßt werden könnten. Unsere Untersuchung hat bereits das Gegentheil hinreichend nachgewiesen. So ist sogleich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl im Allgemeinen, ein abstractes Element der christlichen Frömmigkeit, mit welchem der erste Theil der Dogmatik beginnt, sehr wohl philosophisch zu demonstriren, wenn auch nicht anzudemonstriren in dem Sinne, daß der durch die Philosophie gewonnenen Einsicht nothwendig die Gefühlserregtheit folgen müßte. Schleiermacher selbst beweist ja in der Dialektik die Nothwendigkeit des Abhängigkeitsgefühls, d. h. er zeigt, daß dasselbe im Wesen des Menschen und seinem wesentlichen Verhältnisse zum Absoluten nothwendig begründet sei, daß also der Mensch seinem Begriffe nicht entspreche, welcher sich nicht schlechthin abhängig fühle. Dasselbe gilt von den göttlichen Eigenschaften, welche die Dogmatik aufstellt, wie von den allgemeinen Bestimmungen über die Welt und den Menschen; alle diese dogmatischen Sätze können ihrem wesentlichen Gehalte nach, und zwar nach Schleiermachers eignen philosophischen Principien, so streng

*) Dogmatik §. 14. 2.

wie irgend ein Anderes auf rein philosophischem Wege gewonnen werden. Anders verhält es sich dagegen mit der Gewißheit, daß ich in der Theilnahme an der christlichen Gemeinde und eben durch diese Theilnahme mein Gottesbewußtsein absolut gekräftigt fühle; diese Gewißheit bezieht sich zunächst nur auf mich als diesen Einzelnen und auf den factischen Zustand der christlichen Kirche; von dem Beweise dieser Gewißheit aber muß ich darum absehen, weil die Kräftigung des Gottesbewußtseins den philosophischen Principien gemäß nicht nothwendig auf diesem Wege erfolgen muß.

Eben diese Erfahrung bildet nun das Fundament der Christologie. Sollte auf dies Fundament ein Beweis erbaut werden, so ruhte dieser freilich auf einem schwankenden Grunde. Denn lassen wir auch die Erfahrung, welche der Einzelne in dem Gesammtleben der Gemeinde macht, nämlich die Kräftigung seines Gottesbewußtseins, im Allgemeinen unangefochten; daß die Kräftigung aber eine absolute ist, jede Hemmung des Gottesbewußtseins daher nur eine momentane, überwindbare und an sich schon überwundene, können wir dem Urtheile des Subjects unmöglich so ohne Weiteres überlassen. Es drückt sich hierin nur die volle religiöse Befriedigung des Subjects aus, und es wird daher auch in den endlichen Glaubensformen, so lange diese noch in ihrer Kraft und Blüthe sind, eine ganz ähnliche Erfahrung von den Frommen gemacht und prädicirt werden. Ebenso wenig können wir der unmittelbaren Erfahrung die sichere Entscheidung darüber zutrauen, wie viel von der Kräftigung des Gottesbewußtseins dem Geiste der Gemeinde und wie viel dem Subjecte selbst zukomme. Es ist hier, zumal da die religiöse Gemeinschaft durch die Kräftigkeit der individuellen Eigenthümlichkeit hervorgerufen wird, ebenso sehr möglich, daß das Subject seiner Thätigkeit zu viel und der Gemeinde zu wenig, als umgekehrt sich selbst zu wenig und der Gemeinde zu viel zuschreibt. Den allgemeinen Geist der Gemeinde in seiner ganzen ungetrübten Objectivität aufzunehmen, sich sonach

durch die Befreiung von allen subjectiven Ansichten rein receptiv zu verhalten, dazu hat die unmittelbare Erfahrung als solche weder das Interesse noch die Fähigkeit.

Gesehen wir nun aber auch dem Subjecte die Erfahrung der absoluten Kräftigung des Gottesbewußtseins zu, so ist doch leicht zu sehen, daß die Zurückführung dieser Erfahrung auf die sündlose Persönlichkeit Christi unmöglich in derselben Weise als eine unmittelbare Erfahrung betrachtet werden kann. Schleiermacher behandelt freilich die Lehre von der Persönlichkeit Christi unter der ersten Form der dogmatischen Sätze, also als eine Beschreibung religiöser Gemüthszustände. Daß aber diese beiden Elemente, das Bewußtsein der Gnade und der Glaube an die Person Christi, nicht so unmittelbar und schlechthin zusammenfallen, zeigt die Betrachtung der Christologie ohne Weiteres. Denn die Person Christi wird offenbar erst aus der Reflexion über die religiöse Gewißheit der Erlösung gewonnen, und durch verschiedene Raisonnements, vor Allem durch den Schluß von der Wirkung auf die Ursach, erschlossen. Auch fällt sogleich in die Augen, daß die dogmatischen Aussagen über Christus sich von allen anderen Lehrensätzen schon dadurch unterscheiden, daß sie weder einen bloß inneren Gemüthszustand betreffen, noch eine ewige Bestimmung über das Wesen der Welt oder Gottes, sondern zugleich auf eine einzelne historische Begebenheit sich beziehen, und über diese eine bestimmte Auskunft geben. Daß in der Persönlichkeit Christi sich alle die Widersprüche vereinigen müssen, welche in dem Begriffe der Frömmigkeit liegen, haben wir schon früher gezeigt; zu diesen allgemeinen Momenten tritt nun aber noch die Bestimmung hinzu, daß nur dieser einzelne Christus und kein Andern vor ihm und nach ihm der Idee der Frömmigkeit absolut entspricht. Zu dieser Ueberzeugung können wir nach Schleiermachers Ansicht auf keinem anderen Wege gelangen als auf dem dogmatischen. Die rein philosophische Construction eines historischen Factums scheitert durchgängig an der Unmöglichkeit, das von oben Abge-

leitete als mit dem Geschichtlichen identisch aufzuzeigen;*) eben so wenig aber vermag eine abstract historische Betrachtung das Factum zu verstehen und in die geistige Bedeutung desselben einzubringen; von beiden Einseitigkeiten macht sich Schleiermacher in seiner Christologie dadurch los, daß er sich mitten in die Wirkungen Christi hineinwirft. Der Geist der Gemeinde ist der noch gegenwärtige Christus; lasse ich mich von diesem Geiste durchbringen, so bin ich von dem abstracten Denken eben so frei als von der bloß äußern sinnlichen Empirie; nun erst sind mir Sinn und Geist geöffnet, um den unendlichen Gehalt der heiligen Geschichte zu durchschauen.

Weist denn nun aber wirklich das Bewußtsein der unendlichen Kräftigkeit des Gottesbewußtseins mit Nothwendigkeit auf ein schlechthin vollkommenes Individuum zurück? Wenn der Einzelne seine unendliche Freiheit nicht bloß als seine eigene That betrachtet, sondern auf die Thätigkeit der göttlichen Liebe zurückfährt, so würde hiermit auch die Dialektik sich einverstanden erklären. Denn ein wirkliches Wissen des Absoluten, eine wirkliche Erhebung zu ihm ist immer nur möglich durch das Absolute selbst, durch die wesentliche, allem subjectiven Wissen vorausgehende Einheit von Subject und Object. Der Einzelne ist also seinem Wesen nach schon über sich hinaus, und vom allgemeinen Geiste als dem absolut gegenwärtigen Princip durchdrungen; der Geist an und für sich ist es, der göttliche Geist, welcher den Einzelnen von seiner Endlichkeit frei macht, welcher in der historischen Entwicklung der Menschheit immer mehr zur Herrschaft gelangt, und die Befreiten und Bekräftigten zur wesentlichen Gemeinschaft verbindet. Freilich ist in dieser Gemeinschaft das eine Individuum freier, gotterfüllter als das andere, allein keinem ist schlechthin die Möglichkeit genommen, sich zu der Einheit mit dem göttlichen Geiste emporzuarbeiten, welche dem allgemeinen Wesen des Menschen entspricht. Daß also nur der Stifter der christlichen Gemeinschaft der absolut Sündlose und Vollkommene gewesen, scheint aus der herrschenden Energie

*) X. a. D. §. 2. 2.

des göttlichen Geistes eben so wenig gefolgert werden zu können, als daß er überhaupt der schlechthin Vollkommene sein mußte, wenn wir ihm auch eine hervorragende religiöse Eigenthümlichkeit gern zugestehen bereit sind. Es versteht sich von selbst, daß diese und ähnliche Schwierigkeiten dadurch nicht im Entferntesten gehoben sind, daß wir ihnen die bekannte abstracte Formel über das Wesen des Christenthums entgegenhalten, und hierauf gestützt sagen: Hier ist die Grenze des Christenthums.*) Denn wenn auch die Dogmatik auf das Beweisen des Christenthums resignirt, so giebt ihr doch dies unmöglich das Recht, mit einseitigen Reflexionen sich zu begnügen, und die nothwendigen Consequenzen derselben nach Belieben abzuschneiden. — Zuletzt bliebe der Dogmatik auch noch übrig, den wenn auch nicht aus dem abstracten Denken, doch aus der innerlichen Erfahrung a priori deducirten Christus als den factischen aufzuzeigen; von dieser Aufgabe können wir die Dogmatik um so weniger dispensiren, als die innerliche religiöse Erfahrung ja ihrer Natur nach individuell sein soll; mag daher immerhin das Subject noch so ernstlich bemüht sein, sich in die Wirkungen der Person Christi hineinzuversetzen, so bleibt doch die Besorgniß vollkommen gegründet, es möchte statt des Erlösers der Menschheit das Produkt der individuellsten Gemüthsregtheit untergeschoben werden.

Je mehr es nun aber in die Augen fällt, daß die Reflexionen der Christologie das nicht leisten, was sie leisten sollen, desto näher liegt uns die Frage, in wie weit die dogmatische Lehre von Christus in den wesentlichen Principien der ganzen Anschauungsweise Schleiermachers begründet ist. Vor Allem ist hier wieder daran zu erinnern, daß Schleiermachers Begriff der Frömmigkeit im Grunde nur quantitative Unterschiede zuläßt, daß also die specifische Bestimmtheit der verschiedenen Stufen der religiösen Entwicklung zuletzt sich in den geringeren oder größeren Grad der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auflöst. Zunächst treten freilich ne-

*) X. a. D. S. 93.

ben die Stufen auch verschiedene Arten der Frömmigkeit, allein auch bei diesen wird doch wieder der graduelle Unterschied geltend gemacht, und in dem weitern Verlauf der Dogmatik wird das Christenthum fortwährend als die schlechthin absolute Religion betrachtet, welche daher über die ganze Menschheit sich zu verbreiten bestimmt ist. *) Besteht nun das Eigenthümliche der christlichen Religion in der vollkommenen Befreiung des Gottesbewußtseins von aller sinnlichen Hemmung, und fragen wir nach dem Stifter der religiösen Gemeinschaft, in welcher eben diese Kräftigkeit des Gottesbewußtseins das herrschende Princip ist, so bleibt uns für dessen spezifische Bestimmtheit kein weiteres Moment übrig, als eben die schlechthin vollendete Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Diese Vollendung allein bricht das quantitative Unterscheiden spezifisch ab, und nur durch diese kann daher der Stifter der christlichen Religion von den Stiftern der andern Religionen unterschieden sein. Die ganze Individualität Christi geht in diese unendliche Kräftigkeit des Gottesbewußtseins auf, eben dies ist seine hervorstechende Eigenthümlichkeit, durch welche er das Gemüth der Menschen ergreift und alle Frommen um sich versammelt. Stellen wir dem teleologischen Monotheismus des Christenthums einen ästhetischen in gleichem Werthe gegenüber, so würde dadurch die Persönlichkeit Christi ebenfalls spezifisch teleologisch zu fassen sein, und er könnte offenbar für die ästhetisch Anschauenden nicht als der Erlöser gelten. Dies teleologische Element nimmt Schleiermacher allerdings in die Persönlichkeit Christi auf, aber nicht als ein besonderes, sondern so daß es mit der absoluten Kräftigkeit des Gottesbewußtseins unmittelbar gegeben ist. Die ästhetische Unterordnung des Natürlichen unter das Geistige scheint somit auch hiernach als eine die absolute Kräftigkeit des Gottesbewußtseins nicht erreichende Anschauungsweise.

Die Erscheinung Christi soll nach Schleiermacher nicht schlechthin übernatürlich sein; übernatürlich nur in sofern als seine speci-

*) X. a. D. §. 93. 1. §. 94. 2. u. a.

fische Individualität unmöglich aus dem Gehalt des Lebenskreises begriffen werden kann, dem er unmittelbar angehörte. Allerdings; wie sollte eine endliche Anschauungsweise des Geistes überschritten werden können, ohne daß Elemente hinzutreten, die in dieser noch nicht als solche gesetzt sind? Ueber eine endliche Stufe kann der Geist nur dadurch hinaus, daß er seinem Wesen nach nicht in derselben aufgeht, also nicht durch seine Endlichkeit — denn durch diese findet er in jener endlichen Stufe seine momentane Befriedigung — sondern nur durch seine Unendlichkeit, durch seine Einheit mit dem allgemeinen absoluten Geiste. Soll in die christliche Anschauung kein Moment hineintreten, welches nicht von der jüdischen Religion als solcher gesetzt wäre, so kämen wir freilich nie und nimmermehr aus dem Judenthum heraus. Allein wenn wir auch eine Uebernatürlichkeit in diesem Sinne jedem Fortschritte des Geistes zugestehen, so faßt doch Schleiermacher die historische Vermittelung und den historischen Zusammenhang des Christenthums mit den vorangehenden Stufen des religiösen Bewußtseins so schwach, so locker, daß nun die Erscheinung Christi doch wieder in einem andern Sinne zum Wunder wird, als es zunächst scheinen könnte. In den Reden über Religion sagte Schleiermacher ausdrücklich, er hasse in der Religion die historische Beziehung; die Dogmatik giebt freilich zu, daß das Christenthum in einem besonderen historischen Zusammenhange mit dem Judenthume stehe, allein gerade die Fassung dieses Zusammenhanges zeigt unverkennbar, wie wenig sich die Dogmatik von jenem Hasse losgemacht hat.*) Worauf sich dieser Haß gründet, ist offenbar die in der Religion überwiegende Individualität des Gefühls, «die eigenthümlichen Schematismen» desselben, welche ein ursprüngliches absolutes Recht in Anspruch nehmen, welche als eine natürliche Begabtheit unmittelbar aus Gott entstehen wollen, ohne weitere historische Bedingtheit und Vermittelung. Die geschichtliche Entwicklung des allgemeinen Geistes bleibt dabei ohne alle lebendige Dialektik; sie producirt keine specifischen

*) X. a. D. §. 12.

Unterschiede, keine wesentlichen Gegensätze und Widersprüche, keine allgemeinen Epochen, in denen alle Regionen des Geistes in einen Punkt sich zusammendrängen und untergehen, um zu einem neuen Leben zu erwachen. Die Schwäche der historischen Vermittelung, und die abstracte Allgemeinheit der Kräftigkeit des Gottesbewußtseins, hat zuletzt ein und denselben Grund in der Indifferenz und dem durch sie gesetzten Begriffe der Religion. Beides ist die entsprechende Erscheinung der göttlichen Liebe, die zugleich indifferent, lieblos ist. Eben die ununterbrochene Entwicklung ist die wirkliche Freiheit des endlichen Geistes, seine Befreiung vom Endlichen, seine thatsächliche Einheit mit dem Absoluten; die Indifferenz tritt jedem specifischen Unterschiede, der nicht unmittelbar gegeben aus der geistigen Entwicklung selbst hervortaucht, feindlich entgegen, und depri- mirt ihn zu einem bloßen Grade. Natürlich kommt dieser Mangel an historischer Lebendigkeit nicht etwa bloß in der Beziehung des christlichen Glaubens zu den früheren Religionen sondern ebensosehr auch in dem christlichen Gesamtleben selbst zur Erscheinung. In dem Erlöser ist die Schöpfung vollendet, das Ziel der Menschheit erreicht; die weitere Aufgabe kann im Grunde nur darin bestehen, diese Vollendung in ihrer ursprünglichen Gestalt festzuhalten, also ohne irgend ein Moment hinzuzusetzen, die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins über alle Individuen zu verbreiten. Indem nur die historische Entwicklung allgemeine geistige Unterschiede heraufstreibt, so kann auch der Unterschied Christi von den Christen bei jener abstracten Expansion des Gottesbewußtseins wieder nur darin bestehen, daß in dem Erlöser die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins schlechthin vollendet, bei den Erlösten nur in einem bestimmten Grade vorhanden ist; auch hier ist der specifische Unterschied wieder nur dadurch gesetzt, daß der quantitative Progreß durch das Maximum zum Abschluß gebracht ist. Daß auch andere Individuen als Christus, dieses Maximum der Frömmigkeit erlangen, somit schlechthin dasselbe sein können als Christus, muß trotz der historischen Ferne von Christus doch immer als begrifflich möglich von der Dogmatik anerkannt werden; der Dogmatik bleibt hier

nur übrig, an die innere Erfahrung zu appelliren, welche jedem Christen von seiner Sündhaftigkeit Zeugniß giebt; sollte Jemand sich gegen diese Erfahrung sträuben und die absolute Vollkommenheit von sich aussagen, so fällt dieser unmittelbar aus der christlichen Gemeinschaft heraus, und jeder Christ soll ohne Weiteres die Ueberzeugung haben, daß es nur Leichtsinns, Selbstauschung, Mangel an religiöser Erfahrung ist, was die Meinung einer absoluten Vollkommenheit veranlaßt.

Den abstracten Principien der Christologie ferner entsprechend ist es, wenn Schleiermacher die Urbildlichkeit des Erlösers auf die Sphäre der Religion einschränkt, ohne dadurch seine geschichtliche Wirklichkeit im Entferntesten angegriffen zu wännen. «In dem christlichen Gesamtleben handelt es sich nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, so daß er auch für alles Wissen oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, urbildlich sein müßte, sondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen, und weiter dehnen wir auch die Urbildlichkeit des Erlösers nicht aus.»*) Diese Trennung der religiösen Kräftigkeit von den andern Sphären des geistigen Lebens erhält durch Schleiermachers philosophische Principien eine bestimmtere Bedeutung, als man ihr wohl beizulegen geneigt ist. In der Ethik traten durch das Ueberwiegen des Wissens oder des Thuns, der Individualität oder der Allgemeinheit vier sittliche Gestaltungen einander gegenüber, die Kirche, der Staat, die Academie und die freie Geselligkeit. Ein Zusammenhang dieser verschiedenen Gemeinschaften ist nur gesetzt durch die Indifferenz und den äußeren Einfluß. Das Unzureichende und Widersprechende dieser Anschauung haben wir nach verschiedenen Seiten hin nachgewiesen. Wie das quantitative Ueberwiegen überhaupt den Dualismus nur scheinbar auflöst, so ist die nur durch die Indifferenz und den äußern Einfluß gesetzte Einheit der sittlichen Gestaltungen im

*) Dogmatik §. 93. 2.

Grunde doch ein Zerfallen des Geistes in selbständige Elemente, und zwar des allgemeinen Geistes und seiner allgemeinen Entwicklung ebenso sehr wie des individuellen Geistes. Im Angesichte der Schleiermacherschen Christologie könnte man versucht sein auch für die drei anderen sittlichen Gestaltungen ähnliche Christologien zu bilden, und durch ähnliche Reflexionen entweder auf den schon irgendwo und wann erschienenen Messias zu schließen oder einen solchen wenigstens zu erwarten.

nur übrig, an die innere Erfahrung zu appelliren, welche jedem Christen von seiner Sündhaftigkeit Zeugniß giebt; sollte Jemand sich gegen diese Erfahrung sträuben und die absolute Vollkommenheit von sich aussagen, so fällt dieser unmittelbar aus der christlichen Gemeinschaft heraus, und jeder Christ soll ohne Weiteres die Ueberzeugung haben, daß es nur Leichtsinn, Selbsttäuschung, Mangel an religiöser Erfahrung ist, was die Meinung einer absoluten Vollkommenheit veranlaßt.

Den abstracten Principien der Christologie ferner entsprechend ist es, wenn Schleiermacher die Urbildlichkeit des Erlösers auf die Sphäre der Religion einschränkt, ohne dadurch seine geschichtliche Wirklichkeit im Entferntesten angegriffen zu wännen. «In dem christlichen Gesammtleben handelt es sich nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, so daß er auch für alles Wissen oder alle Kunst und Geschicklichkeit, die sich in der menschlichen Gesellschaft entwickelt, urbildlich sein müßte, sondern nur um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseins zu allen Lebensmomenten den Impuls zu geben und sie zu bestimmen, und weiter dehnen wir auch die Urbildlichkeit des Erlösers nicht aus.»*) Diese Trennung der religiösen Kräftigkeit von den andern Sphären des geistigen Lebens erhält durch Schleiermachers philosophische Principien eine bestimtere Bedeutung, als man ihr wohl beizulegen geneigt ist. In der Ethik traten durch das Ueberwiegen des Wissens oder des Thuns, der Individualität oder der Allgemeinheit vier sittliche Gestaltungen einander gegenüber, die Kirche, der Staat, die Academie und die freie Geselligkeit. Ein Zusammenhang dieser verschiedenen Gemeinschaften ist nur gesetzt durch die Indifferenz und den äußeren Einfluß. Das Unzureichende und Widersprechende dieser Anschauung haben wir nach verschiedenen Seiten hin nachgewiesen. Wie das quantitative Ueberwiegen überhaupt den Dualismus nur scheinbar auflöst, so ist die nur durch die Indifferenz und den äußern Einfluß gesetzte Einheit der sittlichen Kräfte nur ein

*) Dogmatik §. 93. 2.

Grunde doch ein Zerfallen des Geistes in selbständige Elemente, und zwar des allgemeinen Geistes und seiner allgemeinen Entwicklung ebenso sehr wie des individuellen Geistes. Im Angesichte der Schleiermacherschen Christologie könnte man versucht sein auch für die drei anderen sittlichen Gestaltungen ähnliche Christologien zu bilden, und durch ähnliche Reflexionen entweder auf den schon irgendwo und wann erschienenen Reflex zu schließen oder einen solchen wenigstens zu erwarten.

VIII. Christliche Ethik.

Auf Schleiermachers christliche Ethik, welche aus dessen Nachlasse im vorigen Jahre von Jonas edirt ist, *) specieller einzugehen, machen wir uns nicht zur Aufgabe. Denn theils fällt der eigenthümliche Inhalt der christlichen Ethik zu entschieden in das Gebiet der praktischen Theologie, theils sind die allgemeinen Fundamente, auf welche sich dieselbe stützt, ihre wesentlichen allgemeinen Anschauungen in unseren früheren Untersuchungen bereits vollständig zur Sprache gekommen. Wir heben daher nur kurzen Begriff der christlichen Ethik und die wesentlichen allgemeinen Gegensätze hervor, in welchen Schleiermacher den ganzen Stoff zusammenfaßt und gliedert. Uebrigens bietet diese christliche Ethik Schleiermachers einen solchen Reichthum von geistvollem anregendem Material, daß sie das allgemeinste Interesse der praktischen Theologen in Anspruch zu nehmen verdient.

Für den Begriff der christlichen Sittenlehre ist vor Allem ihr Verhältniß zur Dogmatik und zur philosophischen Ethik von Wichtigkeit. Mit der Dogmatik hat die christliche Sittenlehre das Princip der christlichen Frömmigkeit gemein. Dogmatische Sätze im engeren Sinne sind diejenigen, welche « das Verhältniß des Menschen zu Gott, aber als Interesse ausdrücken, wie es seinen verschiedenen Modificationen nach in Vorstellungen ausgeht; » ethische Sätze dagegen sind diejenigen, « welche ganz dasselbe aus-

*) Die Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von F. Schleiermacher. Aus Schleiermacher's handschriftlichem Nachlasse und nachgeschriebenen Vorlesungen herausgegeben von E. Jonas. Berlin 1843.

brücken, aber als inneren Impetus, der in einen Cyclus von Handlungen ausgeht. Die Formel der dogmatischen Aufgabe ist die Frage: was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist? Die Formel der ethischen Aufgabe ist die Frage: was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein und durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist? Jede der beiden Disciplinen stellt also dasselbe dar, aber jede betrachtet es von einer anderen Seite, und so sehen wir denn, warum es richtig ist, beide zu trennen, wie es aber auch möglich war, beide so lange zu vereinigen. Denn so lange man die beiden Fragen nicht trennt: Was muß sein und Was muß werden, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist?: so lange müssen auch beide Disciplinen vereinigt sein, und dasselbe muß statt haben, so lange man noch die eine Frage nur unter die andere subsumirt, nur daß dann entweder die Sittenlehre mit unter der Form der Glaubenslehre, oder die Glaubenslehre mit unter der ethischen Form vorgetragen werden muß. Wird aber klar, daß beide Fragen wirklich die beiden Endpunkte des religiösen Gemüthszustandes erfassen, eine dritte ihnen coordinirte also nicht möglich ist; und sieht man ferner ein, daß wir nichts, also auch den religiösen Gemüthszustand nicht, bestimmt denken können außer unter der Form des Gegensatzes: so wird es nothwendig, von der Sonderung der Endpunkte auszugehen und die christliche Lehre darzustellen einerseits als Glaubenslehre, die das christliche Selbstbewußtsein in seiner relativen Ruhe, und andererseits als Sittenlehre, die es in seiner relativen Bewegung auffaßt. *)

Was ferner das Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur philosophischen anbetrifft, so werden beide, wenn sie zur Vollendung gekommen sind, dem Inhalte nach freilich nothwendig übereinstimmen müssen, der Form nach aber bleiben sie allseitig unterschieden, weil die christliche Sittenlehre nicht aus der Vernunft sondern aus der christlichen Frömmigkeit als ihrem allgemeinen

*) X. a. D. S. 23 f.

Prinzip heraus ihre einzelnen Lehren entwickelt. Wie das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit darin besteht, daß alle Gemeinschaft mit Gott angesehen wird als bedingt durch den Act der Erlösung durch Christum, so wird auch die christliche Sittenlehre sich gestalten müssen als «die Darstellung der durch die Gemeinschaft mit Christo, dem Erlöser, bedingten Gemeinschaft mit Gott, sofern dieselbe das Motiv aller Handlungen des Christen ist; sie wird nichts sein können, als eine Beschreibung derjenigen Handlungsweise, welche aus der Herrschaft des christlich bestimmten religiösen Selbstbewußtseins entsteht.» Die christliche Sittenlehre bezieht und gründet sich daher ganz auf die christliche Kirche, und «eine Darstellung derselben ist nur brauchbar, wenn sie das enthält was in der christlichen Kirche gilt, oder wovon man überzeugt ist, daß es in der christlichen Kirche gelten soll, und was auch als solches nur aus der Idee der christlichen Kirche abgeleitet ist.» Wie die Dogmatik so muß auch die christliche Ethik ihre Sätze als christliche nachweisen. Jedoch wird sie in der Lösung dieser Aufgabe viel weniger durch die Schrift und die Bekenntnisschriften unterstützt als die Dogmatik. «Wir müssen uns daher hier subsidiarisch noch an etwas anderes halten, an den *λόγος ἀγαθός*, an das, was wir die christliche Sitte nennen im engern Sinne; und was wir nicht belegen können aus der Schrift und aus den symbolischen Büchern, das müssen wir als kirchlich dadurch nachweisen, daß wir seine Uebereinstimmung aufzeigen mit dem, was sich in der Kirche als allgemeine Verfahrensweise geltend gemacht hat. Allein auch die Sitte in der Kirche ist wandelbar in der Zeit, und auch zu derselben Zeit nicht überall dieselbe. Wir beschreiben uns also gleich, nicht nur keine allgemeine Sittenlehre zu Stande zu bringen, sondern auch eine protestantische nur in dem Bewußtsein, daß der Umfang der Geltung unserer Sätze viel fließender sein wird, als bei der Glaubenslehre, der auf etwas viel schärfer begrenztes zurückzugehen vergönnt ist als uns.»*)

*) X. a. D. S. 4. 28. 95.

Für die weitere Gestaltung der christlichen Sittenlehre ist daher vor Allem die Frage wichtig: wie wird das christliche Selbstbewußtsein Impuls zum Handeln und wie geht es in Handlungen über? Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott durch Christus ist der Zustand der Seeligkeit; denken wir uns diese als schlechthin vollendet, so hat sie als absolute Befriedigung keinen Impuls zur weiteren Thätigkeit in sich. Impuls kann sie vielmehr nur dann sein, wenn sie im Werden begriffen ist. Diese werdende Seeligkeit manifestirt sich in dem Wechsel von Lust und Unlust. Daß in der vollendeten Seeligkeit keine Unlust enthalten sein kann, versteht sich von selbst. «Aber auch keine Lust; denn diese liegt ganz in dem Gebiete des ab- und zunehmenden, des wechselnden, des oscillirenden; in dem aber, was das Mehr oder Weniger in sich aufnimmt und ein dazwischen schwebendes ist, ist an sich das vollendete nie, und denken wir uns also die absolute Seeligkeit als Negation aller Unlust, so denken wir sie auch wesentlich als Negation aller Lust.» In der werdenden Seeligkeit dagegen ist Lust, in sofern die begonnene Gemeinschaft mit Gott mit ihrer Negation verglichen wird, Unlust dagegen, in sofern sie verglichen wird mit der absoluten Seeligkeit. Indem aber jeder Moment der werdenden Seeligkeit aus diesen beiden Factoren der Lust und Unlust zusammengesetzt ist, so muß es zwischen ihnen ein Gemeinsames geben, welches eben immer in jene beiden entgegengesetzten Formen übergeht; dies Allgemeine ist der Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott, mit seiner Verwirklichung zusammen gedacht, aber ohne daß diese in einem Momente als gegeben bestimmt wird.

Sobald dieser Anspruch an die Gemeinschaft mit Gott im Menschen gesetzt ist, so ist kein Moment der werdenden Gemeinschaft mehr denkbar, in welchem nicht das religiöse Selbstbewußtsein nothwendig Impuls werden müßte. Einen Impuls zu denken ohne alle wirkliche Thätigkeit ist aber ebenso unmöglich als eine Thätigkeit zu denken ohne alles Resultat; und daher scheint es, als ob nun auch der Zustand des Menschen von dem Augen-

blicke an, in welchem er auf die Gemeinschaft mit Gott Anspruch macht, beständig wachsende Lust sein müßte. Es treten aber noch andere Bestimmungen hinzu. Der Moment nämlich, wo die Gemeinschaft mit Gott anfängt in Anspruch genommen zu werden, liegt weit entfernt von dem Anfangspunkte des menschlichen Lebens; somit ist also die niedere Lebenspotenz vor dem Eintritt der höheren schon im Besiß aller Impulse gewesen, und daher ist die höhere Lebenspotenz in dem Momente, wo sie hervortritt, nicht so gleich im Stande, die niedere vollkommen beherrschen zu können. Im Bewußtsein des Christen giebt es daher immer noch einen Rest von Selbständigkeit der niederen Lebenspotenz, ein Gelüßt des Fleisches wider den Geist, und eben die Hemmung, welche hiervon ausgeht, ist es, was als Unlust empfunden wird. Mit dieser Unlust ist aber auch nothwendig das Bestreben gesetzt, die unabhängige Thätigkeit der niederen Lebenspotenz aufzuheben und diese wenn auch nicht zu zerstören doch zum Organismus der höheren zu machen, so daß diese höhere das alleinige Agens sei, d. h. es entsteht der Impuls zu einem Handeln, «durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höheren und der niederen Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzustand, hergestellt werden soll.» Wir können daher dies Handeln das wiederherstellende oder auch reinigende nennen; «nicht als sollte nur im besondern ein Zustand wiederhergestellt werden, der schon einmal da war, sondern das soll wiederhergestellt werden, was mit dem Anfange des christlich sittlichen Lebens im allgemeinen gesetzt ist, dieses, daß der Geist das Fleisch als seinen Organismus beherrscht, wengleich die Renitenz des Fleisches im einzelnen noch niemals überwunden war.» Wenn in dem wiederherstellenden Handeln der Impuls die Unlust ist, so steht ihm zunächst ein Handeln gegenüber, dessen Impuls die Lust ist, und zwar nicht die Lust, welche entsteht, wenn wir uns der Unterordnung der niederen Potenz unter die höhere als einer in einem Momente vollendeten bewußt sind — denn diese Lust kann als Analogon der die Ruhe in sich schließenden Seeligkeit eigent-

lich nicht Impuls sein — sondern die Lust, welche gesetzt ist, «wenn eine niedere Lebenskraft in die Anforderung der höhern kommt und derselben sich willig und verlangend zuneigt, so daß ihre Unterordnung unter die höhere unmittelbar möglich wird.» Das Handeln, welches aus dieser Lust entsteht, kann das verbreitende oder erweiternde heißen. Der Haupttypus des verbreitenden Handelns ist im Allgemeinen Erziehung. Denn man könnte gar nicht darauf kommen, den Menschen zu erziehen und nicht bloß abzurichten, wenn nicht auch schon in der Zeit, wo die höhere Potenz des Lebens in ihm noch zu schlummern scheint, die Reigung wahrgenommen oder wenigstens vorausgesetzt würde, die niedere Lebenspotenz mit der höheren zu einigen, und wenn nicht andrerseits der Wahrnehmende in sich die Kraft fühlte, die höhere in ihm zu erwecken, also wenn nicht Beides statt hätte, was die Grundvoraussetzung des von der Lust ausgehenden Handelns ist. — Unter die Kategorie des wiederherstellenden Handelns dagegen gehört Alles, was in irgend einem Sinne Strafe, Zucht, Büßung ist. Denn alles dies ist nichts Anderes als ein Handeln, welches von der Kraft des höheren Lebens mit der Voraussetzung ausgeht, daß das Verhältniß der niedern Potenz zur höhern gestört sei. *)

Diesen beiden Formen des wiederherstellenden und erweiternden Handelns steht nun aber ferner ein Handeln gegenüber, welches nicht aus den sich entgegengesetzten Momenten der Lust oder Unlust, sondern aus der Befriedigung hervorgeht, welche nothwendig in dem wiederherstellenden und erweiternden Handeln gesetzt ist, indem in ihm die höhere Lebenspotenz über die niedere wirklich zur Herrschaft kommt. Diese Befriedigung kann in der werdenden Gemeinschaft mit Gott freilich keine absolute sondern nur relative sein, aber eben darum wird sie auch zum Impuls und geht in ein Handeln über, und zwar in ein solches, welches sich wesentlich und unmittelbar auf gar keinen Theil

*) X. a. D. S. 42 ff. 53 ff.

des Lebens bezieht und auch gar nicht dazu bestimmt ist, eine Veränderung irgend einer Art hervorzubringen, welches daher nur Ausdruck des Inneren ist ohne eigentliche Wirksamkeit zu sein.» Dieses nicht auf die Erreichung eines Zweckes gerichtete, also zwecklose Handeln hat einmal das Streben in sich, den Moment der Befriedigung als einen bleibenden zu fixiren, ihn also als einen wesentlichen Theil des Lebens, welcher weder bloß verschwindend noch schlechthin getrennt von den vorangehenden und folgenden Lebensmomenten sein darf — wirklich zu setzen. Ferner aber muß die Befriedigung wie jedes Moment des geistigen Lebens auch in die Gemeinschaft übergehen, muß sich mittheilen, und somit wird also das Gefühl der Befriedigung der Impuls eben zu einem solchen Handeln sein, welches als der Ausdruck, als die Darstellung des Innern anderen Individuen die Theilnahme an der relativen Seeligkeit des Einzelnen möglich macht. Wir nennen daher auch dies Handeln im Unterschiede von den frühern beiden Formen, welche unter den Begriff des wirksamen Handelns zusammengefaßt werden können, das darstellende Handeln. Der allgemeine Typus dieses darstellenden Handelns ist Alles, was wir unter dem Namen des christlichen Gottesdienstes zusammenfassen.*)

Schleiermacher entwickelt zuerst das wirksame Handeln und beginnt hier mit dem reinigenden oder wiederherstellenden Handeln. Er unterscheidet in diesem 1. das reinigende Handeln in der christlichen Gemeinde und 2. das reinigende Handeln, in welchem das bürgerliche Element mit constituirend ist. Für die erste Form ist besonders der Unterschied wichtig, ob das Handeln von der Gemeinschaft aus sich auf den Einzelnen richtet oder umgekehrt vom Einzelnen auf die Gemeinschaft; das reinigende Handeln in der Gemeinde zerfällt hiernach in Kirchengucht und Kirchenverbesserung. Analog spaltet sich auch das verbreitende Handeln. Dasselbe wird erstens betrachtet, wie es von der Christ-

*) X. a. D. S. 45 ff. 51.

lichen Kirche selbst ausgeht, und zweitens wie es sich in der Beziehung zum Staate gestaltet. —

Ähnlich theilt sich auch das darstellende Handeln in zwei verschiedene Gebiete, in sofern es nämlich einmal bezogen wird auf diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, in welcher der Geist im christlichen Sinne das Centrum ist, und dann auf diejenige Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, bei welcher die Intelligenz im allgemein menschlichen Sinne das Centrum ist. Die erste innere Sphäre des darstellenden Handelns ist im Allgemeinen der Gottesdienst im engern und weitem Sinne, indem auch die Ausübung der christlichen Tugend ununterbrochen das Moment des darstellenden Handelns an sich hat. Die zweite äußere Sphäre des darstellenden Handelns ist das allgemeine gesellige Leben, in sofern sich dieses zum Ausdruck der freien Innerlichkeit also künstlerisch gestaltet.

Sinnstörende Druckfehler:

Seite 4. Zeile 11 von oben statt Worte lies Werke.

• 173 • 1 v. d. st. Ethik I. Ethik."

• 201 • 1 von unten st. *) X. a. D. I. *) Koh. üb. d. höchste Gut.
 Abend. st. **) X. a. D. I. **) Entw. d. Sittenl.

Verlagsartikel von **Lippert & Schmidt** in Halle.

Portrait des Prof. Dr. Jul. Schaller.

Weiß Papier $\frac{3}{4}$ Thlr.; chinef. Papier 1 Thlr.

Portrait des Conf.-Math Prof. Dr. Jul. Müller.

Weiß Papier $\frac{2}{3}$ Thlr.; chinef. Papier 1 Thlr.

Portrait des Conf.-Math Prof. Dr. Tholuck.

Subscr.-Pr. auf weiß Papier $\frac{3}{4}$ Thlr.; chinef. Pap. 1 Thlr.

(Dieses Portrait zeichnet sich nicht allein durch seine anerkannt treffende Aehnlichkeit, sondern auch durch seinen künstlerischen Werth vor allen anderen aus. — Es erschien im Mai 1844.)

Müller, Heinr., (Verf. der geistl. Erquid.-Stunden u.) apostolische Schlusskette. Aufs Neue herausgegeben von Dr. Bittcher. circa 36 Bogen. (Befindet sich unter der Presse.)

Erdmann, C., Prof., Grundr. der Logik und Metaphysik, für Vorlesungen. 2e Aufl. . 1843. 1 Thlr.

— — Rechenschaft von unserm Glauben. Eine Reihe von Predigten. 2e Aufl. 1842. 1 Thlr.

Sinrichs, S. F. W., Prof., Grundlinien der Philosophie der Logik. 8. $1\frac{1}{8}$ Thlr.

Tholuck, M., Conf.-Math, Prof., Zeitpredigten. Auch unter dem Titel: Predigten über Hauptstücke d. christl. Glaubens und Lebens. 4r Bd. 1843. gr. 8. 2 Thlr.
(Schließt sich als Fortsetzung der bei Fr. Perthes in Hamburg erschienenen Ausgabe in 3 Bänden an.)

Daniel, C. F., (Herausgeber des thesaurus hymnologicus etc.) evangel. Kirchengesangbuch oder Sammlung der vorzügl. Kirchenl. mit den Varianten von Bunsen, Stier, Knapp u. u. mit einleitender Abhandl. 8. 1843. $1\frac{3}{4}$ Thlr.

— — theolog. Controversen. 8. 1843. $\frac{2}{3}$ Thlr.

Galle, Charakteristik Melancthons. 1840. 2 Thlr.

Schaf, Prof., die Sünde wider den heil. Geist. 1841. 1 Thlr.

Ulrici, S., Prof., üb. Princip u. Methode d. Hegelschen Philosophie, Beitrag z. Kritik derselben. 8. 1841. $1\frac{1}{4}$ Thlr.



MAR 10 '61

~~JUL 24 1961~~ C



3 2044 052 812 245

