

Friedrich Daniel Ernst  
**Schleiermacher**

Kritische Gesamtausgabe

Herausgegeben von  
Hans-Joachim Birkner

und

Gerhard Ebeling, Hermann Fischer,  
Heinz Kimmerle, Kurt-Victor Selge

Erste Abteilung  
Schriften und Entwürfe  
Band 7  
Teilband 1

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1980

Friedrich Daniel Ernst  
**Schleiermacher**

Der christliche Glaube  
nach den Grundsätzen der evangelischen  
Kirche im Zusammenhange dargestellt  
(1821/22)

Teilband 1

Herausgegeben von  
Hermann Peiter

Walter de Gruyter · Berlin · New York  
1980

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

**Schleiermacher, Friedrich:**

[Sammlung]

Kritische Gesamtausgabe / Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher.  
Hrsg. von Hans-Joachim Birkner . . . - Berlin, New York:  
de Gruyter.

Abt. 1, Schriften und Entwürfe

Bd. 7. Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangeli-  
schen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/22).

Teilbd. 1. / Hrsg. von Hermann Peiter. - 1980.

ISBN 3-11-007515-6

©

Copyright 1980 by Walter de Gruyter & Co., vormal's G. J. Göschen'sche Verlagshandlung -  
J. Guttentag, Verlagsbuchhandlung - Georg Reimer - Karl J. Trübner - Veit & Comp.  
Berlin - Printed in Germany. Alle Rechte des Nachdrucks, der photomechanischen Wieder-  
gabe, der Herstellung von Photokopien und Mikrofilmen, auch auszugsweise vorbehalten.  
Satz und Druck: Arthur Collignon GmbH, Berlin · Einband: Lüderitz & Bauer, Berlin

*Inhaltsverzeichnis*

<i>Einleitung der Herausgeber</i> . . . . .	VII
I. <i>Das Projekt einer Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe</i> . .	VII
II. <i>Gliederung der I. Abteilung (Schriften und Entwürfe)</i> . . . . .	IX
III. <i>Editorische Grundsätze für die I. Abteilung (Schriften und Ent- würfe)</i> . . . . .	X
<i>Einleitung des Bandherausgebers</i> . . . . .	XV
I. <i>Historische Einführung</i> . . . . .	XV
II. <i>Editorischer Bericht</i> . . . . .	LXI

*Der christliche Glaube*

<i>Vorrede</i> . . . . .	3
<i>Einleitung. §§ 1-35</i> . . . . .	9

*Der Glaubenslehre erster Teil*

<i>Entwicklung des frommen Selbstbewußtseins als eines der mensch- lichen Natur einwohnenden, dessen entgegengesetzte Verhältnisse zum sinnlichen Selbstbewußtsein sich erst entwickeln sollen</i> . . . . .	123
<i>Einleitung. §§ 36-42</i> . . . . .	123
<i>Erster Abschnitt. Das Verhältnis der Welt zu Gott, wie es sich in unserm die Gesamtheit des endlichen Seins repräsentierenden Selbst- bewußtsein ausdrückt. §§ 43-63</i> . . . . .	134
§§ 43-47 . . . . .	134
<i>Erstes Lehrstück. Von der Schöpfung. §§ 48-58</i> . . . . .	140
<i>Erster Anhang. Von den Engeln. §§ 51-54</i> . . . . .	150
<i>Zweiter Anhang. Vom Teufel. §§ 55-58</i> . . . . .	156
<i>Zweites Lehrstück. Von der Erhaltung. §§ 59-63</i> . . . . .	168

Zweiter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Abhängigkeitsgefühl, sofern sich noch kein Gegensatz darin entwickelt, beziehen. §§ 64–69 . . . . .	188
§§ 64–65 . . . . .	188
Erstes Lehrstück. Die Ewigkeit Gottes. § 66 . . . . .	195
Zweites Lehrstück. Die Allgegenwart Gottes. § 67 . . . . .	198
Drittes Lehrstück. Die Allmacht Gottes. § 68 a . . . . .	204
Viertes Lehrstück. Die Allwissenheit Gottes. § 68 b . . . . .	211
Anhang. Von einigen anderen göttlichen Eigenschaften. § 69 . . . . .	222
Dritter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem Abhängigkeitsgefühl an sich angedeutet ist. §§ 70–76 . . . . .	226
§§ 70–71 . . . . .	226
Erstes Lehrstück. Die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt in Bezug auf den Menschen. §§ 72–73 . . . . .	230
Zweites Lehrstück. Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen. §§ 74–76 . . . . .	236

### Der Glaubenslehre zweiter Teil

Entwicklung des einwohnenden Bewußtseins von Gott, so wie der Gegensatz sich hineingebildet hat, welcher verschwinden soll . . . . .	253
Einleitung. §§ 78–83 . . . . .	253
Erste Seite. Entwicklung des Bewußtseins der Sünde. §§ 84–106 . . . . .	261
§§ 84–85 . . . . .	261
Erster Abschnitt. Die Sünde als Zustand des Menschen. §§ 86–96 . . . . .	264
§§ 86–90 . . . . .	264
Erstes Lehrstück. Von der Erbsünde. §§ 91–94 . . . . .	273
Zweites Lehrstück. Von der wirklichen Sünde. §§ 95–96 . . . . .	301
Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde. §§ 97–100 . . . . .	313
Dritter Abschnitt. Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Sünde und das Übel beziehen. §§ 101–106 . . . . .	324
§§ 101–104 . . . . .	324
Erstes Lehrstück. Die Heiligkeit Gottes. § 105 . . . . .	342
Zweites Lehrstück. Die Gerechtigkeit Gottes. § 106 . . . . .	348

## Einleitung der Herausgeber

### I. Das Projekt einer Kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe

Eine historisch-kritische Ausgabe der Schriften, des Nachlasses und des Briefwechsels Schleiermachers bildet seit langem ein Desiderat. Bislang gibt es nur von einzelnen Schriften und von Teilen des Briefwechsels Ausgaben, die den Grundsätzen einer kritischen Edition genügen. Die alte Gesamtausgabe, nach der die meisten seiner Schriften, Vorlesungen und Predigten bis heute zitiert werden, stammt aus den Jahren 1834–1864. Diese Ausgabe der „Sämtlichen Werke“, die schon gegenüber ihrer eigenen Planung Lücken aufweist, ist unvollständig und unzulänglich. So berücksichtigt sie von den Druckschriften jeweils nur die letzte Auflage, die Schleiermacher besorgt hat. Sein literarischer Nachlaß ist in ihr nur teilweise und zumeist in völlig ungenügender Weise ediert worden. Umfängliche Nachlaßbestände (Manuskripte, Nachschriften, Briefe und biographische Materialien) harren im Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR noch der editorischen Erschließung. Nicht viel besser steht es im Blick auf Schleiermachers Briefwechsel, der in den Sämtlichen Werken nicht enthalten ist. Die umfanglichste und am häufigsten zitierte Ausgabe liegt vor in der vierbändigen Sammlung „Aus Schleiermachers Leben. In Briefen“ (1858–1863), die der Ergänzung und der Revision in höchstem Maße bedürftig ist. Bei den von Schleiermacher geschriebenen Briefen, wie auch bei den Nachschriften von Vorlesungen und Predigten sind Umfragen und Nachforschungen nötig, um verstreute Materialien zu erfassen.

Der empfindliche Mangel an einer kritischen Schleiermacher-Gesamtausgabe hat in unserem Jahrhundert bereits zwei Vorstöße ausgelöst. 1927 haben auf Initiative Hermann Mulerts mehr als 40 prominente Gelehrte, die ein beachtliches Spektrum sowohl der akademischen Fächer als auch der damaligen philosophischen und theologischen Richtungen repräsentierten, eine entsprechende Eingabe an die Preussische Akademie der Wissenschaften gerichtet. Die Eingabe zielte auf eine Gesamtausgabe, deren erste Bände zu Schleiermachers 100. Todestag im Jahre 1934 erscheinen sollten. Der Plan ist damals an finanziellen Schwierigkeiten gescheitert. Das gleiche Schicksal erlitt eine neuere Planung, die 1961 im Rahmen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften beraten worden ist.

In der Theologie ist das Fehlen einer zureichenden Schleiermacher-Ausgabe in den letzten beiden Jahrzehnten zunehmend empfunden und zur

Geltung gebracht worden im Zusammenhang mit dem starken Aufschwung, welchen die Schleiermacher-Forschung vor allem im deutschen Sprachbereich und in den USA in diesem Zeitraum erfahren hat. Bedenkt man die Vielseitigkeit von Schleiermachers geistigem Schaffen, vergegenwärtigt man sich seine geschichtliche Stellung in der Zeit der Frühromantik, des deutschen Idealismus, der preußischen Erhebung und der Restauration und berücksichtigt man seine Wirkung nicht nur in der seitherigen Theologie, sondern ebenso in Philosophie und Pädagogik, so wird zugleich deutlich, daß die Bedeutung einer solchen Ausgabe weit über die Theologie hinausreicht.

Die Ausgabe, die jetzt zu erscheinen beginnt, ist seit 1972 geplant und vorbereitet worden. Daß diese Planung möglich wurde, ist der Förderung der Deutschen Forschungsgemeinschaft zu danken, ferner dem Verlag de Gruyter, dem Nachfolger des Verlags G. Reimer, in dem die meisten von Schleiermachers Schriften, auch die Ausgabe der Sämtlichen Werke, erschienen sind. Seit 1979 wird das Editionsprojekt auch durch die Schleiermachersche Stiftung im Zusammenwirken mit der Evangelischen Kirche der Union und dem Land Berlin gefördert. Geplant ist eine historisch-kritische Gesamtausgabe der Schriften, des Nachlasses und des Briefwechsels. Ihre Gliederung in die folgenden 5 Abteilungen richtet sich nach den literarischen Gattungen in Schleiermachers Werk, wobei den einzelnen Abteilungen jeweils auch der handschriftliche Nachlaß zugewiesen wird:

- I. Schriften und Entwürfe
- II. Vorlesungen
- III. Predigten
- IV. Übersetzungen
- V. Briefwechsel und biographische Dokumente.

Die Editionsarbeit wird mit den Bänden der I. Abteilung begonnen.

## II. Gliederung der I. Abteilung (Schriften und Entwürfe)

Die I. Abteilung, für die bewußt ein allgemeiner Titel gewählt worden ist, enthält sämtliche von Schleiermacher im Druck veröffentlichten Schriften, sofern sie nicht aufgrund ihres Genus in die Abteilungen III und IV gehören; ferner die mit diesen Druckschriften zusammengehörigen handschriftlichen Materialien (z. B. Notizen in Handexemplaren); schließlich die von Schleiermacher nicht veröffentlichten handschriftlichen Arbeiten und Entwürfe, soweit sie nicht aufgrund ihres Genus in eine andere Abteilung gehören. Der Aufbau der Abteilung folgt den biographischen Abschnitten; die Schriften der Jahre 1807–1834 sind in den Bänden 6–13 unter thematischen Gesichtspunkten zusammengefaßt. Die Abteilung gliedert sich in die folgenden 13 Bände:

1. Jugendschriften
2. Schriften aus der Berliner Zeit von 1796–1802 (I)
3. Schriften aus der Berliner Zeit von 1796–1802 (II)
4. Schriften aus der Stolper Zeit (1802–1804)
5. Schriften aus der Hallenser Zeit (1804–1807)

Schriften aus der Berliner Zeit von 1807–1834:

6. Universitätsschriften. Kurze Darstellung des theologischen Studiums 1. und 2. Auflage
7. Der christliche Glaube 1. Auflage
8. Exegetische Schriften
9. Kirchenpolitische Schriften
10. Theologisch-dogmatische Abhandlungen
11. Akademieabhandlungen und verschiedene Schriften
12. Über die Religion (2.–) 4. Auflage
13. Der christliche Glaube 2. Auflage

Band 7, die 1. Auflage der Glaubenslehre, die seit mehr als 150 Jahren nicht mehr gedruckt worden ist, wird zuerst veröffentlicht, und zwar in 3 Teilbänden. Dieser Band, bei dessen Erstellung die zu befolgenden editorischen Grundsätze entwickelt worden sind, soll für die Bände der I. Abteilung die Funktion eines Musterbandes erfüllen.

### III. Editorische Grundsätze für die I. Abteilung (Schriften und Entwürfe)

Diese Grundsätze haben für die Edition der Bände der I. Abteilung eine Rahmenfunktion. Für die besonderen editorischen Probleme, die bei den einzelnen Bänden auftreten, sind jeweils differenzierende und ergänzende Regelungen nötig. Das gilt insbesondere für die Edition von Handschriften.

#### 1. Historische Einführung und Editorischer Bericht

Der Edition der Druckwerke und Handschriften wird jeweils eine Einleitung der Bandherausgeber vorangestellt, die eine Historische Einführung und, soweit erforderlich, einen Editorischen Bericht umfaßt. Die Historische Einführung gibt Auskunft über die Entstehungs- und Überlieferungsgeschichte des Druckwerks oder der Handschrift(en). Gegebenenfalls wird über die unmittelbare Rezeption (Rezensionen, Reaktionen von Zeitgenossen etc.) berichtet. Der Editorische Bericht erläutert und begründet die Gestaltung der Ausgabe, soweit sie sich nicht aus den allgemeinen editorischen Grundsätzen für die I. Abteilung ergibt.

#### 2. Textgestaltung und textkritischer Apparat

- a) Schreibweise und Zeichensetzung der zu edierenden Originaldrucke oder Handschriften werden grundsätzlich beibehalten. Das gilt auch für Schwankungen in der Schreibweise, wo es häufig eine Ermessensfrage darstellt, ob eine irrtümliche Schreibweise vorliegt. Hingegen werden Schwankungen in der Zeichensetzung, soweit sie willkürlich gehandhabt werden und sachlich ohne Bedeutung sind, stillschweigend vereinheitlicht. Die für Fußnoten gebrauchten Verweiszahlen (Ziffern, Sterne, Kreuze etc.) werden einheitlich durch Ziffern wiedergegeben, die innerhalb einer Texteinheit (Kapitel etc.) durchgezählt werden.
- b) Offenkundige Druck- oder Schreibfehler und Versehen werden im Text korrigiert. Im Apparat wird – ohne weitere Angabe – die Schreibweise des Originals angeführt.

- c) Wo der Zustand des Textes eine Konjektur nahelegt, wird diese mit der Angabe „Kj . . .“ im Apparat vermerkt. Wo bereits Konjekturen vorliegen, werden diese unter Nennung des jeweiligen Urhebers und der Seitenzahl seiner Ausgabe oder Schrift mitgeteilt. Wird eine solche Konjektur übernommen, so wird das durch die Angabe „Kj (auch NN 00) . . .“ kenntlich gemacht.

#### 3. Sachapparat

- a) Von Schleiermacher gegebene Zitate und Verweise werden im Sachapparat nachgewiesen. Dabei wird nach Möglichkeit sowohl die von Schleiermacher benutzte Ausgabe als auch eine heute gängige Ausgabe angeführt. Bei Verweisungen Schleiermachers auf eigene Werke wird entsprechend verfahren; sie werden zitiert nach der von ihm benutzten Ausgabe und nach der besten gegenwärtig vorhandenen Ausgabe.
- b) Abweichungen der Zitate Schleiermachers von den zitierten Quellen werden nur in denjenigen Fällen vermerkt, in denen eine Änderung des Sinns eintritt. Der Vermerk erfolgt in der Form: „Statt . . . Q: . . .“. Auslassungen, die von Schleiermacher auf unterschiedliche Weise kenntlich gemacht worden sind, werden einheitlich durch 3 Punkte gekennzeichnet; die von Schleiermacher benutzten Auslassungszeichen werden jeweils im editorischen Bericht mitgeteilt. Auslassungen, die erst der Herausgeber kenntlich macht, werden durch 3 Punkte in eckigen Klammern gekennzeichnet. Wenn es sich um eine Auslassung zu Beginn eines Satzes handelt, dann wird ggf. Schleiermachers Großschreibung in Kleinschreibung geändert und die Änderung im textkritischen Apparat verzeichnet.
- c) Bibelstellen werden nur dann nachgewiesen, wenn eine förmliche Bezugnahme auf biblische Sätze (z. B. „Johannes sagt . . .“) oder ein „verstecktes Zitat“ vorliegt, nicht aber bei geläufigen biblischen Wendungen.
- d) Wenn Texte, auf die Schleiermacher verweist, gegenwärtig schwer zugänglich sind, werden sie auszugsweise in einem Anhang zitiert. Der Verweis im Sachapparat erfolgt durch „s. Anhang“ nach der Nennung von Autor und Kurztitel, sofern nicht Schleiermacher selbst bereits Autor und Titel nennt. Der Seitenwechsel innerhalb eines Zitats wird in der Regel nicht eigens kenntlich gemacht. Anomalien (Druckfehler etc.), die sich in diesen Texten finden, werden nicht korrigiert, sondern durch ein Ausrufezeichen in eckigen Klammern kenntlich gemacht.

e) *Zu Anspielungen Schleiermachers werden Nachweise oder Erläuterungen nur dann gegeben, wenn die Anspielung als solche deutlich, der fragliche Sachverhalt eng umgrenzt und eine Erläuterung zum Verständnis des Textes nötig ist. Zu Anspielungen wird nur in besonders begründeten Fällen ein Textauszug im Anhang gegeben.*

#### 4. Verzeichnisse und Register

a) *Jeder Band erhält ein Abkürzungsverzeichnis, das die Apparate des Bandherausgebers entlastet. Es bietet die Auflösung sämtlicher Zeichen und Abkürzungen, die von Schleiermacher und vom Bandherausgeber benutzt worden sind, soweit die Auflösung nicht in den Apparaten oder im Literaturverzeichnis erfolgt.*

b) *Jeder Band erhält ein Literaturverzeichnis, in dem sämtliche Schriften mit bibliographisch genauer Angabe aufgeführt werden, die in Schleiermachers Text sowie in den Apparaten und in der Einleitung des Bandherausgebers genannt sind. Bei denjenigen Werken, die im Rauchschen Auktionskatalog der Bibliothek Schleiermachers aufgeführt sind, wird nach dem Titel in eckigen Klammern die Angabe „Rauch“ mit der jeweiligen Seitenzahl und Nummer des Katalogs hinzugefügt.*

c) *Das Namensregister jedes Bandes verzeichnet alle historischen Personen, die in diesem Band genannt sind. Nicht aufgeführt werden die Namen biblischer Personen.*

d) *Ein Register der Bibelstellen erhalten diejenigen Bände, bei denen es von den Texten her sinnvoll ist.*

#### 5. Druckgestaltung

a) *Satzspiegel. Es werden untereinander angeordnet: Text des Originaldrucks oder der Handschrift ggf. mit Fußnoten, textkritischer Apparat, Sachapparat.*

b) *Schriftgrößen. Die im Originaldruck gebrauchten unterschiedlichen Schriftgrößen werden in der Regel entsprechend wiedergegeben.*

c) *Schriftarten. Der Text des Originaldrucks bzw. der Handschrift wird recte wiedergegeben. Zitate, die bei Schleiermacher auf unterschiedliche Weise kenntlich gemacht sind (Anführungsstriche, Kursivsetzung, Antiqua, lateinische Schrift) werden einheitlich durch Anführungsstriche kenntlich gemacht, mit Ausnahme der griechischen Zitate. Sämtliche Zitate des Herausgebers werden kursiv gesetzt.*

d) *Hervorhebung. Wo Schleiermacher einzelne Worte durch Sperrung, durch Kursivsetzung oder auf andere Weise hervorgehoben hat, wird dieser Sachverhalt einheitlich durch Sperrung kenntlich gemacht.*

e) *Die Seitenzahlen des Originaldrucks werden auf dem rechten Seitenrand angegeben; im Text (auch in Fußnoten) wird die Stelle des Seitenumbruchs durch einen senkrechten Strich zwischen zwei Wörtern bzw. Silben angegeben. Soweit es möglich ist, wird bei Handschriften entsprechend verfahren. Wenn in Einzelfällen die Angabe eines Zeilenumbruchs nötig wird, geschieht das durch einen nach rechts fallenden Schrägstrich (/).*

f) *Beziehung der Apparate auf den Text. Sie erfolgt beim textkritischen Apparat dadurch, daß die Bezugswörter (Lemmata) mit Zeilenangabe wiederholt werden. Kommt in einer Zeile das gleiche Bezugswort mehrfach vor, wird ein zusätzliches Bezugswort angeführt. Die Bezugswörter werden durch eine abschließende eckige Klammer (Lemmazeichen) von der folgenden Mitteilung abgegrenzt. Beim Sachapparat wird die Bezugsstelle durch Zeilenangabe bezeichnet.*

Im Namen der Herausgeber  
Hans-Joachim Birkner

## Einleitung des Bandherausgebers

### I. Historische Einführung

#### 1. Schleiermachers Dogmatikvorlesungen

Schleiermachers Buch „Der christliche Glaube“ ist aus seinen Dogmatikkollegs hervorgegangen.<sup>1</sup> Neben der christlichen Sittenlehre und der Enzyklopädie bildete die Glaubenslehre über Jahrzehnte hinweg Schleiermachers theologische Hauptvorlesung. Seinen Dogmatikkollegs eignete eine Produktivität, die sie auch noch behalten sollten, nachdem die Glaubenslehre erschienen war. Sie waren mit dazu bestimmt, die in diesem Buch niedergelegte Konzeption zu vertiefen und weiterzuführen.

Schleiermacher hat an den Universitäten Halle und Berlin insgesamt in 13 Semestern die Dogmatik vorgetragen. Die Hallenser Vorlesungsverzeichnisse enthielten folgende Ankündigungen:

Wintersemester 1804/05

*Publ. locos systematis theologici primarios et fundamentales diligentius explicabit binis per h. horis.*<sup>2</sup>

Wintersemester 1805/06

*Theologiam dogmaticam offert, Ammonis summam theologiae christ. potissimum secuturus h. II–III. quinques.*<sup>3</sup>

Den Vorlesungsverzeichnissen der Universität Berlin lassen sich folgende Angaben entnehmen:

Sommersemester 1811

*Theologiam dogmaticam, praemissis quaestionibus philosophicis in religionem Christianam, docebit quinques per hebd. hor. VII–VIII.*

<sup>1</sup> Lesen und Schreiben sind, um an eine Bemerkung Schleiermachers anzuknüpfen, „nahe in einander geflossen“ (bei Heinrichi: Twesten 370; vgl. unten S. XXIV).

<sup>2</sup> In dem Intelligenzblatt der Allgemeinen Literatur-Zeitung vom Jahre 1804, Num. 155, Sp. 1249 (26. 9. 1804) heißt es: „Die Haupt- und Fundamentelehren des theologischen Systems erläutert Hr. Prof. Schleiermacher.“

<sup>3</sup> In dem Intelligenzblatt vom Jahre 1805, Num. 153, Sp. 1265 (2. 10. 1805) heißt es: „Den zweyten Theil der christlichen Glaubenslehre trägt Hr. Ober-Cons. Rath Dr. Niemeyer vor; auch lehren sie Hr. Prof. Schleiermacher nach Ammon, und Hr. Prof. Stange.“

Wintersemester 1812/13

*Theologiam dogmaticam docebit quinquies hor. VIII–IX.*

SS 1816

*Theologiam dogmaticam docebit quinquies p. hebd. hora VII–VIII matut.*

SS 1818

*Introductionem in theologiam dogmaticam tradet quinis p. hebd. diebus h. VII–VIII.*

WS 1818/19

*Theologiam dogmaticam docebit quin. p. h. diebus h. VIII–IX.*

WS 1820/21

*Theologiae dogmaticae partem priorem tractabit hor. IX–X. quinquies.*

SS 1821

*Lectiones dogmaticas habere perget hor. VIII–IX.*

WS 1823/24

*Privatim theologiam dogmaticam docebit quinquies p. hebd. hor. VIII–X. secuturus librum suum: Der christliche Glaube.*

SS 1825

*Privatim theologiam dogmaticam tradet hor. VII–IX matutina quinquies p. hebd.*

WS 1827/28

*Privatim theologiam dogmaticam docebit quinq. p. hebd. hor. VIII–X. matut.*

SS 1830

*Privatim theologiam dogmaticam tractabit duce libro suo: Der christliche Glaube, quinquies p. hebd. hora VIII–X.*

In Berlin hatte Schleiermacher die Dogmatik bereits vorgetragen, ehe 1810 die neue Universität eröffnet war. „Dabei halte ich aber doch seit Winters Anfang zweierlei Vorlesungen, eine Darstellung der christlichen Glaubenslehre nicht bloß für Theologen berechnet, die zugleich eine speculative Kritik derselben ist, und dann eine Theorie des Staates.“ schrieb Schleiermacher am 11. 2. 1809 an Gustaf von Brinckmann.<sup>4</sup>

Zu den Dogmatikkollegs Schleiermachers liegen uns eine Nachschrift aus dem Sommersemester 1811 von der Hand August Twestens, eine Nachschrift aus dem Wintersemester 1823/24 von der Hand des früh verstorbe-

<sup>4</sup> Briefe 4, 167. Vgl. a. a. O. 2, 151. 159. 172. 176. 212. Briefe ed. Meisner 2, 117. Briefwechsel mit seiner Braut 262. 271f. 379. 396. 407.

nen<sup>5</sup> Ludwig August Heegewaldt und eine Nachschrift aus dem Nachlaß Moritz Pinder (1807–1871) vor.<sup>6</sup>

Über die Dogmatikkollegs, die Schleiermacher zwischen dem Erscheinen der 1. und der 2. Auflage<sup>7</sup> gehalten hat, geben außerdem die Marginalien in Schleiermachers Handexemplar Aufschluß.<sup>8</sup> An ein solches Handexemplar dachte Schleiermacher bereits in einem Brief vom 9. 1. 1819: „Citirt wird nicht viel, und hier manches für das durchschossene Exemplar aufgespart, das nach meinem Tode zum Grunde der zweiten Auflage dienen kann.“<sup>9</sup> Von Band 2 des Originalsdrucks liegt uns ein Handexemplar Schleiermachers leider nicht vor. Von dem erhaltenen Handexemplar ist der letzte Bogen, der mit S. 337 begonnen haben muß, abhanden gekommen. Die Marginalien des Handexemplars werden wegen ihres Umfangs erst in Teilband 3 dieses 7. Bandes veröffentlicht, wo Gelegenheit genommen wird, dasselbe ausführlich vorzustellen.

Um das Verhältnis zwischen Schleiermachers Dogmatikbuch und seinen Dogmatikvorlesungen zu klären, gilt es sich zunächst vor Augen zu halten, daß Schleiermacher ein Mann des mündlichen Wortes war. Das Schreiben bedeutete für ihn gegenüber dem Reden etwas Nachgängiges. Selbst seine Vorlesungsnotizen brachte er oft erst nach dem mündlichen Vortrag zu Papier. Über seine Dogmatikvorlesung äußerte er am 11. 5. 1818: „und bis jetzt schreibe ich noch immer nach dem Collegio recht ordentlich auf.“<sup>10</sup> Schon am 31. 5. 1805 hatte Schleiermacher an Gustaf von Brinckmann geschrieben: „Dieses Vorarbeitens ohnerachtet lasse ich dann auf dem Katheder meinen Gedanken weit freieren Lauf als auf der Kanzel, und so kommt mir manches dort durch Inspiration, was ich denn des Aufzeichnens für die Zukunft werth achte, und woraus mir so noch eine Nacharbeit entsteht.“<sup>11</sup>

Schleiermacher war ein Denker, der in seinem mündlichen Vortrag produktiver war als in seiner Schriftstellerei: „Aber das Hervorbringen liegt in den Vorlesungen.“<sup>12</sup> An Henritte von Willich schrieb er: „oft überrascht mich selbst mitten im Vortrage etwas Einzelnes, was von selbst hervorgeht, ohne daß ich daran gedacht hatte, so daß ich selbst aus jeder einzelnen Stunde fast belehrt herauskomme. Ich kann Dir gar nicht sagen, was für

<sup>5</sup> Vgl. J. Hennig: Freund.

<sup>6</sup> Nähere Angaben in unserem Literaturverzeichnis.

<sup>7</sup> Der 1. Band der 2. Auflage erschien 1830, der 2. Band 1831.

<sup>8</sup> Das Handexemplar (= H) befindet sich im Zentralen Akademie-Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR (Signatur 61).

<sup>9</sup> An L. G. Blanc (Briefe 4, 244, im Anschluß an das unten auf S. XXIV mitgeteilte Zitat).

<sup>10</sup> Briefwechsel mit Gaß 149. Vgl. a. a. O. 121: „Zur Dialektik schreibe ich mir nun (d. h. hintennach) vorläufige Paragraphen auf, welches doch die erste Vorbereitung zu einem künftigen Compendium ist.“

<sup>11</sup> Briefe 4, 113.

<sup>12</sup> 31. 12. 1818 an G. v. Brinckmann (Briefe 4, 241).

ein Genuß das ist.“<sup>13</sup> Vorlesungen über einen Gegenstand zu halten, war für ihn „immer der erste Ausweg“, Klarheit über diesen Gegenstand zu gewinnen; „denn dadurch tritt mir Alles am besten vor Augen und arbeitet sich aus“.<sup>14</sup>

Mit dem Erscheinen der Glaubenslehre war Schleiermachers dogmatische Arbeit keineswegs getan. In seinen Vorlesungen wollte er nicht bloß den Standpunkt seines Buches, sondern einen Standpunkt über seinem Buch einnehmen. Die „Idee“ der Lesung über das Buch bestand darin, Schriftzitate und Literatur zu ergänzen, Mißverständnisse abzuwenden, eine noch vollständigere Rechenschaft vom ganzen Verfahren zu geben, mit anderen Methoden zu vergleichen und sich um eine weitere Ausführung zu bemühen.<sup>15</sup> Über das Plus der Vorlesungen gegenüber seinem Buch äußerte Schleiermacher am 18. 6. 1823 in einem Brief an Friedrich Lücke, er wolle

<sup>13</sup> 4. 12. 1808 (a. a. O. 2, 176).

<sup>14</sup> 22. 10. 1808 an H. v. Willich (a. a. O. 2, 151). Diese Äußerung war auf die Lehre vom Staat bezogen. Im Vertrauen auf die Kraft des mündlichen Wortes identifizierte Schleiermacher sich nicht voll und ganz mit seinen Schriften, von denen er in einem Brief vom 13. 8. 1822 ironisch-distanzierend sagen konnte: „Daß sich die Leute aus meinen Büchern nichts machen, brauchen Sie mir auch nicht so unter die Nase zu reiben, denn ich mache mir am Ende selbst nicht sehr viel aus ihnen.“ (An L. G. Blanc, a. a. O. 4, 297). Schleiermachers starke Seite war das mündliche Wort. Vorlesungen zu halten war Schleiermacher, wie er sich im Frühjahr 1807 gegenüber G. von Brinckmann ausdrückte, „zur andern Natur geworden.“ (A. a. O. 4, 135). In einem Brief an H. Herz vom 4. 11. 1806 sprach er von „der ewigen Sehnsucht nach meiner Kanzel und meinem Katheder“ und äußerte er: „Der Gedanke, daß es vielleicht mein Schicksal sein könnte, lange Zeit nur für die Schriftstellerei und von ihr zu leben, schlägt mich sehr nieder.“ (A. a. O. 2, 73). Er glaubte, „zum Schriftsteller am wenigsten gemacht“ zu sein (4. 7. 1812 an G. von Brinckmann; a. a. O. 4, 187). Der schriftstellerische Ruhm war ihm „immer ein lächerlicher Gedanke gewesen . . .“, weil die Schichten der papiernen Lava sich so dick anhäufen, daß was unter zweien liegt schon ganz vergraben ist und unerreichbar.“ (6. 5. 1820, bei Heinrich: Twesten 362). Seine Schriften hielt er für seine schwächere Seite. Im Blick auf seine Glaubenslehre gab er am 11. 4. 1828 vor K. H. Sack sehr gern zu, daß er nicht schreiben kann (Briefe 4, 389). Wenn das auch übertrieben klingen mag, so ist es doch schwerlich ein Zufall, daß eine vergleichbare Selbsteinschätzung seiner mündlichen Vorträge fehlt. Lange Zeit blieb es dabei, daß der mündliche Vortrag Schleiermacher mehr Reiz bot als die Schriftstellerei (vgl. bei Heinrich: Twesten 413). Eine andere Auffassung kündete sich im Sommer 1825 an. Am 8. 9. 1825 schrieb Schleiermacher an A. Twesten, daß er manchmal sehr ernstlich wünsche, es möchte ihm „eine Veranlassung und eine Möglichkeit entstehen den so schnell vorrückenden letzten Theil des Lebens ungetheilt der Feder widmen zu können.“ (A. a. O. 382). Am 31. 8. 1829 schrieb Schleiermacher, er fange an umzusatteln (a. a. O. 413). „Mein Gefühl sagt mir, daß ich nur noch eine kleine Anzahl frischer Jahre vor mir habe, und da scheint es mir pflichtmäßiger, die noch womöglich zum Schreiben zu verwenden, damit es noch eine Erndte gebe und nicht mein ganzes Feld bloß als Grünfutter abgeschnitten werde.“ (Ibid.). Schleiermacher wurde klar, daß ohne schriftstellerische Produktion „vieles was doch zu den Resultaten meines Lebens gehört, entweder ganz verloren ginge oder vielleicht sehr unvollkommen oder wol gar verunstaltet durch Andre ans Licht gefördert würde.“ (10. 4. 1830; Briefe an die Grafen zu Dohna 90).

<sup>15</sup> H XIII.

nächsten Winter elf Stunden wöchentlich über das Buch lesen, „nemlich darüber: ohne das Buch selbst wieder mitzulesen wie Manche thun. Der Himmel gebe mir nur Zeit genug, soviel Studien zu machen als ich wünsche, um recht viel exquisitoria beizubringen.“<sup>16</sup>

Zur Niederschrift der Glaubenslehre hatte er sich nicht zuletzt darum entschlossen, weil es ihm bequem erschien, etwas vorgelegt zu haben, das er dann bei seinen Zuhörern voraussetzen könnte.<sup>17</sup> Was ihn eigentlich bewegte, waren weniger diese Voraussetzungen als das, was er über diese Voraussetzungen hinaus zu sagen hatte. Das Buch sollte dazu dienen, „Zeit zu Erörterungen zu gewinnen, welche sonst unterbleiben müssen.“<sup>18</sup>

Leider blieb das Vorhaben, das Buch in den Vorlesungen noch zu übertreffen, mitunter ein bloßer Wunsch. Inmitten des Dogmatikkollegs begriffen, gestand Schleiermacher am 20. 12. 1823 gegenüber Joachim Christian Gaß ein: „Leider werde ich nun immer mehr auf das Wiederkäuen reducirt; wenn sich so wenig Zeit zur Production findet: so kann sich auch kein Trieb dazu entwickeln. Vielleicht ist es auch umgekehrt, daß ich zu viel Zeit verquase, weil ich keinen recht lebendigen Trieb habe.“<sup>19</sup>

Schleiermachers Enttäuschung über die mangelnde Produktivität seiner Vorlesungen wiegt um so schwerer, als er keine großen Erwartungen in die unmittelbaren Wirkungen seines Buches setzte. Erst seine Vorlesungen sowie zahlreiche Einzelabhandlungen sollten seinen dogmatischen Bestrebungen dazu verhelfen, geschichtlich zu werden. Am 13. 8. 1822 schrieb er an Ludwig Gottfried Blanc: „die unmittelbaren Schicksale des Buches sind mir gleichgültig. Durch sich selbst wird es nie viel wirken; ob meine dogmatische Bestrebungen geschichtlich werden, das beruht meiner Ueberzeugung nach fast ganz darauf, ob es mir gelungen ist oder noch gelingt, daß einige, welche Kraft genug haben zur weiteren Verarbeitung, sie sich aus meinen Vorlesungen lebendig aneignen, und darum wünsche ich wol, daß ich noch ein paarmal könnte über das Buch Vorträge halten. Könnte ich noch etwa funfzig solche Abhandlungen dazu schreiben, wie die Eine mit der ich jetzt die Zeitschrift schliesse, nun das wäre auch etwas, aber dazu ist noch weniger Aussicht.“<sup>20</sup>

<sup>16</sup> Briefe 4, 314, im Anschluß an das unten S. LVf. beigebrachte Zitat.

<sup>17</sup> Unten S. 4, 10f.

<sup>18</sup> Unten S. 4, 11f.

<sup>19</sup> Briefe 4, 319. Vgl. auch Über seine Glaubenslehre, an Dr. Lücke. 2. Sendschreiben 523; ed. Mulert 61. Die beiden Sendschreiben an Lücke, in denen Schleiermacher den Kritikern seiner Glaubenslehre antwortet, stellen sein eigentliches theologisches Vermächtnis dar.

<sup>20</sup> Briefe 4, 298. Schleiermacher meint hier die 1822 in der Theologischen Zeitschrift, Heft 3 erschienene Abhandlung „Ueber den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“.

## 2. Niederschrift und Druck

Schon am Anfang seiner akademischen Wirksamkeit hat Schleiermacher der Plan beschäftigt, eine Dogmatik zu veröffentlichen. Da er im WS 1804/05 die Dogmatik las, hatte er vermutlich ein dogmatisches Compendium mit im Auge, als er am 4. 11. 1804 gegenüber Georg Andreas Reimer äußerte: „Denn ein oder das andere aphoristische Compendium möchte ich doch schreiben, es ist eine hübsche Gattung.“<sup>21</sup> Unter dem 25. 10. 1805 schrieb er an Reimer: „Den zweiten Band der Predigten und ein sehr kleines Handbuch zu meinen Vorlesungen über theologische Encyclopädie arbeite ich gewiß noch im folgenden Jahre aus, und vielleicht schon im nächsten darauf eine Dogmatik.“<sup>22</sup> Am 1. 12. 1805 weihte er Ehrenfried von Willich in sein Vorhaben ein, in ein paar Jahren ein kleines dogmatisches Handbuch drucken zu lassen, das den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit sein werde.<sup>23</sup> Daß von der Dogmatik mehr als nur etwas für Schleiermachers persönlichen Gebrauch Geeignetes zu Papier gebracht war, läßt sich möglicherweise aus einem Brief vom 24. 3. 1806 an Ehrenfried von Willich erschließen. Nachdem Schleiermacher den geplanten Besuch bei von Willichs abgesagt hatte, schrieb er: „Ich hätte Dir so gern von meinen akademischen Arbeiten etwas mitgebracht. Meiner Ethik hat der zweite Vortrag zum großen Vortheil gereicht, und die Dogmatik ist mir gleich aufs erste Mal so gut gerathen, daß, Kleinigkeiten in der Anordnung abgerechnet, wol wenig zu ändern sein möchte.“<sup>24</sup> In einem Brief vom 17. 12. 1809 an Gustaf von Brinckmann gab er der Hoffnung Ausdruck, in einem Zeitraum von drei oder vier Jahren imstande zu sein „– was ich jezt ganz vorzüglich als meinen Beruf ansehe – meine ganze theologische Ansicht in einigen kurzen Lehrbüchern niederzulegen und wie ich hoffe dadurch eine theologische Schule zu gründen, die den Protestantismus wie er jezt sein muß ausbildet und neu belebt, und zugleich den Weg zu einer künftigen Aufhebung des Gegensazes beider Kirchen frei läßt und vielleicht bahnt.“<sup>25</sup> Am 26. 2. 1810 hieß es in einem Brief an einen Halleschen Schüler: „Denn nachgerade muß ich doch daran denken meine theologischen Ansichten in Lehrbüchern niederzulegen. Ich werde mit einer Encyclopädie anfangen die wahrscheinlich noch dies Jahr erscheint, und da ich die Dogmatik hier noch einmal wieder gelesen, so werde ich wol wenn ich es noch einmal gethan die Darstellung unternehmen können.“<sup>26</sup>

<sup>21</sup> Briefe 4, 105.

<sup>22</sup> Briefe ed. Meisner 2, 45 = Briefe 2, 69f (hier mit der Jahresangabe: 1806).

<sup>23</sup> Briefe 2, 44.

<sup>24</sup> Briefe an E. u. H. von Willich 156.

<sup>25</sup> Briefe 4, 172.

<sup>26</sup> A. a. O. 4, 177.

Am 24. 10. 1812 berichtete Schleiermacher: „Ich schreibe mir Paragraphen auf zur Ethik und zur Dogmatik, als Vorarbeit zu künftigen Compendien“.<sup>27</sup> Unter dem 21. 11. 1812 ist ebenfalls an Joachim Christian Gaß geschrieben: „Ich arbeite mir jezt vor zu Compendien der Ethik und Dogmatik. Bis jezt habe ich noch ohne Lücke geschrieben, und die erste denke ich denn womöglich noch im künftigen Jahre fertig zu machen, die letzte aber wohl nicht eher bis ich wieder lese.“<sup>28</sup> Am 27. 3. 1813 teilte Schleiermacher dem Grafen Alexander zu Dohna mit, er arbeite jezt an Handbüchern über die Ethik und Dogmatik; ein Handbuch für die Vorlesungen dürfe nicht populär sein, sondern habe den Zuhörern die Sachen vorher unverständlich zu machen, die sie leider größtenteils schon zu verstehen glauben.<sup>29</sup>

Sehr weit scheint Schleiermachers Arbeit damals nicht gediehen zu sein. Er hatte, wie aus einem Brief an Friedrich Schlegel vom 12. 6. 1813 hervorgeht, über der Ausarbeitung der Kurzen Darstellung des theologischen Studiums gelernt, „wie ungeheuer schwer ein Compendium ist.“<sup>30</sup> Die Zeit der Befreiungskriege war nicht dazu angetan, eine Dogmatik auf das Papier zu bringen. „So lange der Gang der Dinge diesen Charakter behält kann ich auch wol nichts schreiben, denn dazu gehört bei mir große Ruhe; in einem sehr aufgeregten Zustande kann ich nur reden, schreiben gar nicht.“<sup>31</sup> Nicht befriedigt von Wilhelm Martin Leberecht de Wettes *Biblischer Dogmatik* drängte indessen Joachim Christian Gaß am 10. 10. 1814: „Ist's nicht möglich, daß Du ein Compendium der Dogmatik schreiben kannst, damit endlich eine haltbare Ansicht allgemeiner werde?“<sup>32</sup> Auf eine Anfrage des Grafen Alexander zu Dohna, die nur erschlossen werden kann, antwortete Schleiermacher am 10. 5. 1816: „Ihr anderer Wunsch wird wol erfüllt werden zu meiner Ehrenrettung, wenn ich meine Dogmatik schreibe; in Predigten komme ich einmal auf diesen Gegenstand nicht zu, es ist ganz gegen meine Natur.“<sup>33</sup> Die Notwendigkeit der dogmatischen Arbeit hatte Schleiermacher auch im Auge, als er am 15. 10. 1816 Friedrich Heinrich Christian Schwarz anvertraute: „Wenn ich erst die Kraft gewinne (dies Jahr hat es mir ganz daran gefehlt) meine philosophische Sittenlehre endlich zu vollenden, so will ich dann auch gleich an meine Dogmatik gehn.“<sup>34</sup>

Immerhin war Schleiermachers Dogmatikheft schon so weit gediehen, daß er es seinen Freunden zur Beurteilung vorlegen konnte. Vermutlich war

<sup>27</sup> Briefwechsel mit Gaß 107.

<sup>28</sup> Briefe 4, 190.

<sup>29</sup> Briefe an die Grafen zu Dohna 47. Dem Gedanken, daß seine Dogmatik auf geistige Anspannung nicht verzichten könne, ist Schleiermacher treu geblieben. Vgl. unten auf S. XLIX.

<sup>30</sup> Briefe 3, 430.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Briefwechsel mit Gaß 117.

<sup>33</sup> Briefe an die Grafen zu Dohna 60.

<sup>34</sup> Briefe ed. Meisner 2, 241.

dieses Heft gemeint, als er am 13.10.1817 an Ludwig Gottfried Blanc schrieb: „Indem ich Ihnen mit K. die Dogmatik und die Schube schicke, ohne Ihnen jedoch die Dogmatik in die Schube zu schieben, kann ich nur mit ein paar eiligen Zeilen Ihnen für Ihre Sendung danken.“<sup>35</sup> Unter dem 21.2.1818 hieß es in einem weiteren Brief an Blanc: „Nun aber, lieber Freund, ergeht eine dringende Bitte an Sie um baldige Zurücksendung meiner Dogmatik. Ich will im Sommer anfangen zu lesen – anfangen nämlich weil ich diesmal ein Jahr lesen will – und wiewol das erst im April angeht: so muß man sich doch jezt schon die Sache durch den Kopf gehen lassen, und auch dazu brauche ich wol mein Heft.“<sup>36</sup> Blanc muß an dem Heft so wenig ausgesetzt haben, daß Schleiermacher ihn am 23.3.1818 ermunterte: „Daß Sie nicht kommen, ist recht Schade; ich wünschte nur daß Sie um desto eher sich entschließen möchten, mir über das was Ihnen in der Dogmatik bedenklich ist zu schreiben. Auch sehe ich gar nicht ein was Sie sich eigentlich zieren; was man in einem Briefe schreibt macht ja gar keine so großen Ansprüche. Ich könnte aber gerade jezt Ihre Andeutungen recht sehr gut brauchen. Uebrigens lebe ich der guten Zuversicht, daß, wenn Sie meine Stellung billigen, Sie auch meine ganze Dogmatik billigen müssen, ich meine daß es höchstens einzelne Abirrungen oder Undeutlichkeiten sein können was Ihnen Anstoß gegeben hat. Die Hauptsache die mir noch zu fehlen scheint ist eine recht klare Entwicklung des Unterschiedes zwischen dem immanenten Dogma und dem transcendenten oder mythischen. Dies werde ich vorzüglich jezt in der Einleitung hinzuzufügen suchen. Komme ich nun auf etwas bedeutendes nicht, was zu bessern wäre so werfe ich die Schuld auf Sie.“<sup>37</sup>

Über den endgültigen Entschluß, eine Glaubenslehre zu schreiben und zum Druck zu befördern, läßt sich drei Briefen Schleiermachers – an Joachim Christian Gaß vom 28.12.1818<sup>38</sup>, an Ludwig Gottfried Blanc vom 9.1.1819<sup>39</sup> und an August Twesten vom 14.3.1819<sup>40</sup> – folgendes entnehmen: Als Schleiermacher im Sommersemester 1818 die Einleitung zur Glaubenslehre las – er hatte die Dogmatik in zwei Halbjahre geteilt, um die Einleitung, die doch einen großen Teil seiner philosophischen Theologie enthielt, ausführlicher als sonst zu behandeln – dachte er noch an keine Veröffentlichung.<sup>41</sup> „Kurz vor meinem Geburtstag . . . fiel es mir recht

<sup>35</sup> Briefe 4, 224.

<sup>36</sup> A. a. O. 4, 231.

<sup>37</sup> A. a. O. 4, 232f. Schleiermachers Dogmatikheft ist leider nicht erhalten.

<sup>38</sup> Briefwechsel mit Gaß 159f.

<sup>39</sup> Briefe 4, 244.

<sup>40</sup> Briefe ed. Meisner 2, 295f.

<sup>41</sup> Briefwechsel mit Gaß 149. 159. Immerhin schrieb Schleiermacher am 12.8.1818 an A. Twesten: „Ueberhaupt muthen Sie mir nur nicht zu, noch mehr Kleines zu schreiben; ich muß jetzt machen, daß ich an etwas Großes komme.“ (Bei Heinrici: Twesten 335).

schwer aufs Herz, daß, wenn ich ihn recht vergnügt und ohne geheime Pein begehren wolle, er mich in einem tüchtigen Werk finden müsse, und aufgeregt durch die vorigen Beschäftigungen und mancherlei Ereignisse gab ich mich daran, meine Dogmatik zu schreiben, die ich eben lese.“<sup>42</sup>

Zumindest bis zum 9.1.1819 ging die Arbeit leicht von der Hand: „Der Einfall kam mir in einer recht guten Stunde, und ich konnte ihm nicht widerstehen; auch fühle ich mich seitdem ganz besonders frisch und tüchtig und bin mit dem gefertigten ziemlich zufrieden.“<sup>43</sup> Anfangs trat die Mühsal des Um-die-Wahrheit-Ringens hinter der Freude an der dogmatischen Arbeit zurück. „So bin ich sowol in mein eignes als in das allgemeine neue Jahr mit frischem Muth und sehr fröhlich eingerückt.“<sup>44</sup> Was Schleiermacher niederschrieb, gefiel ihm „nicht übel: aber es sticht doch gar wunderbarlich gegen alle andern Dogmatiken ab, und ich glaube, die Leute werden sagen, ich hätte etwas Absonderliches machen wollen, worin sie mir doch sehr Unrecht thun werden; denn ich kann nun eben nicht anders.“<sup>45</sup>

Schleiermacher begann die Niederschrift an drei Stellen zugleich, beim Anfang der Einleitung und beim Anfange des ersten Teils sowie dem des zweiten.<sup>46</sup> Er hatte sich überreden lassen, nach der im Reformations Almanach auf das Jahr 1819<sup>47</sup> erschienenen Abhandlung „Ueber den eigenthümlichen Werth und das bindende Ansehen symbolischer Bücher“ für das erste Stück der Theologischen Zeitschrift eine allgemeine Kritik der rationalistischen und supranaturalistischen Streitigkeiten zu verfassen<sup>48</sup>, die er „einzuflicken“ hoffte, wenn er in der Ausarbeitung der Einleitung an diese Stelle käme.<sup>49</sup> Als er Mitte November 1818 mit der Niederschrift begann, war er im

<sup>42</sup> Briefe ed. Meisner 2, 295. Schleiermacher ist am 21.11.1768 geboren. Der Bericht an J. Ch. Gaß setzt folgendermaßen ein: „Du hast mich so getriezt, lieber Freund, daß ich nun wirklich meine Dogmatik schreibe, aber freilich auf eine etwas närrische Art und so, daß noch eine ganze Weile darüber hingehn kann.“ (Briefwechsel mit Gaß 159).

<sup>43</sup> Briefe 4, 244, Fortsetzung unten auf S. XXIV (vor Anm. 51).

<sup>44</sup> Ibid.

<sup>45</sup> Briefwechsel mit Gaß 159f.

<sup>46</sup> Briefe ed. Meisner 2, 295. Briefe 4, 244.

<sup>47</sup> 2. Jg., S. 335–381; Kleine Schriften und Predigten 2, 137–166.

<sup>48</sup> 23.3.1818 an L. G. Blanc (Briefe 4, 233). 12.8.1818 an A. Twesten (bei Heinrici: Twesten 335). 11.5.1818 an J. Ch. Gaß (Briefwechsel mit Gaß 148). „Vorher aber habe ich noch eine auch hierher gehörige Kleinigkeit unter der Feder für den Reformationsalmanach: Ueber den Werth der symbolischen Bücher. Ich mache dazu die ganze Pfingstwoche Ferien, sehr gegen meine Gewohnheit, und wünsche nur, daß mir nicht so viel Störungen dazwischen kommen, um fertig zu werden. Wenn mir beides gelingt, so denke ich, habe ich in der Sache das meinige gethan, bis einmal meine Dogmatik herauskommt.“ (Briefwechsel mit Gaß 148f). Vgl. auch Briefe 4, 235. Die Stelle der oben erwähnten allgemeinen Kritik nahm dann in der Theologischen Zeitschrift Schleiermachers Abhandlung „Ueber die Lehre von der Erwählung“ ein.

<sup>49</sup> Briefe ed. Meisner 2, 295f. Die Kritik ist nicht erhalten, wenn nicht ungeschrieben geblieben.

Kolleg – das Semester hatte am 19. 10. begonnen – im ersten Teil schon sehr vorgerückt, konnte seine Vorlesungen nicht mehr einholen und ließ, als er bald darauf den zweiten Teil anfing, den ersten liegen; mit dem zweiten gleichen Schritt zu halten, muß Schleiermacher mindestens bis zum 9. 1. 1819 gelungen sein.<sup>50</sup>

Schon früh erkannte Schleiermacher es als einen Mißstand, daß die Leitsätze, zumindest die anfangs zu Papier gebrachten, einem flüchtigen Leser mehr versprochen, als sie hielten und enthielten. Am 9. 1. 1819 schrieb er an Ludwig Gottfried Blanc: „Die äußere Form ist ganz die gewöhnliche; und das macht sich wunderlich, daß die Hauptsachen fast immer nicht in den §§ stehen, sondern in den Erläuterungen; ich weiß es aber nicht zu ändern, und tröste mich über den Mißstand damit, daß doch nun die Leute ordentlich lesen müssen, denn der würde bald aufhören, der eine flüchtige Uebersicht nehmen und bloß die §§ lesen wollte.“<sup>51</sup> In dem 2. Sendschreiben an Lücke liest man: „Dann aber auch die Paragraphen so aphoristisch als möglich, und jeder mache irgend etwas rein ab. Nichts kommt mir wunderlicher vor, als wenn in einem solchen Buche der Paragraph selbst schon ziemlich in die Breite geht, dann folgt eine Ausführung, die sich nur noch durch den Druck vom Paragraphen unterscheiden kann, und der folgende Paragraph ist dann überschrieben: Fortsetzung.“<sup>52</sup>

Einen weiteren Mißstand sah Schleiermacher in der Weitläufigkeit seiner Darstellung. In einem Brief an August Twesten vom 20. 8. 1821 ist zu lesen: „Was Sie wahrscheinlich in einige Verwunderung setzen wird ist die große Redseligkeit des Buches. Ich weiß nicht, steckt das Alter dahinter oder die Eile oder auch, daß Lesen und Schreiben zu nahe in einander geflossen sind. Ich kann aber nicht anders als den zweiten Theil in derselben Art auszuarbeiten, und muß mich mit der Hoffnung begnügen, wenn ich

<sup>50</sup> Briefe 4, 244. Eine geringfügige Abweichung findet sich in dem späteren Brief vom 14. 3. 1819. Nach diesem stand Schleiermacher zu Beginn der Niederschrift beim Anfang des zweiten Teils im Lesen (Briefe ed. Meisner 2, 295). Aber auch in dem Brief an J. Ch. Gaß vom 28. 12. 1818 heißt es: „Ich fing also an, im ersten Theil nachzuarbeiten und zugleich an die Einleitung Hand anzulegen. Als ich aber den zweiten Theil anfing, war ich im ersten bedeutend zurück, ließ ihn liegen und machte mich an den zweiten. Vom zweiten habe ich nun die erste Hälfte von der Sünde ausgelesen und habe auch im Schreiben nur so viel zurück, daß ich in dieser Ferienwoche nachkomme. Vom ersten Theil ist aber nur die Lehre von der Schöpfung ausgearbeitet und von der Einleitung nur die Einleitung“ (Briefwechsel mit Gaß 159).

<sup>51</sup> Briefe 4, 244, im Anschluß an das oben auf S. XXIII (vor Anm. 43) beigebrachte Zitat; Fortsetzung oben auf S. XVII. Ein Buch, das sich einer flüchtigen Lektüre widersetzt, konnte keinen ungeteilten Beifall finden. So scheint es schon einem A. H. Niemeyer beschwerlich gewesen zu sein, daß man, wie Schleiermacher am 13. 8. 1822 an L. G. Blanc schrieb, Schleiermachers Bücher „weder durchblättern, noch auch mit rechter Leichtigkeit charakteristische Stellen auffinden kann, die alles übrige entbehrlich machen“ (Briefe 4, 298). Vgl. Brief J. Ch. Gaß vom 1. 4. 1823 (Briefwechsel mit Gaß 199).

<sup>52</sup> S. 510f; ed. Mulert 52.

eine zweite Auflage erlebe, alsdann hier manches wegzuschneiden und dafür manche comparative Ausführung hinzuzufügen, wozu ich in der Zwischenzeit nach Vermögen sammeln will.“<sup>53</sup> Am 17. 8. 1822 schrieb Schleiermacher an Wilhelm Martin Leberecht de Wette, der 2. Teil sei so dickleibig geworden, daß er fühle, ohne eine übermäßige Geschwätzigkeit hätte das nicht geschehen können.<sup>54</sup> Im 2. Sendschreiben an Lücke äußerte er sein Erschrecken darüber, wie „unvermerkt und wider Willen“ die Glaubenslehre ihm unter den Händen „zu solcher Masse angeschwollen“ sei.<sup>55</sup>

Am 9. 1. 1819 waren von der Einleitung nur einige Paragraphen zu Papier gebracht; vom ersten Teil war nur die Lehre von der Schöpfung nebst den Anhängen von den Engeln und vom Teufel fertig.<sup>56</sup> Das Fertiggestellte schätzte Schleiermacher am 28. 12. 1818 auf 8–10, am 9. 1. 1819 auf 10–12 Bogen.<sup>57</sup> Am 9. 1. 1819 glaubte er, daß er unter 30 Bogen nicht „abkomme“; wenn nichts Bedeutendes dazwischentrete, solle, wie er hoffe, mit Gottes Hilfe das Werk im Jahre 1819 vollbracht werden; dann sei ihm ein großer Stein vom Herzen.<sup>58</sup> Bereits am 31. 12. 1818 hatte Schleiermacher geäußert, daß über der Ausarbeitung der Dogmatik, die zu schreiben er sich endlich überwunden habe, weil er glaube, daß es not tue, das künftige Jahr leicht noch hingehen möchte.<sup>59</sup> In der Folgezeit schien die Arbeitslast nicht gerin-

<sup>53</sup> Bei Heinrici: Twesten 370, im Anschluß auf das unten auf S. XXXVIII Anm. 147 mitgeteilte Zitat.

<sup>54</sup> Briefe 4, 299. Am 7. 9. 1822 schrieb Schleiermacher an A. Twesten über den 2. Band: „Ich seufze so oft ich das Buch ansehe über dessen Dicke. (Bei Heinrici folgen Auslassungspunkte.) Indeß ich vermochte eben nicht es zu hindern.“ (Bei Heinrici: Twesten 377). Obwohl A. Twesten zu bedenken gab, in Schleiermachers Schriften sei mehr die Kürze als die Ausführlichkeit zu bedauern (a. a. O. 380), blieb Schleiermacher dabei, daß in der Glaubenslehre „manches zu weitschweifig“ sei (8. 9. 1825, a. a. O. 383. Anders A. Twesten a. a. O. 385).

<sup>55</sup> S. 509; ed. Mulert 51.

<sup>56</sup> Briefe 4, 244. „die im Sommerhalbjahr gelesene Einleitung habe ich nebenher angefangen, aber es sind nur einige Paragraphen davon geschrieben.“ (Ibid.).

<sup>57</sup> Briefwechsel mit Gaß 160. Briefe 4, 244.

<sup>58</sup> Briefe 4, 244. Am gleichen Tage äußerte er in einem Brief an I. Bekker: „Allein ich kann jetzt wirklich nicht mehr thun, als wozu die Reihe meiner Lesungen mich auffordert. Denn ich bin im Schreiben meiner Dogmatik begriffen und muß sehr dringende Ursache haben, mich davon abzumüßigen“ (Briefwechsel mit Boeckh und Bekker 99). Unter dem 19. 1. 1819 schrieb Schleiermacher an I. Bekker: „Vor der Hand will ich nun noch im Sommer ein neues Kollegium lesen, nämlich Aesthetik; daneben soll meine Dogmatik fertig werden, und weiter will ich nichts thun.“ (A. a. O. 102).

<sup>59</sup> In dem Brief an G. von Brinckmann heißt es: „Eine Dogmatik, die ich mich endlich überwunden habe zu schreiben, weil ich glaube daß es Noth thut, über deren Ausarbeitung aber das künftige Jahr leicht noch hingehen möchte, wird Dir zeigen daß ich seit den Reden über die Religion noch ganz derselbe bin, und in diesen hast Du ja doch auch den Alten wieder erkannt. Dasselbe geistige Verständniß des Christenthums in derselben Eintracht mit der Speculation und eben so von aller Unterwerfung unter den Buchstaben befreit soll hier, aber in der strengsten Schulgerechtigkeit, auftreten.“ (Briefe 4, 241).

ger zu werden; jedenfalls glaubte Schleiermacher am 31.1.1819, mit der Dogmatik dies „ganze Jahr . . . noch reichlich“ zu tun zu haben und an wenig Anderes denken zu können.<sup>60</sup>

Als einen wichtigen Adressaten seiner Dogmatik hatte Schleiermacher Friedrich Heinrich Jacobi angesehen. Am 28.3.1819 schrieb er an Berthold Georg Niebuhr: „Jacobis Tod wird Sie auch bewegt haben, wie er mir immer noch im Gemüthe liegt . . . Mir war der Gedanke gekommen und ziemlich fest geworden, ihm meine Dogmatik, an der ich jetzt schreibe, zuzueignen, dadurch unserm Verhältniß ein kleines Denkmal zu setzen und zugleich nach meinem Vermögen Jacobis eigentliches Verhältniß zum Christenthum ins Licht zu stellen. Ich will nicht wünschen, daß dieser gescheiterte Entwurf ein böses Vorzeichen werde für das Werk selbst.“<sup>61</sup>

Inzwischen hatte sich seiner Arbeit ein Einzelproblem in den Weg gestellt, das Problem der Erwählung, das Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht zu bewältigen gedachte, ohne es vorher gesondert behandelt zu haben. Am 14.3.1819 schrieb er: „Allein ich mußte das dreifache Arbeiten bald aufgeben und mich nur daran halten das Lesen mit dem Schreiben zu begleiten. Auch das habe ich nur fortsetzen können eben bis an die Lehre von der Gnadenwahl, und da nun durch Bretschneider und Schultheß die Sache wieder aufgeregt an sich und in Bezug auf mich und auf die Union, so will ich erst diesen Gegenstand an sich behandeln; und dann wünsche ich gar sehr im Sommer und Herbst meine Dogmatik fertig zu machen.“<sup>62</sup> Wann diese Unterbrechung erfolgte –wahrscheinlich vor Semesterende – läßt sich nicht mehr genau ausmachen. Am 28.3.1819 scheint, falls man eine entsprechende Bemerkung wörtlich nehmen darf, Schleiermacher an der Dogmatik noch geschrieben zu haben.<sup>63</sup>

Am 24.4.1819 aber berichtete Schleiermacher, daß „auch die angefangene Dogmatik ruht“.<sup>64</sup> In einem Brief vom 28.4.1819 an Ludwig Gottfried Blanc heißt es: die Dogmatik „liegt seit einiger Zeit, und ich bin gerade an diesem Artikel stehen geblieben. Ob ich nun das ganze Werk diesen Sommer werde vollenden können, steht dahin.“<sup>65</sup> Die Arbeit an der Ästhetik, die er für das Sommersemester als neues Kolleg angekündigt hatte, ohne dazu etwas vorbereitet zu haben; die Arbeit am Hebräerbrief, den er auch einmal wieder durchgehen mußte; die Arbeit an der Hermeneutik, von der er unglücklicherweise sein Kollegheft verloren hatte; die Arbeit in der Synode, der Akademie der Wissenschaften und der Gesangbuchkommission ließen Schleiermachers schriftstellerische Arbeit nicht von der Stelle

<sup>60</sup> An Alexander zu Dohna (Briefe ed. Meisner 2, 294).

<sup>61</sup> A. a. O. 2, 297.

<sup>62</sup> An A. Twisten (a. a. O. 2, 296).

<sup>63</sup> Vgl. das oben auf dieser Seite aus Briefe ed. Meisner 2, 297 beigebrachte Zitat.

<sup>64</sup> An I. Bekker (Briefe ed. Meisner 2, 298).

<sup>65</sup> Briefe 4, 246. Gemeint ist der Artikel von der Erwählung.

kommen.<sup>66</sup> Am 2.6.1819 gestand Schleiermacher: „Die Dogmatik liegt jetzt auch, und ich arbeite in den wenigen Stunden, die mir bleiben, an einer Abhandlung über die Erwählungslehre, welche unser neues Journal mit eröffnen soll.“<sup>67</sup>

Erst am 30.9.1819 konnte Schleiermacher berichten, daß die Abhandlung „Ueber die Lehre von der Erwählung“ gedruckt sei.<sup>68</sup> Mit dieser Abhandlung, welche, wie er sich ausgedrückt hatte, „eine Art von Vorläufer für meine Dogmatik sein kann“<sup>69</sup>, war eine wichtige Vorarbeit getan. Nach Schleiermachers Auffassung gereichten „tiefsinnige und geschichtlich gründliche Behandlungen einzelner Lehrstücke weit mehr zur Förderung der Wissenschaft“<sup>70</sup> als immer neue allgemeine Lehrbücher des christlichen Glaubens. Als weitere dogmengeschichtliche Untersuchung schrieb Schleiermacher die Abhandlung „Ueber den Gegensatz zwischen der Sabellianischen und der Athanasianischen Vorstellung von der Trinität“.<sup>71</sup>

Um das ihm überkommene dogmatische Erbe recht zur Geltung zu bringen, trug Schleiermacher eine dogmengeschichtliche Zitatensammlung zusammen. Am 14.3.1819 schrieb er an August Twisten: „Sonst habe ich wirklich nicht viel gemacht und alle Hände voll zu thun gehabt, um die nothdürftigen Citate zur Dogmatik, so weit ich sie geschrieben, einzusammeln. Was aber die Reinhardsche, die ich sonst nie gebraucht, für ein schlechtes Buch ist, das hat mich überrascht.“<sup>72</sup> Die zahlreichen in die Glaubenslehre aus den lutherischen wie den reformierten Bekenntnisschriften aufgenommenen Zitate zeigen, wie gründlich Schleiermacher sich mit seinem theologischen Erbe befaßt hat. Auch die lutherische Orthodoxie hat er selbst studiert und nicht etwa nur aus der Sekundärliteratur kennengelernt. Unter dem 11.5.1811 heißt es in einem Brief: „Zur Dogmatik verglich ich, als ich sie das erstemal gründlich las, den Quenstedt, jetzt den

<sup>66</sup> A. a. O. 4, 246f. Briefe ed. Meisner 2, 296. 298. Briefwechsel mit Gaß 173. „von 6 bis 9 Uhr lesen, von 9 bis 3 Uhr in der Synode, dann gehen noch Akademie, Gesangbuchskommission und Seminarium ihren Gang“ (2.6.1819; Briefwechsel mit Gaß 174).

<sup>67</sup> Briefwechsel mit Gaß 173. Unter dem 26.6.1819 erfährt man in einem Brief an I. Bekker: „ich werde unvorbereitet zu einem neuen Kolleg kommen, das ich im Winter lesen will, und werde es dann schwerer haben, zugleich bis Ostern meine Dogmatik zu vollenden.“ (Briefwechsel mit Boeckh und Bekker 113). Am 6.8.1819 saß Schleiermacher noch am Ende der Abhandlung über die Erwählung (Briefwechsel mit Gaß 176). Am 7.8.1819 konnte er zwar L. G. Blanc zum Wachsen dessen Buches, aber nicht sich selbst zu den Fortschritten seiner eigenen Dogmatik gratulieren, sondern nur den Wunsch anschließen: „ich wollte ich säße auch erst wieder an meiner Dogmatik.“ (Briefe 4, 261).

<sup>68</sup> An A. Twisten (Briefe ed. Meisner 2, 308). Die Abhandlung erschien in der Theologischen Zeitschrift 1 (1819), 1–119 = SW I, Bd 2, 393–484.

<sup>69</sup> 28.4.1819 an L. G. Blanc (Briefe 4, 246).

<sup>70</sup> Unten S. 3, 14ff.

<sup>71</sup> Vgl. das oben auf S. XIX aus Briefe 4, 298 beigebrachte Zitat.

<sup>72</sup> Bei Heinrici: Twisten 342. Nähere Angaben zu F. V. Reinhardts Dogmatik in unserem Literaturverzeichnis.

Gerhard“.<sup>73</sup> Am 29.12.1816 schrieb er an Joachim Christian Gaß, schon lange darauf auszugehen, „nur einige oberflächliche patristische und scholastische Studien zu machen, um mir einige recht tüchtige Belegstellen für meine Dogmatik zusammenzusuchen, und komme immer noch nicht dazu. Du würdest mich sehr verbinden, wenn Du mir etwas genauer schriebsst, wie Du in dieser Sache zu Werke gegangen bist, und an welche Du Dich vorzüglich gehalten hast.“<sup>74</sup> Mit den Kirchenvätern verrät die Glaubenslehre große Vertrautheit. Schon im Frühjahr 1807 hatte Schleiermacher aus Halle an August Boeckh geschrieben, er habe „etwas in den Kirchenvätern gewühlt“.<sup>75</sup> Weniger weit scheinen – von einem Studium Anselms von Canterbury einmal abgesehen – die eigentlich scholastischen Studien Schleiermachers gediehen zu sein. So hat er Thomas von Aquin schwerlich selbst gelesen.<sup>76</sup>

Eine Verzögerung erfuhr die Ausarbeitung der Glaubenslehre durch das rauhe politische Klima im Winter 1819/20. Nicht in Erfüllung gehen sollte Schleiermachers am 30.9.1819 gegenüber August Twesten geäußerter Wunsch: „Gott gebe, daß der Winter nicht zu stürmisch wird, damit ich die Dogmatik und leider auch die Kritik über die Aristotelischen Ethiken vollenden kann.“<sup>77</sup> Durch die Entlassung seines Kollegen Wilhelm Martin Leberecht de Wette, der am 31.3.1819 der Mutter des hingerichteten Studenten Karl Ludwig Sand einen seelsorgerlichen, also nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Brief geschrieben hatte, fühlte Schleiermacher sich in seiner Universitätstätigkeit „wie auf Einer Seite gelähmt.“<sup>78</sup> Am 17.1.1820 schrieb er an Ludwig Gottfried Blanc: „Ich nödle nun schon die ganze Zeit über den acht Predigten vom christlichen Hausstande, die ich doch im Wesentlichen geschrieben vor mir habe, und bin doch noch nicht halb fertig, und meine Dogmatik liegt ganz brach . . . Seine jetzige Muße beneide ich De Wetten manchmal, denn ich sehe gar nicht ein, wenn es in diesem Strudel fortgeht, wie meine Dogmatik und Ethik fertig werden sollen, und wer weiß, ob ich nicht noch auf ähnliche Weise zu demselben Gut gelange.“<sup>79</sup> Er beklagte sich, daß er „jezt zu gar keiner ordentlichen Arbeit kommen kann, sondern alles Angefangene liegen bleiben muß und

<sup>73</sup> Briefwechsel mit Gaß 94.

<sup>74</sup> A. a. O. 128; vgl. auch a. a. O. XXXVf.

<sup>75</sup> Briefwechsel mit Boeckh und Bekker 4. „Für Citate aus älteren, besonders patristischen Schriften habe ich mir das Gesetz gemacht, bei Formeln, die nicht streng symbolisch sind, denn für diese genügt die Anführung der Bekenntnisschriften, auf die meines Wissens älteste Quelle zurückzugehen, wo sie in der Gestalt vorkommen, welche ich empfehle.“ (Sendschreiben 512; ed. Mulert 53). Vgl. Briefwechsel mit Gaß 149.

<sup>76</sup> Vgl. unten zu S. 179, 24 und in CG<sup>2</sup> § 55, 2 I, 326 Anm.

<sup>77</sup> Briefe ed. Meisner 2, 308. Vgl. die guten Wünsche A. Twesten vom 1.11.1819 (bei Heinrici: Twesten 356. 359).

<sup>78</sup> Brief an E. M. Arndt vom 6.12.1819 (Briefe 2, 368; Briefe ed. Meisner 2, 310).

<sup>79</sup> Briefe ed. Meisner 2, 311f.

kaum irgend eine Kleinigkeit jährlich vom Stapel läuft“.<sup>80</sup> An persönlichen Opfern wollte Schleiermacher, der seine Ferien gern zu weiten Reisen nutzte, es nicht fehlen lassen. Unter dem 6.5.1820 lesen wir: „Gewinne ich nun zwischen allen Decanatsgeschäften und kirchlichen Conferenzen hindurch etwas Zeit, so gebe ich an die Dogmatik; ich bin auch fest entschlossen, um sie doch etwas zu fördern, in den nächsten Ferien nur eine ganz kurze Reise zu machen.“<sup>81</sup>

Angesichts der Mitteilung, daß Schleiermacher im November 1818 mit dem Schreiben der Glaubenslehre begonnen hat, überrascht eine Notiz, die sich zum 22.8.1820 in seinem Tagebuch<sup>82</sup> findet: „Angefangen an der Dogmatik zu schreiben.“<sup>83</sup> Hierfür bieten sich zwei Erklärungen an. Möglicherweise begann Schleiermacher am 22.8.1820 den bereits geschriebenen Text umzuarbeiten. Nach einem auf den 31.7.1821 zu datierenden Brief schrieb er „alles“ wieder um, was er schon für fertig gehalten hatte.<sup>84</sup> Diese Mitteilung bezieht sich nicht nur auf den 2. Teil: „und ich muß auch im zweiten Theil wieder mehr umschreiben als ich dachte.“<sup>85</sup> Es ist aber auch möglich, daß das „angefangen“ auf eine monatelange Pause deutet, während der die Arbeit an der Dogmatik ruhte; es bedeutete dann so viel wie „wieder angefangen“. In der Tat finden sich zwischen dem Frühjahr 1819 und dem 22.8.1820 keine Hinweise darauf, daß Schleiermacher irgend etwas an der Dogmatik geschrieben hat. Allerdings schließt dieses lange Pausieren auch nicht aus, daß Schleiermacher mit dem Niederschreiben der jetzigen Fassung erst am 22.8.1820 begann.

Über die weitere Arbeit an der Dogmatik finden sich unter den kurzen Tagebuch-Eintragungen nur spärlich Notizen.<sup>86</sup> Persönliche Sorgen<sup>87</sup> und

<sup>80</sup> Frühjahr 1820 an Ch. A. Brandis (Briefe 4, 263).

<sup>81</sup> An A. Twesten (Briefe ed. Meisner 2, 319).

<sup>82</sup> Hier wie auch im folgenden schöpfe ich, wo ich nicht ausdrücklich andere Quellen anführe, aus Schleiermachers unveröffentlichten, im Zentralen Akademie-Archiv der Akademie der Wissenschaften der DDR befindlichen Tagebüchern: Geschäfts- und Erinnerungs-Buch für alle Stände. Berlin 1820 (Signatur 441); Tägliches Taschenbuch für alle Stände auf das Jahr 1821 (Signatur 442); Taschenbuch für das Geschäftsleben auf das Jahr 1822 und 1824 (Signatur 443). Tagebücher von 1812–1819 liegen in der Akademie der Wissenschaften der DDR nicht vor.

<sup>83</sup> Diese Notiz findet sich in folgendem biographischen Kontext: „Egerbrunnen angefangen. Katechisation. Angefangen an der Dogmatik zu schreiben. Mittag Pischon hier Gegen Abend Haus Communion“.

<sup>84</sup> An J. Ch. Gaß (Briefe 4, 273).

<sup>85</sup> Sommer 1821 an L. G. Blanc (a. a. O. 4, 274).

<sup>86</sup> Zum 1.9.1820 heißt es: „Nachmittags Dogmatik“, zum 14.11.: „Dogmatik.“ Am 30.9.1820(?) schrieb Schleiermacher: „ich habe möglichst fleißig an meiner Dogmatik gearbeitet.“ (Briefe an die Grafen zu Dohna 77).

<sup>87</sup> Am 23.10.1820 notierte Schleiermacher: „Sehr angegriffener Zustand.“, am 10.11.: „Sehr angegriffener Gesundheitszustand.“, am 30.10.: „Jette wird krank“.

die Überlastung mit anderen dringenden Geschäften<sup>88</sup> beeinträchtigten einen zügigen Fortgang der Ausarbeitung.

Erst zum Ende des Jahres, am 27. 12. 1820, gab Schleiermacher den größten Teil der Einleitung der Dogmatik in den Druck zu Georg Andreas Reimer. Am 31. 12. 1820 konnte Schleiermacher an Ludwig Gottfried Blanc schreiben: „in der ersten Woche des neuen Jahres bekomme ich den ersten Probedruck.“<sup>89</sup> Er legte offenbar wenig Wert auf eine einheitliche Endredaktion und ließ die Drucker beginnen, ehe er sein Werk fertig geschrieben hatte; das Verfahren Blancs, erst nach Fertigstellung des Ganzen mit dem Druck anzufangen, hatte er für unzumutbar gehalten.<sup>90</sup> Am 27. 2. 1821 berichtete er: „Nun kommt seit Neujahr noch der Druck meiner Dogmatik hinzu, bei der mir der Sezer jetzt auf eine unangenehme Art auf die Hacken kommt.“<sup>91</sup>

Wie schon im Wintersemester 1818/19 befruchteten auch im Wintersemester 1820/21 und im Sommersemester 1821 die Arbeit an dem Dogmatikkolleg und die an dem Dogmatikbuch sich gegenseitig.<sup>92</sup> Am 5. 4. 1821 wurde laut Tagebuch der 1. Teil der Dogmatik fertig. Die Vorrede ist auf Sonnabend vor Trinitatis des Jahres 1821, d. h. auf den 16. 6. 1821, datiert.<sup>93</sup> Nach einer Tagebuchnotiz kamen am 27. 6. 1821 die ersten Exemplare der Dogmatik an. Schleiermacher konnte damit beginnen, seinen Freunden diesen Teil seines Werkes zukommen zu lassen.<sup>94</sup> Ein wenig voreilig wurden

<sup>88</sup> Zum 11. 11. 1820 lesen wir: „Vormittags die Wernersche Grabrede fertig geschrieben. Akademisches gearbeitet und etwas Dogmatik. Vorbereitung.“ (Vorbereitung bedeutet Erarbeitung der Predigt für den folgenden Sonntag).

<sup>89</sup> Briefe 4, 268.

<sup>90</sup> 28. 4. 1819 an L. G. Blanc (a. a. O. 4, 247).

<sup>91</sup> An Ch. A. Brandis (a. a. O. 4, 306 Anm.).

<sup>92</sup> Von der literarischen Arbeit könnten Notizen zeugen wie „Einiges an Dogmatik gearbeitet.“ (24. 2. 1821), „An der Dogmatik gearbeitet.“ (28. 3. 1821), „Dogmatik gearbeitet.“ (29. 3. 1821; 2. 6. 1821), „Dogmatik.“ (4. 4. 1821). Am 11. 3. 1821 schrieb Schleiermacher seinem Schüler J. W. Rautenberg: „Endlich bin ich doch einmal zu einer freilich schon lange angeregten Arbeit gekommen; meine Dogmatik nämlich wird nun endlich wirklich gedruckt, und ist wol schon beinahe zur Hälfte vorgerückt.“ (Zitiert bei Bauer: Konfirmandenunterricht 22).

<sup>93</sup> Zu der Vorrede ist im Tagebuch von 1821 nichts bemerkt. Zum 16. 6. 1821 heißt es lediglich: „Brunnen und Bad. Nachmittags Besuch: Graf Schwerin. Abends viele Studenten mit Bekker, Pauli und Usteri. Brief von Alexander Dohna.“ Am 17. 6. 1821 hielt Schleiermacher eine Trinitatispredigt über 1 Kor 12, 3–6, die in die Christlichen Festpredigten aufgenommen ist (Festpredigten 1, 418–448; SW II, Bd 2, 249–266).

<sup>94</sup> In einem auf den 31. 7. 1821 zu datierenden Brief an J. Ch. Gaß steht zu lesen: „die ersten Exemplare habe ich an hiesige gegeben“ (Briefe 4, 272). Unter dem 7. 7. heißt es im Tagebuch: „an Wolf nach Trebbin mit Dogmatik“, unter dem 21. 7.: „an Lücke und Sack die Dogmatik.“ Am 11. 7. gab Schleiermacher die Dogmatik für F. H. Ch. Schwarz an G. A. Reimer. Als Schleiermachers Bruder Karl nach einem Besuch am 2. 8. 1821 wieder abreiste, ließ Schleiermacher durch ihn die Dogmatik – ohne einen Brief – an J. Ch. Gaß überbringen. Das Exemplar, das Schleiermacher an A. Twesten absandte, begleitete er mit einem auf den 20. 8. 1821 datierten Brief (bei Heinrich: Twesten 369).

in der Vossischen Zeitung vom Dienstag, dem 31. 7. 1821, bereits beide Teile der Dogmatik als soeben erschienen angezeigt.<sup>95</sup>

Auch zu der Arbeit an dem 2. Band finden sich im Tagebuch Notizen.<sup>96</sup> In einem auf den 31. 7. 1821 zu datierenden Brief an Joachim Christian Gaß schrieb Schleiermacher: Am zweiten Band „wird übrigens gedruckt, aber natürlich auch geschrieben, und der Sezer ist mir dicht auf den Hacken.“<sup>97</sup> Er fürchtete, vor Weihnachten schwerlich fertig zu werden; er müsse, um nicht zu weit hinter dieser Zeit zurückzubleiben, alles Reisen aufgeben und in den Ferien das Beste tun.<sup>98</sup> Dagegen meldete die eigene Natur unüberhörbar ihre eigenen Rechte an. „Dabei ist meine Gesundheit nicht recht sonderlich, ich fühle mich beständig angegriffen und schwanke zwischen wüstem Kopf und wirklichem nicht selten heftigem Kopfweh, was rein nervös sein muß. Baden möchte ich sobald nur das Wetter besser ist. Mit dem Ausarbeiten der Dogmatik bleibe ich sehr hinter dem Lesen zurück.“<sup>99</sup> Am 20. 8. 1821 teilte Schleiermacher August Twesten mit: „Der zweite Theil ist noch nicht weit vorgerückt; ich will aber in den Ferien so fleißig sein als irgend möglich sein wird.“<sup>100</sup> Seine Hoffnung war schwach, „den zweiten Theil noch im Laufe dieses Jahres ans Licht zu fördern.“<sup>101</sup>

Am 5. 9. 1821 gab Schleiermacher, wie sich aus einer vielsagenden Tagebuchnotiz ergibt, von der Dogmatik fol 98–101 an Koch zur Zensur ab. Schon am 31. 12. 1820 hatte er an Ludwig Gottfried Blanc geschrieben: „So ist denn der alte Mensch von viel Liebe und Freundlichkeit begleitet in sein drei und funfzigstes Jahr hineingegangen. Hinten wird es immer länger und vorn immer kürzer; aber desto weniger sollten frische Freunde, wie Sie, ihn bange machen wollen, wenn er noch etwas vor sich bringen will. Was wird es denn nun werden mit meiner Dogmatik? Glauben Sie, es werden auch verbrecherische Grundsätze darin gefunden werden? Ich habe keine

<sup>95</sup> Königlich privilegierte Berlinische Zeitung von Staats und gelehrten Sachen. Vgl. Schleiermachers Brief an J. Ch. Gaß vom gleichen Tage: „ich schreibe Dir diese Paar Zeilen nur, um Dich zu behüten, daß Du Dich nicht durch die heutigen Zeitungen täuschen lassesst und etwa glaubst, es seien beide Theile meiner Dogmatik erschienen. Es ist leider nur einer“ (Briefe 4, 272). Am 20. 8. 1821 schrieb Schleiermacher an A. Twesten über seine Dogmatik: „allein ich verlasse mich darauf, daß sie außer unserer Berliner Zeitung noch nicht öffentlich angekündigt ist“ (bei Heinrich: Twesten 369). Der Preis, offenbar für beide Bände, wurde in der Vossischen Zeitung auf 3 Thaler 8 Groschen beziffert. In Ch. F. Böhmers Rezension wurden für beide Bände 4 Rthlr. 16 gr. angegeben (Allgemeine Literatur-Zeitung, 2. Heft, Mai 1823, Sp. 49).

<sup>96</sup> 30. 6. 1821: „Wenig Dogmatik gearbeitet.“ 7. 7.: „Brunnen und etwas Dogmatik.“ 11. 8.: „Etwas Dogmatik.“ 6. 10.: „Etwas Dogmatik und Kirchengeschichte.“ 10., 15. und 27. 10.: „Dogmatik.“ 17. 10.: „wenig Dogmatik.“

<sup>97</sup> Briefe 4, 273.

<sup>98</sup> A. a. O. 4, 273f.

<sup>99</sup> Sommer 1821 an L. G. Blanc (a. a. O. 4, 274).

<sup>100</sup> Bei Heinrich: Twesten 370.

<sup>101</sup> Ibid.

Idee davon, das aber sehe ich, daß, wenn ich ihr noch soll zu Hülfe kommen können im Nothfall, ich keine Ursach habe lange zu zögern, und überdies müßte ich sie doch erst los sein um wieder an die Ethik zu kommen. Es ist nun gewagt, die ersten Bogen sind schon mit dem leider nothwendigen imprimatur zurückgekommen, und in der ersten Woche des neuen Jahres bekomme ich den ersten Probedruck. Auch ein anderer guter Freund schreibt mir vor einigen Tagen, es habe ihm einen Schlag auf's Herz gegeben die Dogmatik angekündigt zu sehen. Er meint, es ständen nun gewiß schon alle meine Feinde mit offnem Rachen und gefletschten Zähnen bereit um das Werk, so wie es erschiene, zu zerreißen. Nun das Zerreißen, denke ich, soll ihnen nicht so ganz leicht gemacht sein, vielmehr glaube ich, sie werden ziemlich lange daran zu kauen haben.<sup>102</sup>

Bei einigen Tagebuchnotizen ist nicht völlig eindeutig, ob sie sich auf die Druckerei oder auf die Zensur beziehen. Zum 11.7.1821 heißt es: „Manuscript Dogmatik abgeliefert fol 88–93.“ Zum 15.9. lesen wir: „Bogen R der Reden und fol 102–103 der Dogmatik abgegeben“, zum 19.9.1821: „Correctur der Dogmatik. Ende der 1. Rede abgegeben.“ Am 20.10.1821 gab Schleiermacher fol 104–109 der Dogmatik in die Druckerei. Am 3.11. folgten fol 110–113, am 29.11. fol 114–117; am 6.12.1821 gelangte fol 118 zur Druckerei.

Aus den beigebrachten Notizen geht hervor, daß an der Dogmatik und der 3. Auflage der Reden (zu denen Schleiermacher „eine Handvoll Anmerkungen“<sup>103</sup> machte) zugleich gedruckt wurde.<sup>104</sup> Indessen gehören die 3. Auflage der Reden und die Dogmatik nicht nur von der Druckgeschichte, sondern, was Schleiermacher mit den Anmerkungen zu den „Reden“ verdeutlichen wollte, auch von ihrem inneren Gehalt her zusammen. Es war ihm besonders lieb, daß die 3. Ausgabe der „Reden“ zusammentraf mit dem Erscheinen der Glaubenslehre.<sup>105</sup> Am 19.2.1822 übersandte er Gustaf von Brinckmann die „Reden“ und schrieb in einem beigefügten Brief: „Ich wollte meine Dogmatik wäre auch fertig: Du hättest dann zusammen was sich gegenseitig ergänzt und könntest mir sagen, wie sich der oft grell genug hervortretende scheinbare Widerspruch, der für die Meisten doch nicht hinreichend gehoben sein wird, und die innerste Einheit, welche nur Wenige, die mich genauer kennen, heraus finden können, gegen einander stellen, und Dir zusammenklingen.“<sup>106</sup>

<sup>102</sup> Briefe 4, 267f.

<sup>103</sup> Auf den 31.7.1821 zu datierender Brief an J. Ch. Gaß (Briefe 4, 273).

<sup>104</sup> Unter dem 3.9.1821 lesen wir: „Den Bogen O der Reden zur Druckerei gegeben . . . Den Bogen G Dogmatik zur Correctur.“, unter dem 8.10.: „Etwas Dogmatik und Reden.“, unter dem 22.10.: „Dogmatik und Reden (Bogen T in die Druckerei gegeben.)“

<sup>105</sup> Reden<sup>3</sup> XVII; ed. Pünjer XV.

<sup>106</sup> Briefe 4, 288.

Der Druck der Dogmatik, der 3. Auflage sowohl der Reden als auch der Monologen sowie der zweiten Auflage der dritten Predigtsammlung<sup>107</sup> zeigt, wie fruchtbar die Zusammenarbeit zwischen Schleiermacher und seinem Verleger Georg Andreas Reimer im Jahre 1821 war. Am 8.11.1821 erhielt Schleiermacher von Reimer einen Dispositionsschein über 1000 Taler und einen kleineren Betrag in bar und konnte so am 9.11. eine stattliche Geldsumme zur Sparkasse schicken.

Am 5.2.1822 schrieb Schleiermacher an Joachim Christian Gaß: „An der Dogmatik aber habe ich gewiß noch bis Ostern zu thun, denn ich kann rechnen, daß ich noch zehn Bogen zu schreiben habe. Ich bin jetzt am Artikel von der Heiligung, und habe also noch die ganze Lehre von der Kirche zurück und was dann folgt. Was Du § 30 vermisest, wird wol dort seine Erledigung finden; aber allerdings ist dies einer von den Punkten, wo die Dogmatik im Voraus den Vereinigungspunkt beider Kirchen bezeichnen muß, denn ein kleines prophetisches Element darf man ihr schon zugestehn, und ich hoffe, daß ich dem zeitigen Katholicismus keinen Vorschub thun werde.“<sup>108</sup> Noch am 19.2.1822 hoffte er, Ostern mit der Dogmatik fertig zu sein.<sup>109</sup> Am 2.5.1822 war die Dogmatik indessen immer noch nicht vollendet; „ich stecke . . . leider noch in der Lehre von den Sacramenten, und ich fürchte daß ich aus Ungeduld nachgerade anfangs etwas zu schludern.“<sup>110</sup> Unter dem 30.5.1822 teilte Schleiermacher Joachim Christian Gaß mit, bedrängt zu sein mit der nun endlich ihrem Ende sich nahenden Dogmatik.<sup>111</sup> Zum 29.6.1822 findet sich endlich die Tagebuchnotiz: „Die Dogmatik beendigt“.

Im Blick auf die Glaubenslehre bat Joachim Christian Gaß am 21.6.1822: „Gewiß schickst Du mir den zweiten Band, sobald er fertig ist.“<sup>112</sup> Am 19.7.1822 legte Schleiermacher (laut Tagebuch) einem Brief an Gaß den 2. Band der Glaubenslehre bei, für den sich Gaß am 16.11.1822 herzlich bedankte.<sup>113</sup> Gaß gestand ein, sich noch nie so glücklich gefühlt zu haben, ein Christ und Geistlicher zu sein, als bei Schleiermachers Darstellung.<sup>114</sup> In Gaß' Brief finden sich die prophetischen Worte: „Das aber soll mir auch Niemand abstreiten, daß mit Deiner Dogmatik eine neue Epoche nicht nur in dieser Disciplin, sondern im ganzen theologischen Studium beginnen

<sup>107</sup> A. a. O. 4, 273, 287. Bei Heinrici: Twesten 370.

<sup>108</sup> Briefe 4, 287.

<sup>109</sup> An G. von Brinckmann (a. a. O. 4, 288).

<sup>110</sup> An L. G. Blanc (a. a. O. 4, 294).

<sup>111</sup> A. a. O. 4, 296.

<sup>112</sup> Briefwechsel mit Gaß 193.

<sup>113</sup> A. a. O. 195. Am 17.8.1822 schrieb Schleiermacher an W. M. L. de Wette: „Reimer wird doch wol dafür gesorgt haben, daß Du gleich den zweiten Theil der Dogmatik bekommen hast.“ (Briefe 4, 299).

<sup>114</sup> 16.11.1822 (Briefwechsel mit Gaß 195).

wird, und wenn dies auch nicht plötzlich und auf einmal, so wird es doch künftig geschehen.“<sup>115</sup> In einem auf den 29. 3. 1823 datierten Dankesbrief August Twestens heißt es: „Da ich nach den Michaelisferien von einer kleinen Amts- und Erholungsreise zurückkam, fand ich Ihren letzten lieben Brief mit dem zweiten Theile Ihrer Dogmatik vor . . . Was das Ganze betrifft, so freue ich mich der Vollendung dieses Werkes, von dem ich gewiß erwarte, daß es zwar nicht schnell (denn es ist unserer Zeit, der ein Bretschneider gefallen kann, eine etwas schwere Speise), aber um so sicherer eine neue Periode in der Geschichte unserer Theologie beginnen wird.“<sup>116</sup>

#### Tabellarische Zusammenfassung

WS 1804/05	1. Dogmatikkolleg Schleiermachers
Herbst 1812	Niederschrift von Paragraphen als Vorarbeit zu einem dogmatischen Kompendium
November 1818	Beginn des Schreibens an der Dogmatik
28. 12. 1818	Briefnotiz über die Fertigstellung von 8–10 Bogen
9. 1. 1819	Briefnotiz über die Fertigstellung der ersten 10–12 von etwa 30 geplanten Bogen
Frühjahr 1819	Unterbrechung zugunsten der Abhandlung „Ueber die Lehre von der Erwählung“
22. 8. 1820	Tagebuchnotiz „Anfangen an der Dogmatik zu schreiben“
27. 12. 1820	Tagebuchnotiz „Den größten Theil der Einleitung der Dogmatik in den Druck zu Reimer“
Anfang Januar 1821	Erster Probedruck
5. 4. 1821	Tagebuchnotiz „Der erste Theil der Dogmatik wird fertig“
16. 6. 1821	Abfassung der Vorrede
27. 6. 1821	Tagebuchnotiz „Die ersten Exemplare der Dogmatik kommen an“
Juli, August 1821	Versand von Exemplaren
31. 7. 1821	Anzeige in der Vossischen Zeitung, auch des 2. Bandes, an dem schon gedruckt, aber zugleich noch geschrieben wurde
11. 7. 1821	Tagebuchnotiz „Manuscript Dogmatik abgeliefert fol 88–93“

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> Bei Heinrici: Twesten 378f.

3. 9. 1821	Tagebuchnotiz „Den Bogen G Dogmatik zur Correctur“
5. 9. 1821	Tagebuchnotiz „Von Dogmatik fol 98–101 an Koch zur Censur abgegeben“
15. 9. 1821	Tagebuchnotiz „fol 102–103 der Dogmatik abgegeben“
20. 10. 1821	Tagebuchnotiz „Dogmatik fol 104–109 in die Druckerei gegeben“
3. 11. 1821	Tagebuchnotiz „Dogmatik fol 110–113 in die Druckerei“
29. 11. 1821	Tagebuchnotiz „Zur Druckerei Dogmatik fol 114–117“
6. 12. 1821	Tagebuchnotiz „fol 118 Dogmatik zur Druckerei“
5. 2. 1822	Arbeit am Artikel von der Heiligung
2. 5. 1822	Arbeit an der Lehre von den Sakramenten
29. 6. 1822	Tagebuchnotiz „Die Dogmatik beendet“

### 3. Die Aufnahme der Glaubenslehre

Die Aufnahme, die die 1. Auflage der Glaubenslehre bei Schleiermachers Zeitgenossen gefunden hat, wird hier nicht zum ersten Mal dargestellt. 1836 legte Friedrich Wilhelm Gess eine für „Geistliche, Theologiestudierende und alle Leser der schleiermacher'schen Predigten“ bestimmte „Deutliche und gedrängte Uebersicht“ über die Erstauflage der Glaubenslehre vor.<sup>117</sup> In der Vorrede gab er der Hoffnung Ausdruck, in einer 2. Auflage mit der Darstellung auch eine „Kritik des Systems“ zu verbinden.<sup>118</sup>

In der 2. Auflage<sup>119</sup> wurden die Auszüge aus Schleiermachers Glaubenslehre nach deren 2. Auflage bearbeitet.<sup>120</sup> Einen großen Teil der in seiner Übersicht enthaltenen 561 Sätze konfrontiert Friedrich Wilhelm Gess<sup>121</sup> –

<sup>117</sup> (ohne Verfasserangabe:) Deutliche und gedrängte Uebersicht über die schleiermacher'sche Glaubenslehre, Reutlingen 1836.

<sup>118</sup> S. V.

<sup>119</sup> Deutliche und möglichst vollständige Uebersicht, Reutlingen 1837. XIX, 352 S.

<sup>120</sup> Dabei hielt F. W. Gess es immerhin für zweckmäßig, „hie und da einzelne Sätze beizubehalten, die in der zweiten Auflage der schleiermacher'schen Glaubenslehre entweder nicht mehr stehen oder nur leicht angedeutet sind. Denn die erste Auflage ist gewöhnlich genauer und bestimmter und auch verständlicher, und da Schleiermacher aus derselben so vieles weggelassen hat und doch auf das Bestimmteste erklärt, daß er seine Ansicht nicht geändert habe, so scheint es seine Absicht gewesen zu seyn, daß die erste noch neben der zweiten benützt werde.“ (S. VII).

<sup>121</sup> In seiner 3. Abteilung.

die eigene Kritik zurückstellend<sup>122</sup> – mit der Kritik, die verschiedene theologische und philosophische Richtungen an der Glaubenslehre geübt haben. Er berichtet, welche Beurteilung die Glaubenslehre nach ihren eigenen Prinzipien<sup>123</sup>, aus dem Standpunkt des Supranaturalismus<sup>124</sup>, des Rationalismus<sup>125</sup>, der Friesschen<sup>126</sup> und schließlich der Hegelschen Philosophie gefunden hat.<sup>127</sup> Sein Buch erreicht einen beträchtlichen Umfang, weil er auch Kritiker vorstellt, die nur beiläufig zu Schleiermachers Glaubenslehre Stellung genommen bzw. die sich bereits mit der zweiten Auflage befaßt haben, und weil er in den der supranaturalistischen Kritik gewidmeten Abschnitt auch seine eigene ausgiebige Kritik einbringt.

1842 beschrieb Wilhelm Herrmann im Rahmen seiner „Geschichte der protestantischen Dogmatik von Melancthon bis Schleiermacher“ die historische Kritik der Glaubenslehre, wobei ebenfalls beiläufig geäußerte bzw. der 2. Auflage geltende Kritik mit einbezogen wurde.<sup>128</sup> Herrmann will nur auf die bedeutenderen Einwürfe gegen Schleiermachers System Rücksicht nehmen, dabei aber die verschiedenen Seiten auseinanderhalten, von denen aus das System angegriffen wurde.<sup>129</sup> Um die Schleiermacher-Kritik nicht unwidersprochen stehen zu lassen, bringt er in den Fußnoten Zitate aus Schleiermachers Sendschreiben an Lücke und bemüht August Twisten, Immanuel Nitzsch, Eduard Elwert, Heinrich Schmid wie Alexander Schweizer als Zeugen der Verteidigung. Wilhelm Herrmann will es scheinen, als seien die Akten über das, wie er sich ausdrückt, großartige dogmatische System Schleiermachers noch nicht geschlossen.<sup>130</sup>

In seiner 1905 aus dem Nachlasse herausgegebenen *Theologie des 19. Jahrhunderts* schilderte sodann Gustav Frank die Be- und Verurteilung Schleiermachers.<sup>131</sup> Frank spricht von „Verurteilung“, enthält, was Hermann Mulert<sup>132</sup> auffiel, seinen Lesern die drastischen Äußerungen nicht vor und beschönigt nichts, wo es an den Rezensionen nichts zu beschönigen gibt. Allerdings bechränkt sich Frank noch weniger als Wilhelm Herrmann auf die der Erstauflage der Glaubenslehre gewidmete Literatur.

<sup>122</sup> S. VIII.

<sup>123</sup> S. 177–191.

<sup>124</sup> S. 191–282.

<sup>125</sup> S. 282–300.

<sup>126</sup> S. 300–326.

<sup>127</sup> S. 326–349.

<sup>128</sup> S. 278–306. Davor, auf S. 213–278, wird ausführlich über die Glaubenslehre referiert. Auf S. 306–311 schließt sich an ein Anhang „Die Fortbildung und Umgestaltung der Lehre Schleiermacher’s.“

<sup>129</sup> S. 278 Anm. 1.

<sup>130</sup> S. 278.

<sup>131</sup> S. 236–245.

<sup>132</sup> Nachlese 246 (vgl. S. XXXVII Anm. 138).

Der erste Schleiermacher-Forscher, der sich weitgehend auf die zur Erstauflage der Glaubenslehre erschienene Sekundärliteratur beschränkte, war Hermann Mulert. In seinem 1908 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche erschienenen Artikel „Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers“<sup>133</sup> nennt er anmerkungsweise<sup>134</sup> auch die wichtigsten der Titel, die „sich nicht ausdrücklich, jedoch eingehend oder in bemerkenswerter Weise mit Schleiermachers Glaubenslehre“ beschäftigen.<sup>135</sup> Mulert ordnet die an Schleiermacher geübte Kritik sachlich an. Er will zuerst die Einwendungen gegen Schleiermachers Lehre darstellen, „die gleichmäßig von Theologen aus sehr verschiedenen Lagern erhoben wurden, zuletzt die besondere Haltung, die die einzelnen wissenschaftlichen Schulen und Gruppen innerhalb der damaligen Theologie seinem Werke gegenüber einnahmen.“<sup>136</sup> Er kommt zu dem Schluß: „bei aller Anerkennung für die Bedeutung des Buchs und seines Verfassers hat die Ablehnung überwogen. Oder vielmehr: sie ist stärker zu Worte gekommen.“<sup>137</sup>

Eine Nachlese zu seinem Artikel lieferte Hermann Mulert – z. T. den Hinweisen von Ernst Günther und Heinrich Scholz folgend – 1909 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche.<sup>138</sup> Nicht erwähnt werden bei Mulert die 1823 in den (Wiener) Jahrbüchern der Literatur veröffentlichte Besprechung Wilhelm von Schütz’, die im „Journal für Prediger“ 67 (1825) erschienene Kritik Karl Gottlieb Bretschneiders und die 1831 posthum herausgegebene Zusammenstellung Friderich Gottlieb von Süskinds.<sup>139</sup>

Auf das Fehlen der ersteren in Mulerts Aufstellung hat bereits Heinrich Scholz in seinem 1911 in der Zeitschrift für Theologie und Kirche veröffentlichten Artikel „Analekta zu Schleiermacher“<sup>140</sup> aufmerksam gemacht.<sup>141</sup> Scholz meint, es gäbe, „außer Schleiermachers eigenen Schriften, kaum einen besseren Kommentar zu seiner Theologie, als die Stimmen der Zeitgenossen, die, bei aller Sprödigkeit und Urteilsenge, doch Eines hatten, was wir heute so nicht besitzen und auch nicht wieder erwerben können: die Einheit des intellektuellen Klimas, in dem seine Gedanken gewachsen sind, und die auch geringere Köpfe befähigte, ihnen Beziehungen abzufühlen, die wir heute kaum mehr empfinden, weil unsere Begriffswelt ganz anders geworden ist.“<sup>142</sup>

<sup>133</sup> ZThK 18 (1908), 107–139.

<sup>134</sup> S. 110f.

<sup>135</sup> S. 110.

<sup>136</sup> S. 109.

<sup>137</sup> S. 133.

<sup>138</sup> Nachlese zu dem Artikel: Die Aufnahme der Glaubenslehre Schleiermachers, in: ZThK 19 (1909), 243–246.

<sup>139</sup> S. unten auf S. XLVIII f. LIV.

<sup>140</sup> ZThK 21 (1911), 293–314.

<sup>141</sup> S. 294–296 wird W. von Schütz’ Rezension durch H. Scholz besprochen.

<sup>142</sup> A. a. O. 293.

Freilich spricht aus den meisten Rezensionen eher ein ungenügendes Schleiermacher-Verständnis. Joachim Christian Gaß sollte Recht behalten mit dem zweiten Teil seiner am 16. 11. 1822 seinem Freunde Schleiermacher gestellten Prognose: „Auf viele Recensionen Deines Buchs bin ich nicht gefaßt, und auf gesunde Urtheile darüber noch weniger.“<sup>143</sup> Schleiermacher, der sich von seinen Kritikern einiges versprochen hatte, sah sich von denselben enttäuscht.<sup>144</sup> Am 11. 4. 1828 schrieb er an Karl Heinrich Sack: „Denn was hilft alles Schreiben wenn Niemand lesen kann?“<sup>145</sup> Schleiermachers Mißfallen war so groß, daß er es auch öffentlich bekundete: „Gar viele Einwendungen . . . beruhen lediglich darauf, daß Sätze als die meinigen aufgestellt werden, die ich nirgend ausgesprochen habe, und zu denen ich mich niemals bekennen könnte, ja auch wohl solche, von denen ich das gerade Gegentheil gesagt.“<sup>146</sup> In den meisten Rezensionen blieben anregende Fragen, wie sie ein Friedrich Lücke oder ein August Twesten brieflich gestellt hatten, selten.<sup>147</sup>

Aus den ausschließlich der Glaubenslehre gewidmeten Kritiken sollen im folgenden – freilich nur in Auswahl – mehrere charakteristische Stellen angeführt werden. Weitere im Handexemplar von Schleiermacher zitierte und kritisierte Stellen werden in Teilband 3 veröffentlicht. Lediglich ange deutet wird hier, was in Schleiermachers Sendschreiben an Lücke<sup>148</sup> nachzulesen ist.

Ein freundlicher Grundton findet sich in der Schwarzschen und in der Gaßschen Rezension. Die erste ist 1822 bzw. 1823 in den Heidelberger Jahrbüchern der Literatur 15 bzw. 16 auf fast 100 eng bedruckten Seiten erschienen.<sup>149</sup> Friedrich Heinrich Christian Schwarz<sup>150</sup> beförderte den 1. Teil seiner Rezension bereits zum Druck, als ihm der 2. Band der Glaubenslehre noch nicht zugegangen war.<sup>151</sup> Er will die Glaubenslehre an der reformatorischen Theologie messen und sieht demzufolge bei Schleiermacher den evangelischen Geist in vielen Punkten entgegenleuchten.<sup>152</sup> Allerdings be-

<sup>143</sup> Briefwechsel mit Gaß 196. Ähnlich äußerte sich A. Twesten (bei Heinrici: Twesten 372).

<sup>144</sup> Sendschreiben 523; ed. Mulert 61f. Vgl. auch a. a. O. 526; ed. Mulert 63f: „Ein Freund versprach mir schon vor ein Paar Jahren, meine Glaubenslehre von Seiten der Eschatologie anzugreifen, und das wäre gewiß geistvoll und lehrreich geworden; er hat aber nicht Wort gehalten.“

<sup>145</sup> Briefe 4, 388.

<sup>146</sup> Sendschreiben 260; ed. Mulert 10f.

<sup>147</sup> Schon am 20. 8. 1821 hatte Schleiermacher an A. Twesten geschrieben: „Ihre Aeußerungen über meine Arbeiten sind mir immer nicht nur ermunternd, sondern auch lehrreich, und dergleichen kommt gar selten.“ (Bei Heinrici: Twesten 370, Fortsetzung oben auf S. XXIVf. vor Anm. 53). Vgl. unten auf S. LIV–LVI.

<sup>148</sup> Vgl. oben auf S. XIX Anm. 19.

<sup>149</sup> Jg. 15, S. 854–864; 945–980; Jg. 16, S. 209–226; 321–352.

<sup>150</sup> Geboren 1766 in Gießen. 1804 Theologieprofessor in Heidelberg. Gestorben 1837.

<sup>151</sup> Heidelberger Jahrbücher 15, 854. 945.

<sup>152</sup> Zum Beispiel 15, 978f; 16, 218. 324. 333. 346.

hauptet er auch einen Unterschied zwischen den ersten Lehrern unserer Kirche, die aus dem neuen Leben sprachen, und Schleiermacher, der das neue Leben des Christen, das ihm in der Wiedergeburt aufgegangen, angeblich psychologisch zerlege, um hieraus die Dogmen zu entnehmen.<sup>153</sup> Nach Schwarz sagt Karl Daub mit seiner Theorie über das Böse etwas mehr als Schleiermacher.<sup>154</sup> „Wenn das Böse mit dem Gewissen erlischt, wenn es für Gott gar nicht da ist, und im Jenseits, wo das Gewissen aufhört, vorübergeschwunden: so kann es auch hier nur als eine vorüberziehende Wolke gedacht werden, und dieser Gedanke vernichtet mit einem Male den Ernst des Gewissens.“<sup>155</sup> Schwarz verteidigt gegen Schleiermacher die kirchliche Lehre vom Teufel mit der Behauptung, „dass die ewige Liebe nicht anders gedacht werden kann, als ewigen Hass gegen den Hass (gegen ihr Entgegengesetztes) in sich tragend.“<sup>156</sup> Verglichen mit der Besprechung der anderen Teile der Glaubenslehre ist die Besprechung der Schleiermacherschen Gnadenlehre recht knapp geraten, wobei Schwarz eingangs immerhin das wichtige Eingeständnis macht, das von Schleiermacher hier aufgezeigte Subjektive treffe mit all dem zusammen, was die objektive Lehre will.<sup>157</sup>

In seinen Briefen ging Schleiermacher auf die Schwarzsche Rezension nur kurz ein.<sup>158</sup> In ihrem Anfang fand er so viel Zugeständnisse, wie er kaum erwartet hatte, andererseits fühlte er, daß „sich ein bedeutender dissensus ganz leise entwickelt.“<sup>159</sup> Im 2. Sendschreiben an Lücke dankte er Schwarz für die große Arbeit, die er an seine Rezension gewendet habe.<sup>160</sup> Er bewahrte seinem Freunde die Freundschaft und reichte ihm in der 2. Auflage der Glaubenslehre mit Freuden einen Ehrenkranz, mit dem er sich in der 1. Auflage selbst geschmückt hatte: er ehrte ihn als den Verfasser der ersten Glaubenslehre, „welche mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßt sei“.<sup>161</sup>

<sup>153</sup> 16, 215. Besonders konstruiert wirkt diese Unterscheidung, wenn man bei F. H. Ch. Schwarz liest: „Das Anfangswort des Christenthums: μετανοείτε και πιστεύετε εις Ἰησοῦν Χριστόν kann entweder als von Gott ergehender, oder als von dem Menschen vernommener und in dem Herzen wirkender Ruf betrachtet werden. Das letztere thut diese Glaubenslehre, das Erstere thun die Reformatoren.“ (16, 350).

<sup>154</sup> 16, 326.

<sup>155</sup> 16, 327.

<sup>156</sup> 16, 335.

<sup>157</sup> 16, 342.

<sup>158</sup> 28. 12. 1822 an K. H. Sack (Briefe 4, 305f). 7. 1. 1823 an Graf Alexander zu Dohna (Briefe an die Grafen zu Dohna 78). 11. 8. 1823 an F. Bleek (Briefe 4, 316). 20. 12. 1823 an J. Ch. Gaß (a. a. O. 4, 319).

<sup>159</sup> 28. 12. 1822 an K. H. Sack (Briefe 4, 306). Im 2. Sendschreiben an Lücke wies Schleiermacher gegen seinen Rezensenten darauf hin, es sei überhaupt nicht Absicht seiner Einleitung, die christliche Glaubenslehre zu begründen (S. 516; ed. Mulert 56).

<sup>160</sup> Sendschreiben 515f; ed. Mulert 56.

<sup>161</sup> Vgl. unten S. 6, 6ff und CG<sup>2</sup> I, S. V sowie Heidelberger Jahrbücher 15, 855.

Das Verhältnis zwischen der Gaßschen und Schwarzschen Anzeige ist von Schleiermacher dahingehend bestimmt, die erstere sei mehr für andere, die zweite mehr für ihn.<sup>162</sup> Joachim Christian Gaß<sup>163</sup> Bericht ist 1823 im Februar/März-Heft von Ludwig Wachlers und David Schulz' Neuen Theologischen Annalen erschienen.<sup>164</sup> Er will keine Rezension im gewöhnlichen Sinne sein<sup>165</sup> und fand denn auch weder in Schleiermachers Handexemplar noch in den Sendschreiben an Lücke Erwähnung.

Joachim Christian Gaß führt weniger einen Dialog mit Schleiermacher. Vielmehr will er dazu beitragen, „der Schrift nicht blos Leser zu verschaffen, sondern auch Freunde zu gewinnen!“<sup>166</sup> Während andere Rezensionen nicht weit über eine Beurteilung der Einleitung hinauskommen<sup>167</sup>, schreibt Gaß: „wenn es vergönnt wäre, in dem ganzen Werk, in welchem des Neuen und Vortrefflichen so viel ist, irgend ein Einzelnes als das Vortrefflichste herauszuheben, so wäre es diese Darstellung von Christo“.<sup>168</sup> Selbst jede Polemik gegen Schleiermacher vermeidend, will Gaß jedoch eine solche nicht ausschließen. Sein Bericht schließt mit den Worten: „ohne Polemik kann die Dogmatik nicht zu Stande kommen.“<sup>169</sup>

Daß nicht jede Polemik dogmatisch fruchtbar ist, sollten andere Rezensenten als Gaß beweisen.

In seiner 1823 im Maiheft der Allgemeinen Literaturzeitung<sup>170</sup> erschienenen Rezension sagte Christian Friedrich Böhme<sup>171</sup> der Glaubenslehre, wie Schleiermacher sich ausdrückte, „das schlimmste“ nach; Schleiermacher wollte nicht ausschließen, daß ein Auszug aus dieser Rezension vom Polizeiministerium an den zuständigen Minister geschickt sei, um Schleiermachers Staatsgefährlichkeit zu beweisen.<sup>172</sup> Schleiermacher hielt Böhmes

<sup>162</sup> 20. 12. 1823 an J. Ch. Gaß (Briefe 4, 319).

<sup>163</sup> Geboren 1766 in Leopoldshagen bei Anklam. 1811 Theologieprofessor in Breslau. Gestorben 1831.

<sup>164</sup> S. 121–155.

<sup>165</sup> Theologische Annalen (1823), 124.

<sup>166</sup> S. 154.

<sup>167</sup> Schleiermacher machte sich einen Vorwurf daraus, „daß, wie die meisten meiner Kritiker sich vorzüglich mit der Einleitung beschäftigt haben, eine Menge der bedeutendsten Mißverständnisse daraus entstanden sind, daß sie sich die Einleitung zu sehr mit der Dogmatik selbst als eines gedacht haben.“ (Sendschreiben 513; ed. Mulert 54). Vgl. A. Twisten am 29. 10. 1821 an Schleiermacher (bei Heinrich: Twisten 376).

<sup>168</sup> S. 139.

<sup>169</sup> S. 155.

<sup>170</sup> 2. Heft, Sp. 49–54, 57–63, 65–72.

<sup>171</sup> Geboren 1766 in Eisenberg (Thüringen). 1827 Jenenser theologischer Doktor. Vom Herzog von Altenburg zum Konsistorialrat ernannt. 1844 gestorben. Vgl. J. und E. Löbe: Geschichte der Kirchen und Schulen des Herzogthums Sachsen-Altenburg Bd 1, Altenburg 1886, S. 302–304.

<sup>172</sup> 18. 6. 1823 an F. Lücke (Briefe 4, 314).

Ausführungen für „unsachkundige Albernheiten“<sup>173</sup> und bezeichnete sie als sophistisches Gewäsch.<sup>174</sup>

Böhme sieht in der gesamten Glaubenslehre Schleiermachers einen „Versuch, das theologische Publikum zu überreden, die einzig richtige Auslegung des Evangeliums liege in der pantheistischen Ansicht, welcher der Vf. eigentlich zu huldigen scheint.“<sup>175</sup> Schleiermachers Dogmatik entbehre „durchgängig alles moralischen Moments.“<sup>176</sup> Er meint: „Eine stellvertretende Genugthuung aber kann auch nicht da Statt finden, wo auf der einen Seite Sünde nur leere Einbildung, oder, will man lieber, noch nicht recht entwickeltes Selbstbewusstseyn, auf der andern das einzelne Mitglied der Kirche nichts, sondern nur diese alles ist, und ihre Gesammtheit (sie ist auch die Weltgesammtheit, wenn man nur hoch genug steigt im System) mit Christo (dieser verliert zuletzt alle Geschichtlichkeit, obgleich er vorher lange vorzugsweise eine Person hiess) ganz einerley.“<sup>177</sup>

Im Maiheft von Lorenz Okens Isis<sup>178</sup> machte 1832 Karl Christian Friedrich Krause<sup>179</sup> einige „vorläufige Bemerkungen“ zur Glaubenslehre. Seine Auseinandersetzungen beschränken sich auf Schleiermachers Einleitung zur Glaubenslehre; über die übrigen Teile referiert er lediglich in der Weise, daß er – nicht ganz fehlerfrei – Schleiermachers Inhaltsverzeichnis wiederholt. Er bestreitet, daß alle Christen das Erstwesentliche des Christentums „in Lehre und Leben als zuhöchst und zuerst von der Person und zeitlichen Erscheinung Jesu abhängig denken und empfinden müßten, indem diese Behauptung von allem im Christenthume enthaltenen Ewigwesentlichen, ewig Guten, Wahren und Schönen nicht gilt.“<sup>180</sup> Schleiermacher stelle „die Philosophie bloß als ‚Weltweisheit‘ dar, da doch die Philosophie selbst Gotterkenntniß, Gottwissenschaft, ist und seyn soll, ja sogar jederzeit dem Streben nach gewesen ist. Es bleibt noch außerdem zweifelhaft, ob der Verfasser bey Wiederherstellung dieses mit Fug veralteten Namens, auf die kirchliche oder auf die gemeine Bedeutung des Wortes Welt anspielt.“<sup>181</sup> Krause behauptet, „daß die vernunftgemäße Erkenntniß und Würdigung

<sup>173</sup> 2. 1. 1827 an F. Delbrück (a. a. O. 4, 375).

<sup>174</sup> 20. 12. 1823 an J. Ch. Gaß (a. a. O. 4, 318).

<sup>175</sup> Sp. 49. Schleiermacher im 1. Sendschreiben an Lücke: „Wenn das nun einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte doch die Behauptung mit den strengtesten Beweisen versehen seyn“ (S. 276; ed. Mulert 24).

<sup>176</sup> Sp. 57.

<sup>177</sup> Sp. 67f.

<sup>178</sup> Isis 7 (1823), Sp. 436–445.

<sup>179</sup> Geboren 1781 in Eisenberg (Thüringen). Ein wechselhaftes berufliches Leben voller Mißgeschicke. Zahlreiche sonderlich in Spanien beachtete philosophische Veröffentlichungen. Gestorben 1832 in München.

<sup>180</sup> Sp. 442.

<sup>181</sup> Sp. 442f.

des ‚Glaubens‘, das heißt des Lehrbegriffes der christlichen Kirche nur im Innern des Ganzen der Einen Wissenschaft, deren erstwesentlicher Theil Philosophie genannt wird, als selbst ein organischer Theil der Einen Wissenschaft, möglich ist.“<sup>182</sup>

Eine ausführliche <sup>183</sup> „Philosophische Kritik des allgemeinen Theiles der Einleitung“ zur Glaubenslehre, der §§ 1–17, ist 1843 von Hermann Karl von Leonhardi als 2. Band der in Krauses handschriftlichem Nachlaß enthaltenen „absoluten Religionsphilosophie“ herausgegeben. Die Kritik wird 1827 entstanden sein.<sup>184</sup> Es scheint Krause nur ein „einselnes“ und zwar sehr untergeordnetes Moment der Religion und der Frömmigkeit zu sein, wenn Schleiermacher die ganze christliche Lehre aus dem „Abhängigkeitsgefühle“ entstehen lasse; es „ist aber garnicht abzusehen, warum nicht ebensoviele dergleichen einseitige Ableitungen, vonseiten anderer Momente her, möglich seyn sollten, z. B. von dem Triebe nach Seligkeit aus, oder nach Freiheit, oder auch nach Liebe, Beides im christlichen Sinne, oder höher von dem Verlangen des Geistes und Gemüthes nach Gott.“<sup>185</sup> Schleiermachers Leitsätzen zu §§ 8–17 stellt sein Kritiker eigene Sätze gegenüber, die sich in der Regel durch Weitschweifigkeit auszeichnen.<sup>186</sup> Verhältnismäßig knapp ist die § 8 entgegengesetzte These: „Die Religion, oder die Vereinwesenheit des Menschen und der Menschheit mit Gott, ist von Seiten des Menschen und der Menschheit wesentlich Frömmigkeit, das ist Gottinnigkeit und Gottähnlichkeit und Vereinheit mit Gott im Denken, Empfinden (oder Fühlen), Wollen und Handeln, – im ganzen Leben.“<sup>187</sup> Gegen den Satz, der Mensch könne die Welt in sein Selbstbewußtsein aufnehmen<sup>188</sup>, wendet Krause ein: „Die Richtung des Geistes auf sich selbst und auf die Welt führt, als solche, nie zur Religion; sondern der Mensch, der diese endlichen Richtungen hat, muss sie erst aufgeben, er muss erst umkehren von sich und von der Welt, er muss erst von sich selbst und von der Welt, sofern diese endlichen Dinge als an sich und für sich seyend und lebend gedacht, gefühlt und gewollt werden, ablassen.“<sup>189</sup> Der gottinnige Mensch bedürfe nicht der Welt, um Gottes inne zu werden im Gedanken und im Gefühle.<sup>190</sup> Gegen das Anteilhaben des frommen Gefühls an dem

<sup>182</sup> Sp. 445.

<sup>183</sup> 303 eng bedruckte Seiten!

<sup>184</sup> Der in den 1. Band der „absoluten Religionsphilosophie“ aufgenommene Vorbericht K. Ch. F. Krauses ist auf Oktober 1827 datiert. Der Vorrede des Herausgebers zu der 1843 erschienenen Kritik ist zu entnehmen, daß das Werk „bereits vor sechzehn Jahren abgefasst ward“ (Bd 2, S. I).

<sup>185</sup> Religionsphilosophie 2, 19.

<sup>186</sup> Die § 12 entgegengestellte These umfaßt über 1 Druckseite (2, 195 f).

<sup>187</sup> 2, 58.

<sup>188</sup> § 15 Anm. a (unten S. 49, 20 f).

<sup>189</sup> 2, 241.

<sup>190</sup> 2, 243. Nicht ganz konsequent ist, wenn K. Ch. F. Krause einräumt, daß sich Gott in seiner Welt und auch durch seine Welt offenbart (2, 242).

Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen<sup>191</sup> gibt er zu bedenken, daß „selbst der gemeine Volkssprachgebrauch von der Seligkeit den Ausdruck des Angenehmen als unwürdig und unedel zurückweist.“<sup>192</sup> Von der Seligkeit könne „nicht gesagt werden, dass sie freudig sey im Gegensatze gegen die Traurigkeit, oder erhebend im Gegensatze des Niederschlagens; das reine Gottgefühl aber steht mit andern Gefühlen garnicht in Einer Reihe, sowenig als Gott selbst mit den endlichen Wesen in Einer Reihe steht.“<sup>193</sup>

Ebensowenig wie vermutlich auf Krauses Rezension ist Schleiermacher wahrscheinlich auf Wilhelm von Schütz<sup>194</sup> 1823 in dem 4. Quartalheft der (Wiener) Jahrbücher der Literatur<sup>195</sup> erschienene Besprechung aufmerksam geworden.<sup>196</sup> Von einem „Gelegenheitsforscher“ und Nichttheologen, als der Wilhelm von Schütz urteilt, darf man eine eindringliche Analyse und Kritik der Schleiermacherschen Gedanken nicht erwarten.<sup>197</sup>

Wenn Schleiermacher, meint von Schütz, als Gegenstand der Dogmatik „den Zusammenhang der in einer bestimmten christlichen Kirche zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre aufstellt; so entzieht er ihr den durch ein ewig unveränderliches Wesen für alle Ewigkeit offenbarten Inhalt.“<sup>198</sup> Neben dem philosophisch-spekulativen Denken scheint von Schütz ein genuin theologisches Denken nicht zu kennen: „Von verworrenem Denken können wir in Religionssachen uns nur durch zwey Auskünfte befreien: entweder wir entsagen dem Denken überhaupt und widmen uns bloß dem Glauben, oder wir lassen durch Logik und Dialektik uns die Verirrungen in unserem Denken nachweisen . . . Zum Glück ist alles das, was von dem göttlichen Erlöser herrührt, so klar und einfach, daß es keiner wissenschaftlichen Gestaltung bedarf . . . Aber im Wirken seiner Jünger, namentlich der Apostel Paulus und Johannes, entdecken sich Keime philosophischer Spekulation sehr begreiflicher Weise . . . gewöhnlich beginnt Philosophie und Spekulation wirksam einzugreifen in das Gebiet des Glaubens; nicht immer hat sie schädlich gewirkt.“<sup>199</sup> Während Schleiermacher das fromme Gefühl der Abhängigkeit (oder Selbstbewußtsein) und die Gabe zur Philosophie (spekulatives Bewußtsein genannt) getrennt voneinander wirken lasse, möchte echte religio überall wiedervereinigend wirken.<sup>200</sup>

<sup>191</sup> § 11 (unten S. 38, 25–27).

<sup>192</sup> 2, 62.

<sup>193</sup> 2, 251.

<sup>194</sup> Geboren 1776 in Berlin. Übertritt zum Katholizismus. Vielschreiberei. 1847 als Ritterschaftsdirektor der Neumark in Leipzig gestorben.

<sup>195</sup> 24. Jg., S. 84–126.

<sup>196</sup> Vgl. auch Sendschreiben 523; ed. Mulert 61.

<sup>197</sup> So H. Scholz: Analekta 294.

<sup>198</sup> S. 99.

<sup>199</sup> S. 121 f.

<sup>200</sup> S. 124 f.

Johann Friedrich Röhr<sup>201</sup>, der Mitherausgeber des Magazins von Fest-, Gelegenheits-, und anderen Predigten, veröffentlichte 1823 im 3. und 4. Quartalheft seiner Kritischen Prediger-Bibliothek<sup>202</sup> eine rationalistische Kritik, von der Schleiermacher gestand, nichts aus ihr gelernt zu haben.<sup>203</sup>

Johann Friedrich Röhr ist gesonnen, sein Urteil über die Glaubenslehre „mehr aus dem philosophischen als aus dem theologischen Standpunkte abzugeben“; er erklärt, daß der Geist jeder echten Philosophie gegen diese Dogmatik, in der nur zu deutlich eine eigene orthodoxe beschränkende Norm aufgestellt werden soll, Protestation einlegen muß.<sup>204</sup> Bezeichnend ist Röhrs Satz: „Ob Jemand über Christus hinausgehen könne, ist eine Frage, die man wohl am Besten unentschieden läßt, und mit gutem Gewissen unentschieden lassen kann.“<sup>205</sup> Schleiermacher führe seine Untersuchungen auf dem Gebiete des dialektischen Spiels durch, „auf welchem ein geschickter Spieler jedes beliebige Resultat hervorspielen kann.“<sup>206</sup> Im übrigen passe die dialektische Form durchaus nicht „für eine Dogmatik, welche das religiöse Gefühl betrachtend zerlegen soll“.<sup>207</sup> Die Begriffe von göttlichen Eigenschaften und die Aussagen von der Beschaffenheit der Welt lasse Schleiermacher mehr hervortreten, als dem ihnen in der Glaubenslehre beigelegten Werte angemessen sei.<sup>208</sup> Wie sehr Schleiermacher diese Kritik auch beachten wollte, so kam er doch darauf zurück, es sei verfrüht, die beiden genannten untergeordneten Formen aus dem christlichen Lehrgebäude auszuschließen.<sup>209</sup>

In seinem 1823 in Leipzig erschienenen Buch „Erläuterungen einiger Hauptpunkte in Dr. Fr. Schleiermachers christlichem Glauben“ äußerte Johann Gottlieb Rätze<sup>210</sup> sich zu 33 Punkten.<sup>211</sup> Von diesem Buch versprach Schleiermacher sich für Anfänger einen gewissen Nutzen, obwohl in Beziehung auf den Hauptpunkt ein „sonderbares Mißverständniß“ walte; er habe wenig oder nichts darin zu berücksichtigen gefunden.<sup>212</sup>

<sup>201</sup> Geboren 1777 in Roßbach bei Naumburg (Saale). 1820 Oberhofprediger in Weimar. Gestorben 1848.

<sup>202</sup> Jg. 4, 371–394, 555–579.

<sup>203</sup> 20. 12. 1823 an J. Ch. Gaß (Briefe 4, 318).

<sup>204</sup> S. 374.

<sup>205</sup> S. 563.

<sup>206</sup> S. 575.

<sup>207</sup> S. 578.

<sup>208</sup> S. 383.

<sup>209</sup> Sendschreiben 507; ed. Mulert 49f.

<sup>210</sup> Geboren in Rauschwitz bei Camenz (wahrscheinlich um das Jahr 1760). Philosophie- und Theologiestudium. 1803 Anstellung am Zittauer Gymnasium. Laut ADB 27, 370 sehr fruchtbarer Schriftsteller. Gestorben 1839.

<sup>211</sup> Auf S. 1–345. Auf S. 346–357 findet sich ein Anhang, der J. Böhme gewidmet ist.

<sup>212</sup> 8. 9. 1825 an A. Twesten (bei Heinrici: Twesten 383). Vgl. Schleiermachers Brief vom 18. 8. 1826 an A. Twesten (a. a. O. 387f). Im 1. Sendschreiben an Lücke spielt Schleiermacher möglicherweise auf J. G. Rätzes Buch an (S. 270; ed. Mulert 18).

Besonders in bezug auf Schleiermachers Gnaden- und Trinitätslehre bemühte Johann Gottlieb Rätze sich um eine freundliche Würdigung. Schleiermacher habe die Calvinische Prädestinationslehre stillschweigend so modifiziert, daß die „Glaubensgenossen der Lutherischen Lehrform, in wissenschaftlicher Hinsicht, in dieselbe wohl einstimmen können.“<sup>213</sup> Rätze findet die Schleiermachersche Erwählungslehre noch „erfreulicher als selbst die Lutherische, indem diese mit biblischen Ausdrücken übereinstimmend die Verdammniß der Ungläubigen als ewig dauernd darstellt.“<sup>214</sup> Rätzes kritische Bemerkungen zeigen indessen, daß seine Übereinstimmung mit Schleiermacher nicht sonderlich tief geht. Zur Trennung der Weltweisheit von der Theologie bemerkt er, einesteils sei uns „durch die Einwirkung des Christenthums auf die Weltweisheit fast unmöglich geworden, zu entscheiden, was in derselben der Vernunft und was dem Christenthume angehöre; andern Theils ist der Inhalt der christlichen Offenbarung doch größten Theils etwas mit der Vernunftoffenbarung Identisches“.<sup>215</sup> Die Trennung der Vernunft vom Christentum werde „eigentlich nur eine Trennung der Vernunftirrhümer von der Offenbarung in sich begreifen“.<sup>216</sup> Rätzes Kritik gipfelt in dem Satz: „Wenn die drei Hauptbegriffe, nämlich das Abhängigkeitsprincip, die göttliche Ursächlichkeit der Sünde und die göttliche Heiligkeit anders dargestellt worden wären, so würde die Schleiermachersche Dogmatik weit verständlicher sein.“<sup>217</sup>

Zurückgewiesen wurden die von Rätze gegen das Abhängigkeitsgefühl erhobenen Bedenken von einem Schleiermacher vorher „ganz unbekanntem“ Friedrich Wähler.<sup>218</sup> Friedrich Wähler hat 1824 eine Rezension im Hermes<sup>219</sup> abdrucken lassen, die so umfangreich (131 Seiten Kleindruck!) ausgefallen ist, daß die Redaktion deswegen die Leser um Nachsicht zu bitten sich veranlaßt sah.<sup>220</sup> Wählers auch im 2. Sendschreiben an Lücke erwähnte<sup>221</sup> Rezension enthielt, wie Schleiermacher sich ausdrückte, „viel Schönes für mich; allein die tadelnden Winke, die mir allein nützlich sein könnten, sind größtentheils so dunkel ausgedrückt, daß ich bei der ersten Lesung nicht habe dahinter kommen können.“<sup>222</sup>

<sup>213</sup> S. 245.

<sup>214</sup> S. 245f.

<sup>215</sup> S. 26; vgl. S. 30f.

<sup>216</sup> S. 37.

<sup>217</sup> S. 158.

<sup>218</sup> Vgl. Brief Schleiermachers vom 18. 8. 1826 an A. Twesten (bei Heinrici: Twesten 388). F. Wähler ist 1785 in Raguhn (an der Mulde) geboren. Privatgelehrter in Wien, Rom, Neapel, Leipzig, Dessau und Dresden. Gestorben 1836.

<sup>219</sup> Hermes 22 (1824), 275–344; 23 (1824), 214–274. Die Zurückweisung J. G. Rätzes erfolgt Hermes 22, 306.

<sup>220</sup> Hermes 22, 275f Anm.

<sup>221</sup> S. 526; ed. Mulert 63.

<sup>222</sup> 8. 9. 1825 an A. Twesten (bei Heinrici: Twesten 383, Fortsetzung unten auf S. XLVIII). So auch noch am 18. 8. 1826 an A. Twesten (a. a. O. 388).

Friedrich Wähler drückt die Leitsätze der Einleitung vollständig und die späteren Leitsätze teilweise ab, um jeweils einen eigenen Bericht bzw. eine eigene Kritik anzuschließen. Schleiermachers These, daß der Mensch im Gegenüber zu Gott kein Handelnder, sondern ein Empfangender ist (§ 9), wird folgendermaßen erläutert: „Wenn die Schrift den Menschen einen Tempel des lebendigen Gottes nennt, so will sie unter der Feier der unausgesetzten heiligen Einkehr wohl dasselbe sagen: denn der Begriff der Wohnung drückt stärker als irgend etwas die dauernde Reinheit eines leidentlichen Zustandes aus.“<sup>223</sup> Allerdings überwiegt bei Wähler die Kritik. An § 20 bemängelt er: „Den Gegensatz zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, obwohl ihn Schleiermacher den Worten nach umgeht, hat er aber doch eigentlich mehr künstlich und fast nur scheinbar auf die Seite geschoben, als wahrhaft in der Wurzel ausgerissen.“<sup>224</sup> Gegen § 105 wird eingewandt: „Nirgends ist genau angegeben oder von fern zu erkennen, durch welche Merkmale sich die Natur des Gewissens von der Kraft des Gottesbewußtseyns und der Sanction des Sittengesetzes unterscheidet, so daß wir in Gefahr schweben, durch die einschmeichelnde Popularität des Ausdrucks das wissenschaftliche Gebiet völlig unter uns zu verlieren.“<sup>225</sup> Zu § 122 findet sich u. a. folgender Kommentar: „Hier leuchtet z. B. auch bei einem gewöhnlichen Nachdenken der große Unterschied ein zwischen dem ununterbrochenen Zustande der Unsündlichkeit und dem hervortretenden Thateninhalte, durch welchen wir Gemeinschaft mit Christo haben; jene drückt eine stetige Folge aus, dieser bleibt dagegen, füllen wir ihn auch noch so sehr, immer ein lockerer Schwamm. Weiter entsteht die Untersuchung, ob die Mittheilung der Unsündlichkeit, die Strenge des Begriffs in Ehren gehalten, nicht eine *contradictio in adjecto* ist.“<sup>226</sup>

An eine philosophische Würdigung der Glaubenslehre, die Friedrich Heinrich Christian Schwarz Männern von diesem Fach überlassen wollte<sup>227</sup>, machte sich Christlieb Julius Braniß<sup>228</sup> in seinem 1824 in Berlin erschienenen Buch „Ueber Schleiermachers Glaubenslehre“. Schleiermacher fand dieses Buch weder so furchtbar, wie einige es ihm dargestellt hatten, noch so lehrreich, als er gehofft hatte; was er darüber zu sagen habe, liege so wenig auf dogmatischem Boden, daß er fast nur, was er dann freilich völlig unterlassen hat, in der Vorrede zur 2. Auflage der Glaubenslehre davon werde spre-

<sup>223</sup> Hermes 22, 304. Hinter Schleiermacher stellt sich F. Wähler auch, wenn er die Kritik Hegels abweist (vgl. unten auf unserer Seite LVII Anm. 311).

<sup>224</sup> Hermes 22, 327.

<sup>225</sup> Hermes 23, 230. -

<sup>226</sup> A. a. O. 245.

<sup>227</sup> Heidelberger Jahrbücher 16, 352.

<sup>228</sup> 1792 als Sohn eines jüdischen Kaufmanns (Nachfahre von Kryptosabbatianern?) in Breslau geboren. 1822 Taufe. 1833 ordentlicher Professor der Philosophie in Breslau. 1873 verstorben.

chen können.<sup>229</sup> Schleiermacher fühlte sich zwar diesem Kritiker zum Dank verpflichtet, „weil er einer der ersten war, sich ausführlich mit meiner Glaubenslehre zu beschäftigen“<sup>230</sup>, erinnerte ihn aber auch daran, daß nach der kirchlichen Ansicht die Kraft der Erlösung in Christo kein *minimum*, sondern eine göttliche war.<sup>231</sup>

Auf den ersten 73 Seiten seines Buches bietet Christlieb Julius Braniß weithin ein bloßes Referat. Auf den übrigen Seiten (73–197), besonders auf den Seiten 157–179, entwickelt er eine spekulative Ansicht, die „nicht etwa aus dem Werke Schleiermachers excerptirt, sondern von dem Referenten frei gebildet ist“<sup>232</sup> und Anklänge zum gnostischen Mythos vom erlösten Erlöser aufweist.<sup>233</sup> Braniß sieht keine andere Wahl, als Schleiermachers „Ansicht von einem bloß immanenten, in der Welt sich vollständig offenbarenden Gott . . . aufzugeben, oder die geschichtliche Existenz eines rein unsündlichen Christus durchaus zu läugnen.“<sup>234</sup> Gegen die schlechthinnige Abhängigkeit wendet er ein, daß der Philosoph „weit entfernt ist, das Bewußtsein der Freiheit aufzugeben, daß diese vielmehr ihm hier erst in ihrem wahren Wesen als eine absolute mit seinem reinen Ich identische, kurz daß sie ihm als absoluter Geist, von welchem er selbst als empirisches Individuum nur eine Fulguration ist, aufgeht.“<sup>235</sup> Die Dogmatik sei ihrem Inhalte nach mit der Philosophie ganz und gar identisch „(so jedoch, daß die Philosophie diesen Inhalt auf productive Weise sich selbst giebt, dagegen die Dogmatik ihn lediglich von der Philosophie empfängt)“.<sup>236</sup> Braniß behauptet, „daß

<sup>229</sup> 8. 9. 1825 an A. Twesten (bei Heinrici: Twesten 383). Schon am 9. 4. 1825 hatte er K. H. Sack geschrieben, der Braniß sei zu spekulativ (Briefe 4, 335). Vgl. Brief an J. Ch. Gaß vom 28. 12. 1824 (a. a. O. 4, 330).

<sup>230</sup> Sendschreiben 274; ed. Mulert 22. H. Mulert meint, Ch. J. Braniß' Kritik habe Schleiermacher veranlaßt, die Worte vom Aufnehmen der niederen Stufe des Selbstbewußtseins in die Frömmigkeit (§ 10) in der 2. Auflage (§ 5) wegzulassen (Aufnahme 130). Nach W. Herrmann freilich hat Schleiermacher hier auf K. G. Bretschneider Rücksicht genommen (Geschichte 310).

<sup>231</sup> „Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts Eigenenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht, zu welchem sich doch Herr Braniß, soviel ich weiß, mit voller Freiheit bekennt, sondern er muß sich dann zu derjenigen Ansicht wenden, welche allerdings auf eine gemeinsame Erlösung Aller durch Alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet.“ (Sendschreiben 275; ed. Mulert 23).

<sup>232</sup> S. 179.

<sup>233</sup> S. 195: Der Erlöser gehört rücksichtlich der Kraft der Erlösung „selbst zu den Erlösten, und zwar ist er sogar der am wenigsten erlöste, eben weil er der Anfänger der Erlösungsentwicklung ist.“ Gnostisch klingt auch der Satz: Der reine Mensch „ist der Befreier der Natur von der Gewalt der Materie, und zugleich der Befreier des Menschengeschlechts von der Gewalt der Natur.“ (S. 167. Vgl. 177f).

<sup>234</sup> S. 197.

<sup>235</sup> S. 80f.

<sup>236</sup> S. 191f.

Dogmatik die subjective Auffassung alles dessen sei, was die Philosophie auf objective Weise darstelle“.<sup>237</sup>

Als tief empfand Schleiermacher in dem 1. Sendschreiben an Lücke<sup>238</sup> den Zwiespalt, der ihn von Karl Gottlieb Bretschneider<sup>239</sup> trennte. Bereits am 8.9.1825 hatte er an August Twesten geschrieben: „Bretschneider hat mir auch nichts geleistet“.<sup>240</sup>

Im 1. Teil (Januar bis Juni) des Journals für Prediger von 1825 hatte Karl Gottlieb Bretschneider sich kritisch über das Prinzip der Glaubenslehre geäußert.<sup>241</sup> In diesem seinem „Versuch“, der in Schleiermachers Handexemplar, aber auch in dem 1. Sendschreiben an Lücke<sup>242</sup> ausführlich berücksichtigt ist, beschränkt sich Bretschneider auf einzelne Abschnitte aus der Einleitung zur Glaubenslehre. Er wirft Schleiermacher „Dunkelheit der Sprache“ vor.<sup>243</sup> Immerhin scheint ihm in allem Dunkel klar geworden zu sein, daß Schleiermacher „nicht, wie er von seinem System selbst urtheilt, Philosophie von Christenthum getrennt, sondern vielmehr das Christenthum ganz zur Philosophie gemacht habe, welche (um die gewöhnlichen Ausdrücke zu brauchen) von einer Analyse des sinnlichen und moralischen Bewußtseyns ausgeht, und mir daher ganz auf psychologischem Grunde zu ruhen scheint.“<sup>244</sup>

Im 2. Teil (Juli bis Dezember) des Journals für Prediger von 1825 ging Karl Gottlieb Bretschneider auf den Begriff der Erlösung und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Sünde und Erbsünde ein.<sup>245</sup> Er behauptet, daß Schleiermacher „sich unter Gottesbewußtseyn etwas denkt, was eigentlich kein Bewußtseyn von Gott ist“.<sup>246</sup> Was Schleiermacher Gnade nenne, dürfe „mit gleichem Rechte als unsere That angesehen werden müssen, als das, was er Sünde nennt. Eben so ist mir nicht deutlich, warum jeder Lebenstheil, der unsere That sei, ohne das Gottesbewußtseyn in sich zu tragen, Sünde seyn solle. Der Lebenstheil, den der Mathematiker verwendet, um ein Problem seiner Wissenschaft zu lösen . . . kann ganz vom Gottesbewußtseyn geschieden seyn, ohne daß er die Natur der Sünde be-

<sup>237</sup> S. 139.

<sup>238</sup> S. 262–264; ed. Mulert 13f.

<sup>239</sup> Geboren 1776 in Gersdorf im Erzgebirge. Von 1816 bis zu seinem Tode (1848) General-superintendent in Gotha.

<sup>240</sup> Bei Heinrich Twesten 383, im Anschluß an das oben S. XLV beigebrachte Zitat.

<sup>241</sup> Ueber das Princip der christlichen Glaubenslehre des Herrn Prof. Dr. Schleiermacher, in: Journal für Prediger 66 (1825), 1–28.

<sup>242</sup> Zum Beispiel S. 271f; ed. Mulert 20f.

<sup>243</sup> S. 1.

<sup>244</sup> S. 28.

<sup>245</sup> Ueber den Begriff der Erlösung und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Sünde und Erbsünde in der christlichen Glaubenslehre des Hrn. Prof. Dr. Schleiermacher, in: Journal für Prediger 67 (1825), 1–33.

<sup>246</sup> S. 27. Vgl. S. 2. Dagegen Schleiermacher: Sendschreiben 273; ed. Mulert 21.

kommt“.<sup>247</sup> Die Evangelien widersprüchen Schleiermachers Vorstellung von der übernatürlichen Unsündlichkeit Jesu, indem sie Momente im Leben Jesu schilderten, wo er als Mensch empfand und kämpfte.<sup>248</sup> Die neue Person, welche der Mensch im Gemeingefühl des Gottesbewußtseins werden solle, scheine ein Gedanke zu sein, „der nur durch eine speculative Exaltation, durch das Auffassen eines Phantasiebildes für Augenblicke in dem Gemüthe möglich ist, in welchem die Seele der Wirklichkeit vergißt.“<sup>249</sup> Bretschneider hat Schleiermacher, bei seiner 2. Auflage mehr zu tun für das leichte Verständnis der Glaubenslehre.<sup>250</sup> Mit dem Gedanken einer populären, auf geistige Anspannung verzichtenden Dogmatik konnte Schleiermacher sich indessen nicht befreunden. Schon am 31.1.1819 hatte er dem Grafen Alexander zu Dohna geschrieben: „Aber freilich populär kann ein mit Griechisch und Latein durchspicktes und in Paragraphen und Anmerkungen abgefaßtes Buch nicht werden, und wenn sich gegen meinen Willen und die ausdrückliche Absicht des Buches unwissenschaftliche Leser daran machen werden, so könnten sie leicht in ihrem Glauben mehr geirrt werden als befestigt. Nur der eigentlichen theologischen Welt wünsche ich damit ein nicht ganz unbedeutendes Geschenk zu machen.“<sup>251</sup>

Als ein scharfsinniger und hartnäckiger Kritiker erwies sich Ferdinand Christian Baur. Schon ein Brief vom 26.7.1823 an seinen Bruder Friedrich August<sup>252</sup> nimmt manches von der 1827 veröffentlichten Schrift „Comparatur Gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole“<sup>253</sup>, von der im 1. Stück der Tübinger Zeitschrift für Theologie von 1828 erschienenen Selbstanzeige des Osterprogramms und von der in weiteren Werken geäußerten Kritik vorweg. In diesem Brief bezeichnet Baur die Schwarztsche Rezension als ganz verfehlt, weil sie gegen Schleiermachers ausdrückliche Warnung an das Werk gegangen sei, ehe das Ganze erschienen war.<sup>254</sup> In Ansehung ihrer philosophischen Seite hält er die Grundansicht der Glaubenslehre für „pantheistisch, man kann aber ebensogut sagen, idealistisch.“<sup>255</sup> Angesichts der nicht zu übersehenden Unterschiede zwischen

<sup>247</sup> S. 16.

<sup>248</sup> S. 28f. Dazu Sendschreiben 274; ed. Mulert 22.

<sup>249</sup> S. 31. In seinem Aufsatz „Ueber die Grundansichten der theologischen Systeme . . .“ äußerte sich K. G. Bretschneider 1828 noch einmal über Schleiermachers theologisches „System“. Gegen die durch Bretschneider behauptete Abhängigkeit von der Schellingschen Philosophie protestierte Schleiermacher in den beiden Sendschreiben an Lücke (S. 276f. 529; ed. Mulert 24. 66).

<sup>250</sup> Ueber den Begriff 33.

<sup>251</sup> Briefe ed. Meisner 2, 294.

<sup>252</sup> Veröffentlicht von H. Liebing als Anhang (S. 238–243) zu seinem Beitrag „Ferdinand Christian Baur's Kritik an Schleiermachers Glaubenslehre“ [ZThK 54 (1957), 225–243].

<sup>253</sup> Diese Schrift bildet den 2. Teil des Tübinger Osterprogramms von 1827 „Prima Rationalismi et Supranaturalismi historiae capita potiora“.

<sup>254</sup> S. 10; ed. Liebing 243. Vgl. oben auf unserer Seite XXXVIII vor Anm. 151.

<sup>255</sup> S. 1; ed. Liebing 238.

einem pantheistischen und einem idealistischen System stellt er die Unfruchtbarkeit eines bloßen Systemdenkens heraus und bemerkt: „Daher ist meine Ansicht, daß es überhaupt zur Natur des menschlichen Wissens gehört, zwischen zwei auf solche Art entgegengesetzten Systemen unbestimmt zu schweben, ohne in einem zu seiner Vollendung und wahren Realität gelangen zu können.“<sup>256</sup>

Im 2. Teil des Osterprogramms von 1827 ist Baur bemüht, aus § 41 der Glaubenslehre eine idealistische Weltbetrachtung herauszulesen. Das Selbstbewußtsein, das sich auf das richtet, was wir sind, und das Weltbewußtsein, das sich auf das richtet, was wir haben<sup>257</sup>, unterscheiden sich, behauptet Baur, wie philosophisch und historisch bzw. wie subjektiv und objektiv. „in describendo pietatis sensu duae sunt contemplandae formae, altera philosophica, altera historica. Philosophica ea est, qua homo intra suam unice conscientiam se continet, pietatisque sensum ad se unice refert, sed ita tamen, ut certis quibusdam eum exprimat divinae naturae attributis; historica autem est, si pietatis sensum cum aliis sibi communem esse existimat, seque in externa rerum universitate positum cognoscit, qua posita demum vera ei existit objectiva Dei notio. Historica autem contemplandi ratio philosophicae illi prorsus subjecta est, perinde ac mundus, si idealismi leges in eum transferas, nihil habet objectivi, sed in subjectiva totus est cogitatione.“<sup>258</sup> Wo Schleiermacher das Selbstbewußtsein sich – möglichst vollständig – zum Bewußtsein der ganzen Welt erweitern läßt<sup>259</sup> und auf diese Weise die Habe des Menschen im Zunehmen denkt<sup>260</sup>, meint Baur lediglich ein Abnehmen und eine Beschränkung der Welt auf die Enge eines keiner Erweiterung fähigen Selbstbewußtseins finden zu können. Er läßt Schleiermacher behaupten: „nihil in historica parte esse posse, quod non antea fuerit in ideali, sive philosophica.“<sup>261</sup> Er übersetzt Schleiermachers Wendung „geschichtliche Haltung“<sup>262</sup> mit „historicum fundamentum“ (im Sinne des geschichtlichen Grundes des christlichen Glaubens)<sup>263</sup> und macht sich damit, wie Schleiermacher ihm vorhält, einer „Verwechslung zwischen der geschichtlichen Haltung eines Buches und dem geschichtlichen Character

<sup>256</sup> S. 4; ed. Liebig 240. Hier sieht Baur den Idealismus und den Pantheismus nicht als fixe Größen an. Später vermißt er allerdings bei Schleiermacher, der im übrigen bestreitet, ein Idealist und Pantheist zu sein, eine Erklärung darüber, wie seine Theologie Idealismus und Pantheismus zugleich sein könne (Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte 354).

<sup>257</sup> S. unten S. 132, 3 ff.

<sup>258</sup> Comparatur 10.

<sup>259</sup> S. unten S. 226, 17 ff.

<sup>260</sup> S. unten S. 132, 10.

<sup>261</sup> Comparatur 13.

<sup>262</sup> Einer geschichtlichen Haltung bedarf eine Dogmatik, sofern sie sich von der dogmengeschichtlichen Tradition und dem kirchlichen Erbe nicht isolieren läßt (Schleiermacher: unten S. 120, 11 ff).

<sup>263</sup> Comparatur 9.

der christlichen Glaubenslehre selbst“ schuldig.<sup>264</sup> Was Schleiermachers Glaube umfaßt, soll, wie Baur meint, seine Wahrheit in der Brust des Menschen haben. „Itaque non historica verissime, sed, si ad ultimam velis redire rationem, idealis persona Christus est, sive erectior illa hominis conscientia, quae tum in eo oritur, quum idea Dei totum ejus animum occupat, ejusque naturam ita induit, ut omnia, quae humanam labem trahunt, ab ea absorbeantur.“<sup>265</sup> Gegenüber der eindeutigen Behauptung Schleiermachers, der Sünder sei außer Stande, ein reines Urbild zu erzeugen<sup>266</sup>, nimmt Baur Zuflucht zu einem auf spekulativem Wege postulierten Wunder: „At quid impediatur, quo minus idem miraculum, quod (T. II. p. 183.) necessarium esse statuit Schleiermacherus, ut intelligamus, quomodo unus idemque Christus et idealis et historicus sit, effecisse putemus, ut humana natura, quamvis imperfecta, perfectam integramque ideam gigneret?“<sup>267</sup> Er vergleicht Schleiermachers Gotteslehre mit Schellings Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und behauptet, Schleiermacher unterscheide drei Momente der Idee Gottes: „1. Deum, qui ipse per se et vere absolutus est. 2. Deum, in quo nullus adhuc est cum Christo redemptore nexus. 3. Deus, qui Christo redemptore ad summam ideam evectus consummatusque est.“<sup>268</sup>

In der Selbstanzeige des Osterprogramms schied Baur, wie Schleiermacher<sup>269</sup> ihm entgegenhielt, die ganze Tendenz der Einleitung zur Dogmatik zu wenig von der der Dogmatik selbst; Baur behauptete, in der Ausführung des § 18, nach dem im Christentum alles einzelne auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth bezogen wird, sei sogleich nicht mehr von dieser Person, sondern von Christus als Erlöser die Rede. „Ob die Person Jesu von Nazareth wirklich die Eigenschaften habe, die in dem hier aufgestellten Begriffe des Erlösers angenommen werden, ist doch in der That eine rein historische Frage, die nur durch eine historische Untersuchung der schriftlichen Urkunden der evangelischen Geschichte, welche freilich in der Einleitung dieser christlichen Glaubenslehre nirgends als eigentliche Erkenntnisquelle des Christenthums aufgestellt werden, beantwortet werden kann . . . Es beginnt auf diese Weise schon hier jene eigenthümliche Verbindung des Urbildlichen und Geschichtlichen, die zwar erst §. 114. Bd. II. S. 180. zur Sprache kommt, sich aber durch die ganze Darstellung der Glaubenslehre so hindurchzieht, dass das eine immer wieder unmerklich mit dem andern zusammenfließt.“<sup>270</sup> Baur fragte, warum

<sup>264</sup> Schleiermacher: Sendschreiben 506; ed. Mulert 49.

<sup>265</sup> Comparatur 7.

<sup>266</sup> S. Teilband 2 der Glaubenslehre, S. 21 f.

<sup>267</sup> Comparatur 17.

<sup>268</sup> A. a. O. 26.

<sup>269</sup> Sendschreiben 515; ed. Mulert 55.

<sup>270</sup> Selbstanzeige 242 f.

Schleiermacher es nicht vorgezogen habe, nach der dreifachen Gestalt, in der in jeder christlichen Glaubenslehre dogmatische Sätze vorkommen, auch schon die Einleitung der Glaubenslehre durchzuführen.<sup>271</sup> Schleiermacher antwortete: „Da ich von jenen drei Formen nur in Beziehung auf dogmatische Sätze rede, und in der ganzen Einleitung kein einziger eigentlich dogmatischer Satz zu finden ist!“<sup>272</sup> Doch Baur konstatierte: „entweder ist die Einleitung etwas völlig überflüssiges, oder etwas wesentlich zur Dogmatik gehörendes.“<sup>273</sup> Angesichts von Baur's Versuch, ihn in die Fesseln eines mit „idealis rationalismus“ bezeichneten Systems zu schlagen<sup>274</sup>, bezeichnete Schleiermacher sich selbst – ohne diese Selbstbezeichnung ernster zu nehmen als Baur's Klassifikation – als „reellen Supernaturalisten“.<sup>275</sup>

Mit Immanuel Nitzsch, dem Rezensenten des Baur'schen Programms, stimmt Heinrich Schmid<sup>276</sup> in einer kurzen Mitteilung in der *Oppositionsschrift für Theologie und Philosophie von 1829*<sup>277</sup> darin überein, „daß eine Vergleichung mit den Gnostikern besser auf Daub und Marheineke passe, Schleiermacher aber richtiger mit den Alexandrinern Clemens und Origenes zu vergleichen sey.“<sup>278</sup> Die Einheit zwischen Schleiermacher und den Gnostikern sieht Schmid „stehen in der wissenschaftlichen Idealisierung des historischen Christenthums; aber durch den Unterschied, daß jene die Idealisierung des historischen Christenthums, von der Einheit desselben mit der Idee der Religion ausgehend, durch philosophische Construction darstellen, dieser sie erst, von dem Historischen aus, durch Hinaufdeutung dieses zur Idee hervorbringt.“<sup>279</sup>

Ferdinand Delbrück<sup>280</sup> veröffentlichte 1827 als 3. Band seines „Christenthums“ die „Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermacher's christlicher Glaubenslehre.“<sup>281</sup> Als der erste Bogen sich bereits

<sup>271</sup> A. a. O. 247.

<sup>272</sup> Sendschreiben 515; ed. Mulert 55.

<sup>273</sup> Die christliche Gnosis 648 Anm.

<sup>274</sup> *De Gnosticorum Christianismo ideali* 9 (= 1. Teil des Tübinger Osterprogramms). Selbstanzeige 225.

<sup>275</sup> Sendschreiben 532; ed. Mulert 68.

<sup>276</sup> Geboren 1799 in Jena. Enge Verbindung mit J. F. Fries. 1830 außerordentlicher Professor für Philosophie in Heidelberg (mit dem besonderen Auftrage, auch Religionsphilosophie zu lesen). Gestorben 1836. Seine 1835 erschienene größere Arbeit über Schleiermachers Glaubenslehre nahm schon auf deren 2. Auflage Bezug. Biographie von K. A. v. Reichlin-Meldegg.

<sup>277</sup> In wiefern darf der Schleiermacher'sche Standpunct der Theologie mit dem gnostischen verglichen werden? in: *Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift* 2 (1829) 1. Heft, 151–154.

<sup>278</sup> S. 152.

<sup>279</sup> S. 153f.

<sup>280</sup> Geboren 1772 in Magdeburg. 1818 Professor für Philosophie und schöne Literatur in Bonn. Gestorben 1848.

<sup>281</sup> XIV, 190 S. Auf S. 191–238 findet sich ein „Anhang über verwandte Gegenstände.“

unter der Presse befand, rückte er mit der Bitte heraus, Schleiermacher möge den „Erörterungen ein Gastgeschenk mit auf den Weg geben“.<sup>282</sup> Dieser Bitte um eine Zugabe wußte Schleiermacher nicht zu entsprechen.<sup>283</sup> Nach dem Erscheinen der „Erörterungen“ meinte er nichts anderes tun zu können, als Delbrück „seinem etwas wunderlichen Schicksal“ zu überlassen<sup>284</sup>; es erschien ihm nicht tunlich, die Verhandlungen mit diesem Kritiker weiter fortzusetzen.<sup>285</sup>

Ferdinand Delbrück will die Glaubenslehre nicht ansehen „als ein auf dem Boden der Kirchenweisheit entsprossenes Gewächs, sondern als ein künstlich dorthin verpflanztes, welches Daseyn, Wachstum und Gedeihen einzig der Philosophie verdankt.“<sup>286</sup> Die Wurzel der christlichen Frömmigkeit könne „nicht das Gefühl unbedingter Abhängigkeit von Gott seyn, da ja Liebe nicht bestehen kann ohne freye Persönlichkeit, wie des Liebenden so des Geliebten, freye Persönlichkeit aber im Gefühl unbedingter Abhängigkeit untergeht.“<sup>287</sup> Schleiermacher gebe in der Entmenschlichung der Gottheit weiter als Spinoza und Fichte, „indem er von dem spinozischen Gottesbegriffe den Bestandtheil der Ausgedehntheit, von dem fichtischen den Bestandtheil der Selbstthätigkeit ausscheidet; von jenem dagegen den Bestandtheil der Willenlosigkeit, von diesem den Bestandtheil der Unpersönlichkeit beybehält“.<sup>288</sup> Auf den Seiten 135–138 stellt Delbrück 20 Sätze zusammen, zu denen Immanuel Nitzsch treffend bemerkt: „Wer der Schleiermacher'schen Lehre nichts Besseres, als ein Gemenge von Semipelagianischen Sätzen mit Anselmischer Theorie von unendlicher Schuld und

<sup>282</sup> 12. 8. 1827 (Briefe 4, 379).

<sup>283</sup> 1827 an F. Lücke (Briefe 4, 388). Dem Angriff in den „Erörterungen“ waren ein Angriff im 2. Band des Christenthums („Philipp Melanchthon, der Glaubenslehrer“) und eine zusammen mit 3 theologischen Sendschreiben erschienene „Briefliche Zugabe“ Schleiermachers vorausgegangen. In seiner „Brieflichen Zugabe“ erinnerte Schleiermacher daran, F. Delbrück hätte „obgelegen zu zeigen, daß einige wenigstens von den Sätzen irgendwo in meinen Schriften vorkommen, ohne welche nach seiner eigenen Darstellung Spinozas System nicht bestehen kann, z. B. daß Gott ein ausgedehntes Wesen ist, daß Leib und Seele sich verhalten, wie der Gegenstand und die Vorstellung desselben, daß wer Gott liebt, nicht danach streben könne, daß Gott ihn wieder liebe etc. Ehe nun Jemand gezeigt hat, daß diese Sätze und was ihnen anhängt die meinigen sind, kann es mich gar nicht kümmern, wenn mich wer es auch sei einen Spinozisten nennt.“ (S. 214). In dem Brief vom 22. 9. 1826 an K. A. Groos, dem die Briefliche Zugabe entnommen ist, finden sich darüber hinaus die kritischen Worte: „Ueber die Delbrück'sche Schrift selbst habe ich mich sehr gewundert, daß bei der scheinbaren Klarheit so eine entsetzliche innere Verwirrung und bei so großen Zurüstungen so viel innere Nichtigkeit sein kann, und das bei einem Manne von so viel Talent!“ (Briefe 4, 360f). Zwischen Schleiermacher und F. Delbrück kam es zu einem ausführlichen Briefwechsel (a. a. O. 4, 366–377).

<sup>284</sup> Sendschreiben 278; ed. Mulert 25.

<sup>285</sup> A. a. O. 279; ed. Mulert 26.

<sup>286</sup> S. 40. Vgl. auch Schleiermacher: Sendschreiben 529f; ed. Mulert 66.

<sup>287</sup> S. 52f.

<sup>288</sup> S. 97. Dazu Sendschreiben 278; ed. Mulert 25f.

unendlichem Leiden entgegen zu setzen weiß, hat nicht Namens der evangelischen Kirche widersprochen.“<sup>289</sup>

Friderich Gottlieb von Süskinds<sup>290</sup> 1831 in seinen Vermischten Aufsätzen<sup>291</sup> posthum herausgegebenes Fragment „Kurze Zusammenstellung der Hauptsätze der christlichen Glaubenslehre von Schleiermacher“ soll, wie es im Vorbericht des Herausgebers heißt, ein Teil der Grundlage zu einer umfassenden Kritik dieses Systems sein.<sup>292</sup> Friderich Gottlieb von Süskind gibt den 1. Band und die Seiten 1–125 des 2. Bandes<sup>293</sup> weithin in eigenen Worten wieder und versucht sich in den Fußnoten an einer vernichtenden Kritik. Seite 301 in diesem unserem Teilband (Zeile 25–27) erleidet folgende Kommentierung: „Das Selbstbewusstseyn, als solches, schliesst vielmehr das übrige Menschengeschlecht aus; es ist Bewusstseyn unseres Ich, welches dem übrigen Menschen-Geschlecht gerade entgegengesetzt ist, dasselbe nicht in sich begreift. Man könnte nur etwa sagen: das Ich setzt voraus ein Nichtich; aber dann gilt das, was ich in meinem Ich wahrnehme (die Sünde), darum noch nicht für das Nichtich, und das Selbstbewusstseyn sagt keineswegs die allgemeine Sündhaftigkeit aus.“<sup>294</sup>

Bei der oben auf S. XXXV genannten Arbeit Friedrich Wilhelm Gess<sup>295</sup> aus dem Jahre 1836 handelt es sich mehr um ein Referat als eine Rezension. Immerhin stellt Gess seiner Übersicht kurze Vorbemerkungen voran<sup>296</sup>, in denen er z. B. schreibt, in Schleiermachers Lehre von der Unsterblichkeit sei „offenbar der pantheistische Gehalt von dem christlichen überwogen worden.“<sup>297</sup> Er meint, das Empfangen und Mitteilen der frommen Erregungen setze „überhaupt ein gemeinsames Leben und die Mittheilung einer gleichen Grundstimmung an dasselbe voraus, welches eben das Geschäft Christi war. Auf diese Weise kommt Schleiermacher aus dem Subjektiven auf eine feste objektive Grundlage.“<sup>298</sup>

Überblickt man die ganze Masse der an der Glaubenslehre geübten Kritik, läßt sich verstehen, warum Schleiermacher am 8. 9. 1825 gegenüber August Twesten klagte, ihm sei bis jetzt noch wenig Gutes geschehen.<sup>299</sup>

<sup>289</sup> Rezension von F. Delbrücks Buch, *Theologische Studien und Kritiken* 1 (1828), 654.

<sup>290</sup> Geboren 1767 in Neustadt a. d. Linde. Theologieprofessor in Tübingen. Gehört zur älteren Tübinger Schule. 1829 gestorben.

<sup>291</sup> S. 275–457.

<sup>292</sup> S. III.

<sup>293</sup> Band- und Seitenzählung des Originaldrucks.

<sup>294</sup> S. 425 Anm. 1.

<sup>295</sup> Geboren 1798 in Tübingen. 1839 Dekan und 1. Stadtpfarrer in Reutlingen, wo er 1840 starb.

<sup>296</sup> S. 7–12.

<sup>297</sup> S. 9.

<sup>298</sup> S. 11.

<sup>299</sup> Bei Heinrici: Twesten 383.

Schleiermacher bedauerte das um so mehr, als er sich von seinen Kritikern hilfreiche Hinweise für die Vorbereitung der 2. Auflage versprochen hatte.<sup>300</sup>

Von einiger Bedeutung scheinen manche Überlegungen zu sein, die in der Korrespondenz mit Wilhelm Martin Leberecht de Wette, August Twesten und Friedrich Lücke, aber auch in der nicht speziell der Schleiermacherschen Glaubenslehre gewidmeten zeitgenössischen Literatur eine Rolle spielen.

In einem Brief vom 11. 10. 1821 feierte de Wette Schleiermacher als einen „Meister“; ein Hauptpunkt, an dem er Unzufriedenheit äußerte, betraf freilich das Verhältnis der Philosophie zur Theologie.<sup>301</sup> Näher erklärte de Wette sich am 11. 6. 1823: „Die Glaubenslehre ist unstreitig nach Calvin die erste wahrhaft systematische Dogmatik und die Anlage und Verknüpfung des Ganzen ist meisterhaft. Aber der Vortrag in Paragraphen und deren Erklärung gefällt mir nicht. Freilich bei der dialektischen Behandlung sind die kurzen Thesen sehr wohlthätig, sonst würde man gar keinen Ruhepunkt finden. Aber diese Dialektik eben!“<sup>302</sup> Besonders ausführlich korrespondierte August Twesten mit Schleiermacher über die Glaubenslehre.<sup>303</sup> Am 29. 10. 1821 gab Twesten u. a. zu bedenken: „Bei der Erinnerung an die Vorlesungen über die Dogmatik, die ich noch bei Ihnen gehört habe, ist mir öfter die schärfere Durchführung Ihrer Grundansicht bemerklich geworden, namentlich z. B. darin, nichts in die Aussagen über das religiöse Bewußtsein aufzunehmen, was nicht als in diesem wirklich enthalten nachgewiesen werden kann. Dabei ist mir jedoch bisweilen die Frage entstanden, ob man nicht berechtigt sein dürfte, dogmatische Sätze aufzustellen, die in der Ausdehnung, die ihnen die Reflexion giebt, nicht auf primäre Weise im religiösen Gefühl liegen können, wohl aber auf eine sekundäre Weise, indem das religiöse Gefühl dem in einer gewissen Allgemeinheit ausgesprochenen Satz beistimmt?“<sup>304</sup> Schleiermacher antwortete am 7. 9. 1822: „Sehen Sie nur recht zu, ob ich es auch durchgeführt habe, kein Dogma aufzunehmen als dasjenige, welches eine Aussage des religiösen Gefühls enthält. Der Meinung, daß dies das einzig rechte sei, bin ich noch immer zugethan, denn wenn das religiöse Gefühl einem Satz nur beistimmt, so ist er doch eigentlich anderwärts zu Hause, und hat man die Schleuse einmal aufgemacht, so kommt die ganze Metaphysik nach.“<sup>305</sup> Auf die Frage Friedrich Lückes, ob er augustinisch sei in der Lehre vom Bösen, antwortete Schleiermacher am 18. 6. 1823: „Genau genommen würde ich mir sagen können, daß ich dem Augustin da beistimme wo er über diesen Gegenstand am meisten antimanichäisch

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> Briefe 4, 278.

<sup>302</sup> A. a. O. Anm. Vgl. a. a. O. 4, 269.

<sup>303</sup> Bei Heinrici: Twesten 369–387.

<sup>304</sup> A. a. O. 373.

<sup>305</sup> A. a. O. 377.

redet. Wie denn auch meine Tendenz grade die ist, das schlimmste vom Bösen zu sagen, was man sagen kann ohne manichäisch zu werden.“<sup>306</sup>

Hermann Mulert erinnert daran, daß manche Veröffentlichungen, in denen auf die Glaubenslehre „nur stellenweise und vielleicht nicht einmal ausdrücklich Bezug genommen wird, wertvolleres Material zur Feststellung des Eindrucks, den sie gemacht hat,“ enthalten als gewisse Rezensionen.<sup>307</sup> Freilich würde der Rahmen unserer Einführung gesprengt, wollten wir außer den Rezensionen (im engeren Sinne) die gesamte Wirkungsgeschichte der Glaubenslehre darstellen. Wir beschränken uns auf die Bücher und Zeitschriftenbeiträge, die ausschließlich der Erstauflage der Glaubenslehre gewidmet sind. „Die Wirkungen der Schleiermacherschen Glaubenslehre voll schildern, hieße eine Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher schreiben.“ schrieb Hermann Mulert im Jahre 1908.<sup>308</sup> Hier sei lediglich an eine beiläufige Kritik erinnert, der man besondere Aufmerksamkeit zu zollen pflegte, an die Kritik Hegels.

Über die Differenzen mit Hegel und dessen Anhängern, die nicht nur sachlicher<sup>309</sup>, sondern auch persönlicher Art waren, äußerte Schleiermacher am 5. 1. 1821 gegenüber Friedrich Lücke: „Hegel'n denke ich gar nicht in

<sup>306</sup> Briefe 4, 314, Fortsetzung oben auf S. XVIII f.

<sup>307</sup> Aufnahme 108. Nicht ausschließlich der Schleiermacherschen Glaubenslehre gewidmet sind die in T. N. Tice: Schleiermacher Bibliography unter Nr. 287, 292, 299, 301–305, 308f, 311, 314, 317, 323f, 331, 333f, 339–342, 344, 351, 353f, 358 angeführten Titel. H. Mulert (Aufnahme 110f) nennt außerdem: K. A. von Hase: De fide, Tübingen 1823. Ch. B. Klaiber: Ueber Begriff und Wesen des Supranaturalismus. In: Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs 1/1 (Stuttgart 1827), 73–156. J. F. Fries: Bemerkungen über des Aristoteles Religionsphilosophie. In: Für Theologie und Philosophie. Eine Oppositionsschrift 1 (Jena 1828) 1. Heft, 140–167. Erwähnt wird die Glaubenslehre auch in dem anonymen (mit „B.“ unterzeichneten) Beitrag: Bemerkungen über die Lehre von der Gnadenwahl. In: Studien der evangelischen Geistlichkeit Württembergs 1/1 (Stuttgart 1827), 157–220. Welche beiläufige Kritik Schleiermacher besonders beschäftigt hat, läßt sich aus seinen beiden Sendschreiben an Lücke ersehen.

<sup>308</sup> H. Mulert: Aufnahme 108.

<sup>309</sup> Hegel ist auf Schleiermachers Initiative zum Ordinarius in Berlin ernannt worden (vgl. A. von Harnack: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1/2, 691 Anm.). Der Entschluß, die philosophische Klasse der Berliner Akademie aufzulösen, wodurch freilich Hegel von der Akademie ferngehalten wurde, war von Schleiermacher längst gefaßt, ehe es zu dem Zerwürfnis mit Hegel kam (so a. a. O. 1/2, 693 Anm.). Schon in seiner ersten Akademierede vom 29. 1. 1811 machte Schleiermacher deutlich, daß spekulative Denker der gemeinsamen Arbeit in einer Akademie nicht bedürfen (Ueber Diogenes von Apollonia 79f; SW III, Bd 2, 149f). In denselben Tagen, in denen Hegel die „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“ gründete, an denen Schleiermacher zur Mitarbeit aufzufordern er sich unbedingt verweigerte, kam Schleiermacher auf seinen Plan zurück, die philosophische Klasse aufzuheben (A. von Harnack, a. a. O. 1/2, 734f). Nach der Verschmelzung der philosophischen Klasse mit der historischen gab Schleiermacher seinen Widerstand gegen Hegels Aufnahme auf, weil, wie A. von Harnack sich ausdrückt, nur in einer selbständigen philosophischen Klasse „Hegel's Despotie zu fürchten gewesen“ wäre (a. a. O. 1/2, 753).

die Parade zu fahren; ich habe keine Zeit dazu. Auch ist es mehr eine Herabsetzung der Religion überhaupt, die ihm eine niedere Stufe bezeichnet als des Christenthums; vielmehr berufen sich seine Anhänger darauf, daß er in der Bibel prophezeit sei. In philosophische Polemik kann ich mich gar nicht einlassen, weil ich sie als einen Unsinn ansehe.“<sup>310</sup> Zu einem besonderen Streitpunkt suchte Hegel das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, das Sich-selbst-entzogen-sein des Menschen, zu machen. „Gründet sich die Religion im Menschen nur auf ein Gefühl, so hat solches richtig keine weitere Bestimmung, als das Gefühl seiner Abhängigkeit zu seyn, und so wäre der Hund der beste Christ, denn er trägt dieses am stärksten in sich, und lebt vornehmlich in diesem Gefühle. Auch Erlösungsgefühle hat der Hund, wenn seinem Hunger durch einen Knochen Befriedigung wird. Der Geist hat aber in der Religion vielmehr seine Befreiung und das Gefühl seiner göttlichen Freiheit; nur der freie Geist hat Religion, und kann Religion haben.“<sup>311</sup> Hegel blickte auf einen Zustand herab, wo „dasjenige, was sich Philosophie nennt, und wohl den Plato selbst immer im Munde führt, auch keine Ahnung von dem mehr hat, was die Natur des speculativen Denkens, der Betrachtung der Idee, ist, wo in Philosophie wie in Theologie, die thierische Unwissenheit von Gott, und die Sophisterei dieser Unwissenheit, welche das individuelle Gefühl und das subjective Meynen, an die Stelle der Glaubenslehre, wie der Grundsätze der Rechte und der Pflichten setzt, das große Wort führt.“<sup>312</sup> Den Hegelschen Stil machte Schleiermacher sich nicht zueigen. Am 28. 12. 1822 schrieb er an Karl Heinrich Sack: „Was sagen Sie aber dazu, daß Herr Hegel in seiner Vorrede zu Hinrichs Religionsphilosophie mir unterlegt, wegen der absoluten Abhängigkeit sei der Hund der beste Christ, und mich einer thierischen Unwissenheit über Gott beschuldigt. Dergleichen muß man nur mit Stillschweigen übergehen.“<sup>313</sup> Im Sommer 1823 schrieb Schleiermacher an de Wette: „Hegel seinerseits fährt fort, wie er schon gedruckt in der Vorrede zu Hinrich's Religionsphilosophie gethan so auch in Vorlesungen, über meine thierische Unwissenheit über Gott zu schimpfen und Marheineke's Theologie ausschlie-

<sup>310</sup> Briefe 4, 272. A. Twesten schrieb freilich am 9. 10. 1829 an Schleiermacher: „Denn ich meine, gerade Sie hätten den Beruf, sich gegen die Anmaßung der Hegelschen, allein Philosophen sein zu wollen, zu opponiren“ (bei Heinrici: Twesten 416).

<sup>311</sup> G. W. F. Hegel: Vorwort zu H. F. W. Hinrichs: Die Religion im inneren Verhältnisse zur Wissenschaft, Heidelberg 1822, S. XVIII f; SW 20, 19f. Dazu F. Wähler in seiner Rezension der Schleiermacherschen Glaubenslehre: „Hegel wirft sich damit zum Oberhaupt der cynischen Philosophen in einem Sinne auf, den selbst Diogenes anstößig finden würde. Beiläufig erfahren wir durch diese Stinkblume seiner Beredtsamkeit, daß er die Natur der Hunde besser kennt, als die der Menschen, und deshalb hat ihm auch wohl bei Abfassung seiner Rechtslehre die geheime Sympathie mit jener Thierart so schlimme Streiche gespielt.“ (Hermes 22, 305).

<sup>312</sup> Vorwort XXVII; SW 20, 27. Vgl. auch T. N. Tice: Schleiermacher Bibliography Nr. 305.

<sup>313</sup> Briefe 4, 306.

ßend zu empfehlen. Ich nehme keine Notiz davon; aber angenehm ist es doch auch nicht.“<sup>314</sup>

Zum 2. Band der Glaubenslehre liegen umfangreiche Auszüge und einige kommentierende Bemerkungen Hegels vor.<sup>315</sup> Zur Christologie, der Dreiämterlehre (§ 123) und der Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften (§ 119 Zus. 1. 2), erfährt man: „Mit den trockensten, hohlsten, unfruchtbarsten Verstandesdistinktionen läßt sich der Verfasser ein – und ergeht sich in einer ebenso leeren Verstandesdialektik in denselben. So Lehre von der Mitteilung der Eigenschaften S. 238ff., den zwei entgegengesetzten Zuständen, Erniedrigung und Erhöhung, – von allem diesem läßt sich in der Tat nur aus dem Glauben sprechen – oder aus der Spekulation – von keinem hat der Verfasser das geringste.“<sup>316</sup>

#### 4. Nachdrucke und Wiederabdrucke

1828 erschien in Reutlingen in der J. J. Mäcken'schen Buchhandlung ein Nachdruck, der, was die Schönheit des Satzes angeht, die Reimersche Erstausgabe übertrifft. Irgendeine Äußerung Schleiermachers zu diesem Nachdruck ist mir nicht bekannt. Der Nachdruck hat eine gegenüber dem Erstdruck selbständige Rechtschreibung und Zeichensetzung.<sup>317</sup> Viele Reimersche Druckfehler sind in ihm beseitigt.<sup>318</sup>

Die Bandaufteilung des Originaldrucks wurde beibehalten.<sup>319</sup> Die Inhaltsverzeichnisse finden sich am Ende jedes Bandes. Im Reutlinger Druck wurde die im Originaldruck I, S. XIII gegebene Anregung befolgt, den mit § 68. b. bezeichneten Paragraphen als § 69. zu zählen und entsprechend die folgenden Paragraphenzahlen in Band I zu ändern. Angesichts der Doppelung des § 155 behalf man sich (wie im Inhaltsverzeichnis des Originaldrucks) mit der Einfügung eines „b.“ Zu § 162 findet sich das „b.“ nur im Inhaltsverzeichnis. Die fehlende Abschnittszählung auf S. 256, 33; 258, 3<sup>320</sup> wurde nicht nachgetragen.

<sup>314</sup> Briefe 4, 309.

<sup>315</sup> Berliner Schriften 684–688.

<sup>316</sup> Berliner Schriften 688.

<sup>317</sup> Die Uneinheitlichkeit der Zeichensetzung bei Zahlenangaben ist allerdings übernommen worden.

<sup>318</sup> Die unten zu S. 172, 13 oder zu S. 284, 10 durchgeführten Korrekturen zeigen, daß Schleiermachers Text aufmerksam durchgesehen wurde. Manche Korrekturversuche wie der unten zu S. 165, 17 („10 Zus. 1.“) oder zu S. 186, 12 („17, 28“) angebrachte sind nicht ganz geglückt. Eine Reihe von Fehlern blieb unkorrigiert. Der Text unten auf S. 31, 25 und 78, 34 wurde unverändert übernommen. Auf S. 147, 1 blieb „währendes“ stehen, unten auf S. 162, 32 „des“.

<sup>319</sup> Der erste Band umfaßt 310, der zweite 604 Seiten.

<sup>320</sup> Seiten- und Zeilenzählung unserer Ausgabe.

Die von Schleiermacher zitierten Autoren scheinen nicht nachgeschlagen worden zu sein; falsche Seiten- und Kapitelangaben blieben stehen. Immerhin sind einige wenige falsch gesetzte griechische und lateinische Worte korrigiert. Gründlich wurden die Bibelstellen überprüft.<sup>321</sup>

Unwahrscheinlich klingt, was Hermann Mulert über einen weiteren Nachdruck der Glaubenslehre zu berichten weiß: „Von der ersten Auflage der Glaubenslehre ist außer dem Reutlinger noch ein zweiter Nachdruck erschienen: Halle 1830, mit Begleitwort von Förster und Porträt.“<sup>322</sup> Vermutlich liegt eine Verwechslung mit dem in Halle o. J. erschienenen Nachdruck der 2. Auflage vor.<sup>323</sup> Auf diesen um die Jahrhundertwende<sup>324</sup> erschienenen Nachdruck trifft Mulerts Beschreibung zu: er enthält ein Geleitwort von Förster, dazu – neben dem Titelblatt – ein Porträt Schleiermachers. Da eine Jahreszahl sich weder auf dem Titelblatt noch am Ende des Försterschen Geleitwortes, sondern erst am Ende von Schleiermachers (mit abgedruckter) Vorrede findet<sup>325</sup>, ist es denkbar, daß Mulert bzw. sein Gewährsmann diese Jahresangabe (1830) mit dem Erscheinungsjahr des Nachdrucks verwechselt hat. Das verfrüht angesetzte Erscheinungsjahr mag als Erklärung für die Verwechslung der 1. und der 2. Auflage dienen.

Die Leitsätze der 1. Auflage sowie die §§ 9, 114 und (mit wenigen Auslassungen) 121 f ließ Emanuel Hirsch in seinem Lesebuch „Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit“ (1938) mit abdrucken.<sup>326</sup> Martin Rade, dem sich die 1. Auflage der Glaubenslehre „als eine vortreffliche Interpretin der zweiten“ erwiesen hatte<sup>327</sup>, hatte die Leitsätze beider Auflagen nebeneinander gestellt (1904). An der Reihenfolge der einzelnen Paragraphen ist bei Rade nichts geändert<sup>328</sup>, so daß mitunter Paragraphen nebeneinander stehen, die nicht miteinander vergleichbar sind. Diesem Übelstand ist in der Synopse abgeholfen, die sich in Martin Redekers Ausgabe der 2. Auflage (1960) findet.<sup>329</sup> Martin Redeker ordnet den Leitsätzen der 1. die entsprechenden Leitsätze der 2. Auflage zu, wobei sich für die Paragraphen der 2. Auflage mehrmals Umstellungen ergeben. Eine von Donald M. Baillie besorgte englische Übersetzung der Leitsätze beider Auflagen erschien 1922 in Edinburgh.

In Carl Stanges Kritischer Ausgabe der Einleitung (1910) der Glaubenslehre sind die Texte der 1. und der 2. Auflage nebeneinander (genauer ge-

<sup>321</sup> Da zu S. 196, 30 nichts korrigiert wurde, läßt sich fragen, ob dabei nur ein deutsches (kein griechisches) Neues Testament benutzt wurde.

<sup>322</sup> Nachlese 245.

<sup>323</sup> 1. Theil (VIII, 404 S.) und 2. Theil (VIII, 455 S.) in einem Band.

<sup>324</sup> In dem Geleitwort heißt es: „Als vor 76 Jahren der erste Band der Glaubenslehre erschien“.

<sup>325</sup> „Berlin, am Donnerstag nach Quasimodogeniti 1830.“

<sup>326</sup> S. 218–252.

<sup>327</sup> Vorwort, S. 3.

<sup>328</sup> Die Paragraphenzählung §§ 69–77 wurde korrigiert.

<sup>329</sup> Bd 2, S. 497–563.

sagt: untereinander) gestellt, wobei der Text der 1. Auflage den Vorrang behauptet.<sup>330</sup> Der Text der 2. Auflage ist nicht fortlaufend abgedruckt. Kurzsatz innerhalb des Textes der 1. Auflage deutet darauf hin, daß der Wortlaut der 2. Auflage mit demselben übereinstimmt. Abweichungen der 2. Auflage gegenüber der 1. sind jeweils auf der unteren Hälfte der einzelnen Seiten mitgeteilt. Dieses den Text der 2. Auflage zerstückelnde Verfahren hat sich so wenig bewährt, daß es über Schleiermachers Einleitung hinaus eine Fortsetzung nicht gefunden hat.

Stange gibt der 1. Auflage den Vorzug, weil er meint, „daß insbesondere die Anordnung der zweiten Auflage vielfach die ursprünglichen Intentionen der Systematik Schleiermachers nicht mehr erkennen läßt, resp. selbst direkt verfehlt. Ja, es gibt sogar gelegentlich Stellen in der zweiten Auflage, die auch nach ihrem Wortlaut ohne die erste Auflage gar nicht verständlich sind.“<sup>331</sup>

Am Ende der Ausgabe Stanges finden sich 3 Tabellen. In der ersten sind mehrere von Schleiermacher beigebrachte Zitate zusammengestellt. In der zweiten sind die Lesarten der ersten drei Auflagen aufgeführt, die Stange als Druckfehler angesehen wissen möchte. Die dritte Tabelle gibt Auskunft darüber, welche Paragraphen (und Unterziffern) der ersten den Paragraphen (und Unterziffern) der zweiten Auflage entsprechen.

<sup>330</sup> S. VII.

<sup>331</sup> S. VI. Vgl. Otto Kirn in RE<sup>3</sup> 17, 601, 6–8: „Vielfach muß man den einfacheren und unmittelbaren Ausdruck der [nicht: den] Gedanken Schl.s in der 1. Ausgabe suchen, während die 2. ausgeglichener und vorsichtiger ist und namentlich den Zusammenhang mit philosophischen Annahmen mehr zurücktreten läßt.“

## II. Editorischer Bericht

Teilband 1. des 7. Bandes der Abteilung I der Kritischen Gesamtausgabe enthält den 1. Band des Originaldrucks der Erstausgabe von Schleiermachers Werk „Der christliche Glaube“, dazu die Seiten 1–153 des 2. Bandes des Originaldrucks. Teilband 2 umfaßt die Seiten 154–708 des 2. Bandes des Originaldrucks. Für diese Aufteilung sprechen zunächst praktische Gründe. Beide Bände des Originaldrucks waren im äußeren Umfang sehr ungleich ausgefallen. Deshalb hielt schon Schleiermacher es für angebracht, in der 2. Auflage einen Teil des zweiten Bandes der 1. Auflage noch mit in den ersten Band hineinzuziehen.<sup>332</sup>

Am Anfang von Teilband 1 und 2 steht das Inhaltsverzeichnis der Kritischen Ausgabe, das mit den Überschriften innerhalb des ausgeführten Textes übereinstimmt. Die Inhaltsverzeichnisse des Originaldrucks, die ursprünglich am Anfang des 1. bzw. des 2. Teilbandes standen, werden in der Kritischen Ausgabe zusammengezogen an das Ende des 2. Teilbandes gestellt. Sie weichen bisweilen von den Textüberschriften ab. So ist in den Inhaltsverzeichnissen des Originaldrucks gegenüber dem ausgeführten Text des öfteren die inhaltlich bedeutsame Zwischenüberschrift „Einleitung“ hinzugefügt. Auf Abweichungen der Schleiermacherschen Inhaltsverzeichnisse von der Ausführung wird in den Sachapparaten zu Schleiermachers Inhaltsverzeichnissen und zum ausgeführten Text aufmerksam gemacht.

Teilband 3 enthält, wie bereits oben auf S. XVII angedeutet, die in Schleiermachers Handexemplar eingetragenen Marginalien zu Bd 1, außerdem – als Anhang – die zu den 3 Teilbänden beigebrachten auszugsweise zitierten Quellentexte. Der ursprüngliche Plan, die Marginalien schon in Teilband 1 unter dem Text des Originaldrucks zu veröffentlichen, wird fallen gelassen, weil dann die Seiten, zu denen umfangreiche Marginalien vorliegen, samt den dazugehörigen Apparaten zu unübersichtlich würden.

Der Bandherausgeber folgt in seiner Arbeit den editorischen Grundsätzen für die gesamte I. Abteilung.<sup>333</sup> Die folgenden zusätzlichen Regelungen tragen den besonderen Gegebenheiten und Problemen des vorliegenden Bandes Rechnung. Durch Sperrung von Stichworten wird auf die allgemeinen Grundsätze verwiesen.

<sup>332</sup> CG<sup>2</sup> Bd 1, S. VI.

<sup>333</sup> Oben auf S. X–XIII.

### 1. Textgestaltung und textkritischer Apparat

Die Schreibweise und Zeichensetzung des Originaldrucks werden grundsätzlich beibehalten. Um der besseren Lesbarkeit des Textes willen und um eine Häufung von technischen Mitteilungen im Apparat zu vermeiden, wird hiervon in folgenden Fällen abgewichen:

Schwankende Zeichensetzung wird stillschweigend vereinheitlicht: wenn gelegentlich ein Abkürzungspunkt fehlt; wenn mehrere Satzzeichen in sinnloser Weise aneinandergereiht sind (1 Joh. 4, 18.); wenn innerhalb des Textes Überschriften (Erstes Hauptstück, von Christo.) bald durch ein Komma, bald durch einen Punkt, bald durch überhaupt kein Satzzeichen voneinander getrennt sind; wenn eckige und runde Klammern miteinander abwechseln, ohne daß eine verschiedene Funktion beider Klammerarten erkennbar wäre; wenn Auslassungen in Zitaten durch 2–4 Punkte oder 1–4 Striche angedeutet werden und in ähnlichen Fällen. Maßgebend bei der Vereinheitlichung ist die im Originaldruck überwiegende Praxis.

Die Artikel kirchlicher Bekenntnisschriften haben bisweilen – entgegen der überwiegenden Praxis, römische Ziffern zu verwenden – eine arabische Zählung erhalten. Diese wird in der Kritischen Ausgabe stillschweigend durch eine römische ersetzt.

Im Inhaltsverzeichnis des Originaldrucks, Bd 1 ist vor jede Seitenangabe ein „S.“, in dem zu Bd 2 nur oben auf jede Seite ein „Seite“ gesetzt. Die Edition folgt durchweg der ersteren Praxis.

Wenn Schleiermacher auf andere Paragraphen der Glaubenslehre verweist, ist die jeweilige Ziffer teils mit, teils ohne §-Ziffer angegeben. Diese Angaben werden nicht vereinheitlicht.

Offenkundige Druckfehler und Versehen werden grundsätzlich im Text korrigiert. Lediglich die fehlerhafte §-Zählung bleibt mit Rücksicht auf die bereits vorhandene Sekundärliteratur unverändert. Von der Regel, bei der Korrektur offenkundiger Druckfehler und Versehen die Schreibweise des Originals im textkritischen Apparat anzuführen, wird abgewichen und stillschweigend korrigiert, wenn, was im Originaldruck häufig vorkommt, die Drucktypen u und n bzw. st und si verwechselt sind. Differenzen zwischen verschiedenen Exemplaren des Originaldrucks (z. B. fehlende Buchstaben), die offenbar durch Beschädigung des Satzes und dergleichen entstanden sind, werden nicht angegeben.

Falls die Korrektur eines Druckfehlers sich bereits im Handexemplar (= H) findet, wird dieser Sachverhalt im textkritischen Apparat durch die Notiz „so H“ kenntlich gemacht. Bei Korrekturen, die durch den Text der 2. Auflage oder den Reutlinger Nachdruck unterstützt werden, wird dies in den Fällen vermerkt, in denen sich eine Änderung des Sinnes ergibt.

Bei Konjekturen wird vermerkt, wenn der Reutlinger Nachdruck oder Carl Stanges Ausgabe der Einleitung oder die 2. Auflage diese unter-

stützen bzw. von ihnen abweichen. Findet sich die fragliche Textstelle in der 2. Auflage in einem veränderten Kontext, wird dem Verweis ein „vgl.“ vorgestellt.

An einzelnen Stellen ist ein vergleichender Hinweis auf Abweichungen im Text der 2. Auflage oder des Reutlinger Nachdrucks gegeben, ohne daß damit eine Konjektur verbunden worden ist. Der allgemeinen Regel entsprechend werden auch Konjekturen Carl Stanges mitgeteilt, die nicht übernommen werden.

### 2. Sachapparat

Verweisungen innerhalb der Glaubenslehre (z. B. das oben hierüber gesagte erst unten) werden nur dann belegt, wenn sie sich nicht auf denselben Paragraphen beziehen.

Nachweise zu den Zitaten und Anspielungen Schleiermachers, die sich in dem Handexemplar oder der 2. Auflage der Glaubenslehre finden, werden übernommen, sofern der Text der 1. Auflage von sich aus einen Nachweis erfordert. Soweit vorhanden, wird bei den Nachweisen neben der von Schleiermacher vermutlich benutzten eine moderne Ausgabe angeführt. In besonders begründeten Ausnahmefällen (z. B. schwer zugängliche Autoren, Texte mit divergenter Überlieferung) werden gelegentlich mehr als zwei Ausgaben herangezogen.

Seiten werden in der Regel ohne die Abkürzung „S.“ angegeben. Auf Paragraphen-Ziffern wird ausschließlich in Verbindung mit dem §-Zeichen hingewiesen.

Um die Auffindung eines Zitats zu erleichtern, enthalten die Nachweise nach Möglichkeit neben der Seiten- auch eine Zeilen- (bzw. eine die Seite gliedernde Buchstaben-) angabe. Wenn innerhalb eines kürzeren Zitats die Seite wechselt und demzufolge dessen Stellung auf den jeweiligen Seiten eindeutig ist, wird auf die Zeilen- (bzw. Buchstaben-) angabe verzichtet.

Die modernen Ausgaben weichen mitunter in der Artikel-, Kapitel- (usw.) Zählung von der Schleiermacher (vermutlich) vorliegenden Ausgabe ab. In einem solchen Fall kommen die modernen Angaben in runde Klammern. In runde Klammern werden auch die modernen Angaben eines Werktitels gesetzt, die mit denen einer alten Ausgabe nicht übereinstimmen.

Wie in modernen Ausgaben üblich werden für die Zählung einzelner Bücher, Kapitel, Paragraphen usw. eines Werkes arabische Ziffern verwandt. Die Artikel kirchlicher Bekenntnisschriften werden jedoch mit römischen Ziffern bezeichnet.

Zu manchen Nachweisen Schleiermachers sind Ergänzungen erforderlich. Im Originaldruck abgekürzte Werktitel werden im Literaturverzeichnis oder (kirchliche Bekenntnisschriften!) im Abkürzungsverzeichnis aufge-

löst. Soweit von den Kirchenvätern oder von Luther im Literaturverzeichnis nur opera omnia aufgeführt sind, also dasselbe keine Auflösung abgekürzter Einzelschriften enthält, erfolgt die Auflösung im Sachapparat. Dabei erhalten umfängliche Werktitel die Kurzform, in der sie im Kolummentitel der jeweiligen Ausgabe erscheinen.

Sinnrelevante Abweichungen der Zitate Schleiermachers von den zitierten Quellen werden notiert. Nichts wird vermerkt, wenn Schleiermachers Zitat von einer modernen Ausgabe abweicht, jedoch mit Schleiermachers vermutlicher Vorlage übereinstimmt.

### 3. Druckgestaltung

Unterschiede in der Schriftgröße werden reproduziert. Davon wird abgewichen, wenn gleichartige Überschriften in der Schriftgröße Differenzen aufweisen; dann wird stillschweigend vereinheitlicht. Vereinheitlicht wird ebenso die Anordnung (ein- oder zweizeilig) gleichartiger Überschriften.

Hervorhebungen werden einheitlich durch Sperrung kenntlich gemacht. Autorennamen sind im Originaldruck auf unterschiedliche Weise wiedergegeben (Antiqua bzw. Antiqua gesperrt; Fraktur bzw. Fraktur gesperrt; Kursive bzw. Kursive gesperrt). Die Kritische Ausgabe hebt sämtliche Autorennamen durch Sperrung hervor, sofern sie in Verbindung mit einem Werktitel oder einem Zitat erscheinen. Auch die Titel kirchlicher Bekenntnisschriften werden gesperrt. Hingegen entspricht es dem konsequent im Originaldruck befolgten Verfahren, die Namen biblischer Autoren nicht zu sperren. Gelegentlich sind im Originaldruck Werktitel oder auch weitere Angaben dazu (z. B. die Abkürzung p.) hervorgehoben. Diese Hervorhebungen werden in der Kritischen Ausgabe nicht reproduziert.

Lateinische Zitate und Begriffe erscheinen im Originaldruck in Antiqua. In der Kritischen Ausgabe werden lateinische Zitate in Anführungszeichen gesetzt. Lateinische Begriffe, die keine Zitate sind (z. B. maximum, a priori), werden nicht eigens hervorgehoben.

Dem Kreis der Gesamtherausgeber, vor allem Herrn Professor Dr. Hans-Joachim Birkner, habe ich nicht nur für eine kontinuierliche wie hilfreiche Beratung, sondern auch für Arbeitsbedingungen zu danken, unter denen die gewiß bisweilen etwas entsagungsvolle und an sich unproduktive editorische Kleinarbeit eine reine und ungetrübte Freude war. Großzügig hat Herr Professor Dr. Birkner seine jeweilige studentische Hilfskraft für Zuarbeiten zur Verfügung gestellt, so daß ich auch Herrn Harry Meyer, Frau Pastorin Franziska Hunziker und –last not least – Frau Heidrun

Ringleben meinen Dank abzustatten habe. Mit großer Akribie hat sich Frau Heidrun Ringleben undankbaren und zeitraubenden Einzelaufgaben gewidmet. Die anfallenden Schreibarten hat Frau Dolly Füllgraf mit großer Sorgfalt durchgeführt. Frau Dr. Christel Steffen und Herr Dr. Joachim Neumann von der Kieler Universitätsbibliothek waren mir bei der Beschaffung der auswärtigen Literatur in dankenswerter Weise behilflich. Das Lesen der Korrekturen haben freundlicherweise Frau Heidrun Ringleben sowie die Herren Dr. Andreas Arndt, Ulrich Barth, Dr. Günter Meckenstock, Dr. Joachim Ringleben und Dr. Wolfgang Virmond besorgt. Herrn Dr. Günter Meckenstock sei auch dafür gedankt, daß er meine Sammlung von Titelblätter-Kopien zu einem Literaturverzeichnis umgearbeitet hat. Herr Professor Dr. Hayo Gerdes hat mir in selbstloser Weise eine fast schon druckfertige und unter günstigeren äußeren Umständen sicher schon längst veröffentlichte Übertragung der Marginalien in Schleiermachers Handexemplar überlassen, die ich nachträglich mit meiner unabhängig von Herrn Gerdes' Entzifferung fertiggestellten Übertragung vergleichen konnte. Daß ich das an mehreren Stellen mit Gewinn tun durfte, dafür sei Herrn Professor Gerdes herzlich gedankt.

Hermann Peiter

Der  
Christliche Glaube

nach

den Grundsätzen der evangelischen Kirche

im Zusammenhange dargestellt

von

Dr. Friedrich Schleiermacher.

---

Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut  
intelligam. — Nam qui non crediderit, non experietur,  
et qui expertus non fuerit, non intelliget.

Anselm. Prosol. 1. de fide trin. 2.

---

Erster Band.

---

Berlin 1821.

Ge dr u c k t u n d v e r l e g t  
b e i G. Reimer.

## Vorrede.

Daß die öffentlichen Lehrer unserer Hochschulen für die Wissenschaften, welche sie vortragen, Lehr- und Handbücher herausgeben, ist etwas so gewöhnliches, daß ein neues Beispiel dieser  
5 Art, wenn gleich immer wieder eine Anschwellung unserer ohnedies schon zu reichen Litteratur, keiner Rechtfertigung bedarf. Und so wird auch die Erscheinung dieses Buches keiner bedürfen, zumal den Lehrern der dogmatischen Theologie diese Sitte so sehr gemein ist, daß das Gegentheil fast zu den Ausnahmen gehört. Es ist auch  
10 größtentheils nur wegen der Bequemlichkeit in dem Verhältniß des Lehrers zu seinen Zuhörern, daß dergleichen Hilfsmittel herausgegeben werden; und nur selten ist ein neues allgemeines Lehrbuch des christlichen Glaubens eine wissenschaftlich bedeu-|tende Erschei- I,IV  
nung, indem tiefsinnige und geschichtlich gründliche Behandlungen  
15 einzelner Lehrstücke weit mehr zur Förderung der Wissenschaft gereichen, welcher außerdem, statt immer neuer Lehrbücher die doch insgesamt auf sehr wenige wahrhaft verschiedene Grundformen zurückgehen, recht bald ein umfassendes und unbefangenes kritisches Repertorium über die gesammte neuere Dogmatik zu  
20 wünschen wäre.

Was nun das gegenwärtige Buch anbelangt, so scheint es freilich auf jene Entschuldigung aus dem allgemeinen Gewohnheitsrecht der deutschen Hochschulen weniger Anspruch machen zu können als die meisten anderen, indem es zu ausführlich ist, um  
25 nur zum Leitfaden bei Vorlesungen dienen zu sollen, und eher für das Vermächtniß eines solchen gehalten werden dürfte, der von dieser Laufbahn abzutreten gesonnen ist. Es hängt aber damit folgendergestalt zusammen. Indem ich allerdings zunächst für meine bisherigen und künftigen Zuhörer arbeitete, konnte ich mich doch  
30 des Gedankens nicht entschlagen, daß auch noch manche Andere nach diesem Buch als nach einer öffentlichen Rechenschaft über meine Lehrart greifen würden, die ich endlich dem gesammten

### *Bemerkungen zur Vorderseite:*

*Statt Prosol. muß es Proslog. heißen. Die beiden Anselm-Zitate stammen aus Proslogium (Proslogion) 1, ed. Gerberon 30 A; ed. Schmitt, 1, 100, 18 und aus De fide trinitatis 2, ed. Gerberon 42 C; MPL 158, 264 C*

theolo-|gischen Publicum abgelegt hätte. Von solchen nun glaubte I,V  
 ich nicht in der Kürze verstanden zu werden, die wol meinen Zu-  
 hörern, sey es nun zur Vorbereitung oder allenfalls auch zur Er-  
 innerung hätte genügen können. Und so ist eine Ausführlichkeit  
 5 entstanden, die mich zuletzt ganz gegen meine ursprüngliche Ab-  
 sicht genöthiget hat, das Buch, damit es nicht gar zu unförmlich  
 ausfiele, in zwei Bände zu spalten. Der ursprüngliche Zweck soll  
 aber darüber nicht verfehlt werden, sondern es soll mir, wenn  
 ich meine dogmatischen Vorträge noch öfter wiederholen kann,  
 10 ganz bequem sein, das, was in diesem Buch enthalten ist, bei  
 meinen Zuhörern schon voraussetzen zu dürfen, und dadurch Zeit  
 zu Erörterungen zu gewinnen, welche sonst unterbleiben müssen.  
 Nachdem ich nun die Theilung des Buches beschlossen hatte,  
 wollte ich die frühere Bekanntwerdung dieses ersten Theiles um so  
 15 weniger hindern, als ich mich in der schon im Druk begriffenen  
 dritten Auflage meiner Reden über Religion auf dieses Lehrbuch  
 an mehreren Stellen berufen habe. Ich kann indeß den Wunsch  
 nicht bergen, daß sachkundige Männer ein öffentliches Urtheil  
 über meine Arbeit auszusprechen bis auf die Erscheinung | des I,VI  
 20 andern Theiles verschieben möchten, die sich so wenig als irgend  
 möglich verzögern soll. Denn was nach meiner in der Einleitung  
 weiter auseinandergesetzten Ansicht einem Lehrbuch des christlichen  
 Glaubens einen eigenthümlichen Werth vorzüglich geben kann – da  
 man in Hinsicht des Styls gegen solche Schriften nachsichtiger zu  
 25 sein pflegt, welche Nachsicht auch ich gar sehr in Anspruch neh-  
 men muß – das ist die Anordnung des Ganzen, und der Zu-  
 sammenhang, in welchen die einzelnen Sätze gestellt sind; und der  
 ist in diesem ersten Theile zwar im allgemeinen schon angelegt,  
 aber bei weitem noch nicht so weit zu Tage gefördert, um ein  
 30 gründliches Urtheil motiviren zu können. Auch der Inhalt mancher  
 einzelnen Sätze kann, wenn man nur diese Hälfte vor Augen hat,  
 leicht einen unangemessenen Eindruck machen, der erst wieder

15–17 S. 40. 41f. 181f. 185. 187. 188. 190. 191 usw.; ed. Pünjer 30. 31. 136f. 138. 139.  
 139. 140. 140f. usw.

berichtigt wird, wenn sie in ihrem natürlichen Verhältniß zu dem  
 Ganzen können aufgefaßt werden.

Einen Fehler wird aber auch schon bei diesem ersten Theile  
 niemand übersehen, und ich kann leider nichts besseres in dieser  
 5 Hinsicht auch für den zweiten versprechen: ich meine den gänz-  
 lichen Mangel an Litteratur, welche sonst bei Schriften | dieser Art I,VII  
 einen großen und schätzbaren Theil des Ganzen ausmacht. Allein  
 eben weil ich weit davon entfernt bin zu wünschen, daß, wer die  
 christliche Glaubenslehre genauer studiren will, mein Buch allein  
 10 zur Hand nehmen möge: so habe ich um so weniger auch hier den  
 Raum anfüllen wollen mit Rückweisungen, die sich in jedem andern  
 ähnlichen Buch besser und vollständiger finden, als ich sie mit  
 eigener Gewährleistung geben könnte. Dafür habe ich den hiedurch  
 gewonnenen Raum angewendet – und ich hätte im Nothfall noch  
 15 mehr daran gegeben – um die verhältnißmäßig nur geringe Anzahl  
 von Citaten ganz auszuschreiben, die mir nothwendig waren, theils  
 um beurtheilte Sätze an dem zweckmäßigsten Orte nachzuweisen,  
 theils um die, für welche ich selbst mich erklärte, aus den vor-  
 züglichsten Autoritäten in ihrer möglich ursprünglichsten Gestalt  
 20 beizubringen. Nichtausgeschriebene Citate werden nur zu oft über-  
 sehen, oder auch unwirksam gemacht durch Fehler, die bei Zahlen  
 und Abkürzungen am schwersten zu vermeiden sind. Je weniger  
 ich aber solche Vergleichungspunkte aufstelle, um desto wichtiger  
 ist es mir, daß die beabsichtigten Zusammenstellungen auch wirk-  
 25 lich gemacht werden. Um jedoch | auch hier nicht zu viel zu thun, I,VIII  
 habe ich mir kein Gewissen gemacht, in den angeführten Stellen  
 Zwischensätze und Erweiterungen, die nicht zur Sache gehören, zu  
 übergehen; und nur wo die Worte, auf die es eigentlich ankam, sich  
 aus dem größeren Zusammenhange gar nicht wollten losmachen  
 30 lassen, habe ich das Ausschreiben ganz unterlassen. Wegen der  
 Auswahl der angeführten Stellen muß ich mich auf die schon in

19 möglich ursprünglichsten] Kj Stange 5: möglichst ursprünglichen

meiner kurzen Darstellung des theologischen Studiums aufgestellten und in der Einleitung zu diesem Lehrbuch weiter auseinandergesetzten Grundsätze der dogmatischen Beweisführung beziehen, aus welchen sich auch jeder leicht erklären wird, weshalb  
5 neuere Dogmatiker fast gar nicht angeführt sind.

Wenn ich nun der erste bin, der eine Glaubenslehre nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche aufstellt, als ob sie Eine wäre, und dadurch erkläre, daß mir keine dogmatische Scheidewand zwischen beiden Kirchengemeinschaften zu bestehen scheint:  
10 so hoffe ich, wird sich dieses durch die That rechtfertigen. Denn da ich versucht habe, das Wesen der evangelischen Glaubens- und Lebensansicht in seinen eigenthümlichen Grenzen als in beiden Confessionen dasselbe darzustellen, und den verschiedenen | Mei- I,IX  
nungen der beiden Confessionen innerhalb dieses Gebietes ihren  
15 Ort anzuweisen: so muß daraus erhellen, daß, wenn wir nicht aus demselben Grunde die Kirchengemeinschaft noch immer weiter spalten wollen, so daß am Ende separatistisch jeder für sich allein bleiben muß, alsdann diese Lehrverschiedenheiten unserer beiden  
20 Confessionen eben so gut in der, äußerlich doch nicht ganz vollzogenen, Einheit der evangelischen Kirche neben einander bestehen können und vielleicht müssen, wie in der größeren Einheit der Christenheit eine Menge von Abweichungen neben einander bestehen, die sich unchristlichen Vorstellungen zwar zu nähern scheinen, sie aber doch glücklich vermeiden. Und so hoffe ich, da dies  
25 Resultat aus der ganzen Anlage natürlich hervorgeht, wird man mir nicht aufbürden, es sei etwas aus Vorliebe für die vorseiende Vereinigung künstlich herbeigeführtes. — Schließlich noch möchte ich darüber, daß ich mich in der Behandlung dieses Gegenstandes häufig, ja vielleicht vorherrschend, des Ausdrucks protestantisch  
30 und was damit zusammenhängt, bedient habe, bei denjenigen um Vergünstigung bitten, welchen dieser Ausdruck anfängt anstößig zu sein. Sie haben in mancher Hinsicht Recht. | Denn nicht nur zur I,X

Bezeichnung des Lehrbegriffs ist dieser Ausdruck unpassend, weil er keinesweges den Charakter der evangelischen Lehre angeht, vielmehr so gebraucht nur Mißverständnisse bei Unkundigen veranlassen kann; sondern auch in sofern haben die Gegner dieses Ausdrucks Recht, als, wenn man auf den Ursprung desselben zurückgeht, er auch nicht die ganze evangelische Kirche sondern nur die deutsche bezeichnen kann. Allein auch abgesehen davon, daß es schwer gelingt durch Verabredung etwas auf dem Gebiet der Sprache weder auszumerzen noch festzustellen, glaube ich doch,  
5 daß, indem wir uns gegen alle Mißdeutung von Zeit zu Zeit verwahren, wir fortfahren dürfen, den Ausdruck zu gebrauchen. Denn da jene Protestation deutscher Stände keine Widersezlichkeit war gegen eine legitime Macht, sondern nur gegen einen illegitimen Mißbrauch derselben, und also nichts darin ist, dessen wir uns zu  
10 schämen hätten: warum sollten wir aus der Sprache einen Ausdruck verbannen, der in den wichtigsten kirchenrechtlichen Verhandlungen immer ist gebraucht worden, durch den eben die eigenthümliche Entstehungsart der deutschen evangelischen Kirche im Gedächtniß erhalten wird — für welche va-|terländische Kirche I,XI  
20 wir um so mehr einer eignen Bezeichnung bedürfen, als sie durch die Erlöschung des Gegensatzes von Reformirten und Lutherischen einen noch bestimmteren Charakter bekommt — und durch den zugleich jedem Kundigen der geschichtliche Entwicklungspunkt in Erinnerung gebracht wird, mit welchem die Verbesserung der  
25 Kirche so genau zusammenhängt? Ja selbst in unserer dogmatischen Sprache können wir diesen Ausdruck nicht gut entbehren, weil wir den Gegensatz zum Katholizismus mit einem leichten und bequemen Worte müssen bezeichnen können und also, Protestantismus sagen, bis ein gleichbedeutendes mit evangelisch zusammenhängendes Wort sich wird gebildet und zum gemeinen Ge-  
30

(abgedruckt bei Foerster: Entstehung 1, 270). Circularschreiben des Königlichen Ministeriums des Innern vom 30. 6. 1817, Theologische Nachrichten 1, 1817, S. 283; Annalen der Preussischen innern Staats-Verwaltung 1, 1817, 3. Heft, S. 68f; s. Anhang. Vgl. auch Schleiermacher's Briefwechsel mit Gaß 143

brauch empfohlen haben, welches doch auch nicht willkürlich zugleich geschaffen und geltend gemacht werden kann.

Und hiemit sei des Vorredens genug, und nur noch der fromme Wunsch aus vollem Herzen ausgesprochen, daß dieses Buch, am liebsten durch sich selbst, wo aber dies seiner Unvollkommenheiten wegen nicht anginge, wenigstens durch den Widerspruch, der dann nicht ausbleiben wird, unter Gottes Leitung dazu gereichen möge, wozu es aufrichtig gemeint ist, nämlich zu immer hellerer Verständigung über den Inhalt unseres heiligen Glaubens. I, XII

10 Geschrieben zu Berlin, am Sonnabend vor Trinitatis des Jahres 1821. |

## Einleitung.

### 1.

Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre<sup>1</sup>.

Anm. a. Die Erklärung ist für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft offenbar zu weit, indem sie auf die christliche Sittenlehre eben so anwendbar ist als auf die Glaubenslehre. Allein diese Trennung kann als etwas zufälliges und untergeordnetes erst unten erklärt und begründet werden.

10 b. Geltend heißt die Lehre, welche in öffentlichen Verhandlungen als Darstellung der gemeinsamen Frömmigkeit gebraucht wird.

c. Daß die einzelnen Werke, sofern sie das Ganze der Disciplin umfassen, denselben Namen führen, ist hergebracht und unverfänglich.

1. Zu rechtfertigen sind hier zunächst die beiden Merkmale der Beschränktheit und der Oeffentlichkeit. Die räumliche Beschränkung auf eine bestimmte Kirchengesellschaft innerhalb der Christenheit ist nicht allgemeingültig, indem es nicht immer Trennungen gegeben hat, und auch nicht alle Trennungen vorzüglich durch die Lehre bestimmt sind. Für die gegenwärtige Zeit aber ist dies Merkmal unentbehrlich, indem unmöglich eine dem Protestantismus angehörige Dogmatik für den Katholiken oder Griechen denselben Werth haben kann und umgekehrt. Die Beschränkung in der Zeit aber ist unläugbar; denn jede Darstellung der Lehre, wie umfassend und vollkommen sie auch sei, verliert mit der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung und behält nur eine geschichtliche. Denn unmerkliche Veränderungen gehen, wo ein lebhaftes geistiges Verkehr statt findet, in der Lehre immer vor; größere hängen ab von mancherlei Entwicklungsknoten, indem theils die Frömmigkeit selbst sich von einigen Seiten erhellt, von andern verdunkelt, theils die Weise der wissenschaftlichen Behandlung sich ändert. Auch von allen dormaligen ist offenbar, daß sie

30 <sup>1</sup> S. m. kurze Darstell. S. 56. §. 3.

ihre Geltung verlieren müssen, wenn der jezige Gegensatz zwischen dem Römischen und Evangelischen sich dereinst irgendwie ausgleicht. – Was aber das Merkmal der Oeffentlichkeit betrifft, so scheint zuerst, als ob wohl jemand könnte die in einer kirchlichen Gesellschaft geltende Lehre vortragen, ohne selbst von derselben überzeugt zu sein; und doch müssen wir wünschen, daß dies schon durch die Erklärung selbst ausgeschlossen sei, indem wir verlangen, daß jeder der ein dogmatisches Werk aufstellt, seine eigne Ueberzeugung darin vortrage. Allein es ist weit leichter, fremde Ueberzeugungen vereinzelt vorzutragen und in dichterischer oder rednerischer Gestalt, als umfassend und in wissenschaftlicher. Diese Forderung also wird durch das andere unbestrittene Merkmal des wissenschaftlichen Zusammenhanges erledigt; wie denn schwerlich zu läugnen ist, daß es den | auch in unserer Kirche vielleicht nicht seltenen dogmatischen Darstellungen, die sich ohne feste eigene Ueberzeugung an das kirchlich-geltende genau halten, entweder an der Strenge des Zusammenhanges und der innern Uebereinstimmung fehlt, oder sie verrathen doch unwillkürlich die abweichende Ueberzeugung. Zweitens könnte man fragen, wenn immer nur die geltende Lehre dogmatisch dargestellt werden solle, auf welchem Wege dann weitere Entwicklungen sowol als Berichtigungen in das Lehrgebäude könnten eingetragen werden, ja wie auf eine dieser Erklärung gemäße Weise ein vollständiges Lehrgebäude überhaupt habe entstehen können. Aber alle neuen Lehrbestimmungen sind immer aus den öffentlichen gottesdienstlichen Verhandlungen entstanden, und also ganz dieser Erklärung gemäß aufgenommen worden; und alle Abweichungen von dem, was zu jeder Zeit allgemein anerkannt und gültig ist, haben doch nur Bedeutung, sofern sie in jenen Verhandlungen vorkommen, und gehören dann mit in den Umfang unserer Erklärung, indem alles als geltend angesehen werden kann, was, ohne Zwiespalt und Trennung zu bewirken, in einzelnen Theilen und Gegenden der Kirche öffentlich gehört wird. Was aber so in mannigfaltigen Gestalten erscheint, wird immer nur ein kleiner Theil sein gegen das, was übereinstimmend vorgetragen wird. Wogegen ein Gebäude von lauter ganz eigenthümlichen Meinungen und Ansichten, welches an die kirchlichen Ausdrücke und Mittheilungen der Frömmigkeit gar nicht anknüpfte, auch gewiß nicht leicht als eine dogmatische Darstellung würde angesehen werden, ausgenommen in der wol durch keine Erfahrung bestätigten Voraussetzung, daß sich eine gleichgesinnte Gesellschaft um diese Darstellung sammeln werde. |

2. Die aufgestellte Erklärung rechtfertigt sich nun zunächst dadurch, daß eine Darstellung, welcher eines von den obigen Merkmalen fehlte, auch nicht mehr in das eigentliche Gebiet der Dogmatik fallen würde. Die Forderung eines wissenschaftlichen Zusammenhanges scheidet das dogmatische Gebiet von dem der volksmäßigen zum gemeinsamen kirchlichen Unterricht bestimmten Darstellung in Katechismen und ähnlichen Werken, welche auch nicht ohne Zusammenhang sein darf, aber weder auf Gelehrsamkeit noch auf systematische Einrichtung Anspruch macht. Die Forderung einer geschichtlichen Haltung und durchgängige Bezugnahme auf die öffentliche kirchliche Verständigung unterscheidet das dogmatische Gebiet von solchen Darstellungen christlicher Frömmigkeit, wobei die persönliche Eigenthümlichkeit hervortritt und versucht, wie weit sie sich verständlich machen kann, dergleichen man mystisch ascetische zu nennen pflegt. Sofern endlich in beiden Forderungen zusammengefaßt auch die der Vollständigkeit liegt, scheidet sich von dem dogmatischen im engeren Sinne auch das ihm vorangehende aber immer nur einzelne Gegenden der Lehre betreffende kanonische.

3. Eben so aber ergeben sich die wesentlichsten Verirrungen auf diesem Gebiete daraus, wenn eine einzelne dieser Forderungen aus ihrem natürlichen Zusammenhange mit den andern herausgerissen zur alleinigen Richtschnur bei der Behandlung genommen wird. Soll die Oeffentlichkeit allein gelten, so wird zuerst verkannt, daß die Darstellung der christlichen Frömmigkeit ihrer Natur nach mancherlei Veränderungen unterworfen ist, und irgend ein für besonders bedeutend oder authentisch ange-nommener Moment wird festge-|halten, dann aber auch wird der wissenschaftliche Charakter vernachlässigt, wenn das ohne alle Aenderung gelten soll, was vielleicht aus einem Zeitpunkt herrührt, der zur genauen Durch-arbeitung und Ausgleichung keine Ruhe darbot. Wird die beschränkte Geltung für die Gegenwart einseitig aufgefaßt, welches gar leicht geschieht bei einer plötzlichen wenn auch verworrenen Bewegung auf dem theologischen Gebiet: so wird zuerst der Zusammenhang mit dem öffentlichen vernachlässigt, und ein einzelner Einfall zur Basis eines Lehrgebäudes gemacht, in welchem dann auch, um es durchzuführen, Willkürlichkeit und Sophistik an die Stelle der wissenschaftlichen Strenge tritt. Wenn endlich der wissenschaftliche Zusammenhang allein die Dogmatik machen soll und damit die irrije Ansicht aufgestellt ist, einer dogmatischen Darstellung müsse eine jeden auch ungläubigen Leser überzeugende Kraft einwohnen, da sie doch nur dem gläubigen seinen Glauben auseinanderlegen kann: so wird die unmittelbare Beziehung der Lehrsätze auf die frommen Gemüths-

zustände vernachlässigt und die Sache dahin gewendet, daß entweder das eigenthümlich christliche als ein unvollkommneres in eine allgemeingültige Religionslehre verschwinden soll, oder auch das eigenthümlichst christliche soll sich gefallen lassen, aus der allgemeinen Vernunft unmittelbar hergeleitet und erwiesen zu werden.

4. Einige sind zwar mit dieser Erklärung einverstanden, meinen aber, daß diese eigentlich sogenannte Dogmatik, die es nur mit Darlegung der kirchlichen Meinungen zu thun habe, etwas sehr untergeordnetes sei, und daß über ihr noch eine andere höhere Theologie stehn müsse, welche mit Hintansetzung der kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten | hervorbringe und erläutere<sup>2</sup>. Eine solche aber kann es wenigstens als Bestandtheil der christlichen Gottseligkeitswissenschaft nicht geben. Denn in dem Gebiet des Christenthums kann es nicht zweierlei sondern nur einerlei Art geben, wie die Lehre als Ausdruck der Frömmigkeit und des Glaubens entsteht: und die kirchlichen Lehren sind auch ihrer Entstehung nach den Lehren Christi und der Apostel ganz gleichartig, nur durch den wissenschaftlichen Vortrag verschieden; so daß über der kirchlichen Lehre als Meinung, das heißt als nicht immer sich selbst gleich und nicht unvermischt mit unrichtigem, nicht etwa gleichzeitig eine unabänderliche und vollendete, aber auch gelehrt und systematisch vortragene Wahrheit stehn kann, sondern was mit solchem Anspruch aufträte, das könnte nur in das Gebiet der Weltweisheit gehören und nicht das christliche als solches darstellen. Ueber der kirchlichen Lehre aber als Meinung kann auf dem Erkenntnißgebiet des Christenthums nur stehn die zu einer andern Zeit oder in einer andern Darstellung mehr gereinigte und vollkommner gefaßte kirchliche Lehre selbst. Diese Reinigung und Vervollkommnung der Lehre ist aber eben das Werk und die Aufgabe der dogmatischen Theologie, vermöge des allen Hervorbringungen auf diesem Gebiet wesentlichen kritischen Verfahrens. Denn ohne dieses wäre die Vermehrung der dogmatischen Darstellungen, nachdem einmal das Lehrgebäude seinem Umfange nach abgeschlossen ist, etwas völlig nichtiges.

5. Wenn wir aber auch die so erklärte dogmatische Theologie in ihrer höchsten Vollendung denken: so | ist sie doch keinesweges die ganze Theologie, so daß alle andern theoretisch theologischen Wissenschaften, die Schriftauslegung nämlich und die Kirchengeschichte beide im

<sup>2</sup> S. u. a. Bretschneiders Entwicklung §. 25. u. Handbuch d. Dogm. §. 5., wo man am Ende zweifelhaft wird, ob Dogmatik auch zur christlichen Theologie gehöre.

weitesten Umfang und mit ihren Zubehörungen nur Hilfswissenschaften von jener wären. Vielmehr scheinen diese alle einander in völlig gegenseitigem Verhältniß beigeordnet. (S. kurze Darst. S. 24. §. 3. u. S. 29. §. 19.) Denn allerdings können die kirchlichen Lehren nicht verstanden, noch die verschiedenen Arten sie auszudrücken abgeschätzt werden ohne Kenntniß der Schrift, und eben so nothwendig ist auch zu diesem Verständniß und dieser Abschätzung die Kenntniß des geschichtlichen Verlaufs, welches zeigt, wie die Dogmatik bedingt ist durch die beiden andern Wissenschaften, und nur vollendet gedacht werden kann, nachdem diese auch vollendet sind. Hilfswissenschaften von jener aber wären diese nur wenn ihr ganzer oder vorzüglicher Werth darin bestände daß sie der Dogmatik dienen. Allein jede von ihnen hat ihren eigenthümlichen Werth für den letzten Zweck aller Theologie, nämlich die Leitung und Förderung der Kirche (S. kurze Darst. S. 28. §. 15. u. 18.), und jede von ihnen ist in ihrer Vervollkommnung ebenfalls bedingt durch den jedesmaligen Zustand der Dogmatik, denn auch die Schriftstellen, welche Lehre enthalten, können nicht vollkommen verstanden werden, wenn man nicht zugleich immer den Zusammenhang der gesammten christlichen Lehre im Sinne hat, den nur die Dogmatik aufstellt, und eben so wenig ist die eigentliche Abzwekkung der Begebenheiten, welche auf die Lehre Einfluß hatten, noch auch ihr Verlauf gründlich zu verstehen, wenn man nicht das Einzelne nach dem Werthe schätzt, der nur durch den Zusammenhang des Lehrgebäudes er-|kannt wird. Daher auch immer Schriftauslegung und theologisches Geschichtsstudium leiden und weniger wahre Theilnahme finden, wenn die Dogmatik vernachlässigt wird. Nur daß, wenn dem gemäß alle diese Wissenschaften nur in ihrer natürlichen Verbindung unter einander allmählig können vollendet werden, es das nachtheiligste wäre für das ganze Studium, wenn die Dogmatik vorzüglich den Ton angäbe bei der Fortschreitung, weil nämlich sie immer noch mehr als die andern in gewissem Sinn und Maaß von der Weltweisheit abhängt. (Kurze Darst. S. 61. §. 26. 27.) Da nun diese so oft von vorn anfängt, und die meisten Umwälzungen auch neue Verbindungsweisen und neue Ausdrücke in dem Gebiet, aus welchem die Dogmatik sich versieht, hervorbringen: so entstehen in der Dogmatik am leichtesten Umbildungen, welche keine Fortschritte für sie sind, sondern sie in ihrem Entwicklungsgang mehr hemmen als fördern. Nur soll diese Bemerkung, wie schon aus dem Obigen erhellt, keinesweges jener verunglimpfenden Ansicht Vorschub

8 welches] *Kj Stange 18*: welcher

leisten, als ob die Dogmatik allen andern theologischen Wissenschaften zum Nachtheil gereiche.

## 2.

Die Wissenschaft vom Zusammenhang der Lehre wird gesucht, theils um den verworrenen Zustand des Denkens über die frommen Gemüthszustände aufzuheben, theils um es von anders entstandenen Denken, welches auf denselben Inhalt hinausläuft, desto bestimmter zu unterscheiden.

Anm. a. Unter verworren wird hier verstanden, wenn unbewußt verwandtes bestritten oder unverträgliches vermischt wird. |

b. Das anders entstandene Denken, dessen Inhalt dem beschriebenen gleich lautet, ist das der Weltweisheit angehörige. Daß dieses seiner Entstehung und Form nach ein anderes sei, und daß Philosophisches und Dogmatisches nicht vermischt werden dürfe, ist der Grundgedanke der vorliegenden Bearbeitung.

1. Jene Zustände, welche hier nur vorläufig und im allgemeinen bezeichnet werden können, als eine unmittelbare Beziehung auf das höchste Wesen in sich schließend, werden zunächst nur als unterbrochene Erregungen in einzelnen Augenblicken bemerklich und äußern sich oft nur mimisch. Wenn sie in Betrachtung gezogen werden, entwickeln sie sich zum Gedanken. Die Sprache soll zwar als Gemeingut auch gemeinverständlich sein, und also, sobald die Aeußerungen jenes Bewußtseins Gemeinsache werden, das Bewußtsein des Einen dem Andern rein zuführen: allein da der Ausdruck jener Zustände durch die Sprache ursprünglich nur vergleichend und bildlich sein kann, so kann man sich leicht über die Gleichheit und Verschiedenheit desselben täuschen, und sobald dies wahrgenommen wird, entsteht das Verlangen nach einer kunstmäßigen Verbindung des Gleichartigen und Sonderung des Unverträglichen.

Im Christenthum enthalten die heiligen Schriften, wiewol nur in einzelnen Fällen auf zusammenhängende Auseinandersezungen wirklich Bedacht nehmend, doch wenigstens die ersten Keime eines geordneten Ausdrucks über unsere auf Gott gerichteten Gemüthszustände. Allein sie hatten auch gleich neben sich auf der einen Seite in dichterischen Aeußerungen eine auf Gemüths-erregung ausgehende Bildersprache, auf der andern in den Bemühungen, das Christenthum gegen Juden und Heiden zu vertheidigen, eine auf Umwandlung | der Gegner ausgehende rednerische Sprache. Wie nun in dem mittleren Ton der heiligen Schriften

abwechselnd eine Hinneigung zu beiden ist, so auch in beiden eine Näherung an einander und an jenen mittleren Ton. Bilden sich aber so aus dem dichterischen und rednerischen Ausdrücke, die auf genauere Darstellung Anspruch machen wollen: so werden sie auf mancherlei Weise die Spuren ihres einseitigen Ursprunges an sich tragen und gegen einander in einen Streit gerathen, der nur ausgeglichen werden kann durch vielseitige Anknüpfung an unbestrittenes und durch Aufstellung eines strengen Zusammenhanges.

2. Das wissenschaftliche Bestreben, welches auf Anschauung des Seins in allen seinen verschiedenen Verzweigungen ausgeht, muß, wenn es nicht in Nichts zerrinnen soll, ebenfalls mit dem höchsten Wesen anfangen oder enden; und im Einzelnen kann oft zweifelhaft sein, ob ein Gedanke, der etwas vom höchsten Wesen aussagen will, zunächst der Ausdruck einer frommen Erregung des Gemüthes ist, oder ob unmittelbar aus der höheren Wissenschaftlichkeit entsprungen. Nur durch den Zusammenhang des Denkens, in welchen er gehört, läßt sich dies bestimmt unterscheiden, und darum muß ein solcher Zusammenhang aufgestellt werden, damit die Verwechslung zweier ganz verschiedener Gebiete vermieden werden könne.

Es kann allerdings nicht geläugnet werden, daß nach dem Untergang aller aus dem hellenischen Alterthum entsprungener Weltweisheit die neuere sich nur aus der christlichen Theologie, in welcher ihre ersten Keime eingewachsen waren, allmählig entwickelt hat. Allein jener Zustand der Vermischung war auch ein unvollkommener Zustand für beide, und wegen Vermischung der Ansprüche ein Zustand mannigfaltiger Verwirrung. Wenn nun die Weltweisheit sich von der christlichen Theologie hat frei zu machen gewußt: so muß auch die christliche Theologie suchen von der Weltweisheit immer mehr frei zu werden, und besonders sich von der Gemeinschaft mit demjenigen Theil derselben, den man die natürliche Theologie zu nennen pflegt, frei zu machen. Denn diese Gemeinschaft unterhält noch immer zum größten Nachtheil jene Verwirrung, daß theologische Sätze für philosophische und umgekehrt gehalten werden; wie denn beides sowol auf dem Gebiete der Sittenlehre als der eigentlichen Glaubenslehre an vielen Beispielen kann nachgewiesen werden. Nur wenn die dogmatische Theologie auf ihrem eignen Grund und Boden so fest stehn wird als die Weltweisheit, so daß von jenen wunderlichen Fragen, ob etwas in der Theologie wahr sein könne, was in der Philosophie falsch sei und umgekehrt, gar nicht mehr die Rede ist, und so daß jeder Satz, welcher der Theologie angehört, auch gleich an seiner Gestalt für einen solchen erkannt, und von jedem analogen philo-

sophischen unterschieden werden kann, wird die Trennung, an welcher so lange schon gearbeitet worden ist, von beiden Seiten gleich vollendet, und wir sicher sein sowol vor der Verwerfung ächt theologischer Sätze aus Mangel einer Begründung nach Art der Weltweisheit, als auch vor den  
 5 vergeblichen Bestrebungen theils nach einer solchen Begründung theils nach einer Verarbeitung aller Ergebnisse der Weltweisheit in Ein Ganzes mit der Betrachtung und Zerlegung der Zustände des frommen Gemüthes. Daß aber alles dogmatische Denken in Begriffen und Sätzen nichts anders ist als eine solche zerlegende Betrachtung | der ursprünglichen frommen Gemüthszustände, geht daraus hervor, daß alles was wir Dogmatik nennen,  
 10 nie anders als im Zusammenhang mit einer frommen Sinnesart erscheint, wogegen weltweisheitliche Sätze über Gott und das Verhältnis des Menschen zu Gott auf eine ganz andere Weise im Zusammenhang mit dem Denken über das endliche Sein und dessen Veränderungen zu Stande  
 15 kommen.

## 3.

Die Glaubenslehre beruht also auf zweierlei, einmal auf dem Bestreben die Erregungen des christlich frommen Gemüthes in Lehre darzustellen, und dann auf dem Bestreben, was als Lehre  
 20 ausgedrückt ist, in genauen Zusammenhang zu bringen.

1. Das erste ist etwas allgemein in allen Menschen mehr oder weniger gegebenes. Jeder nach der Stufe der Besinnung auf welcher er steht, macht sich selbst in seinen verschiedenen Zuständen zum Gegenstand seiner Betrachtung und hält sie fest im Gedanken. Auf die frommen  
 25 Gemüths-erregungen hat sich dies Bestreben von je her besonders gerichtet; aber es entsteht auf diesem Wege für sich allein natürlich nur ein buntes Gemisch von Einzelheiten. Wie reichlich, wie bestimmt, in wie lebendigem Verkehr dieses geschieht, das giebt kein Zeugniß von der Stufe der Frömmigkeit, sondern nur von dem Gereiftsein einer Gesellschaft zur  
 30 Besinnung und Betrachtung. Ehe diese Stufe erreicht ist, findet die Frömmigkeit ihre Haltung und Mittheilung mehr in symbolischen Handlungen und heiligen Zeichen als in der Rede. Das Christenthum setzt diese Stufe überall voraus, und besteht daher nirgend ohne fromme Dichtung und Rede, | wiewol in verschiedenem Maaß. Denn sie ist offenbar in der  
 35 morgenländischen Kirche ungleich weniger frei und mannigfaltig als in der abendländischen, ohne daß man deshalb sagen dürfe, die Frömmigkeit sei geringer, aber ohnstreitig die Besinnung und die Mittheilung. Woraus hervorgeht, daß schon dieses Bestreben etwas anderes ist als die Frömmig-

keit an und für sich selbst; eben so gewiß als auf der andern Seite, wenn nicht fromme Erregungen gegeben sind, welche betrachtet werden können, niemals jene Aeußerungen durch die Rede zu Stande kommen, welche der Glaubenslehre den Stoff darbieten.  
 5 2. Das Bestreben Zusammenhang in das Gedachte zu bringen, ist dasjenige, woraus alle Wissenschaft hervorgeht und dessen höchstes Erzeugniß also allerdings die Weltweisheit ist. Die Forderung also, daß sich die dogmatische Theologie von aller Verbindung mit der Weltweisheit frei machen solle, konnte nicht in sich schließen, als solle sie auch dieses  
 10 Bestreben aufgeben, durch welches sie vielmehr erst entsteht. Sondern nur wenn dieses Bestreben für sich thätig das Denken in seinem Verhältniß zum Sein bearbeitet, entsteht das eigentliche Wissen, von dem die Theologie geschieden ist, und hingegen, wenn es sich auf das oben beschriebene Denken wendet, im Verhältniß zu den darin ausgedrückten  
 15 Lebenszuständen, entsteht die christliche Glaubenslehre im eigentlichen Sinne. Diese kann daher nur gebildet und lebendig fortgepflanzt werden, nach dem Maaß des wissenschaftlichen Triebes. Daher auch in der morgenländischen Kirche schon seit vielen Jahrhunderten weit weniger Lehrstoff ausgebildet und zusammenhängend verarbeitet wird als in der  
 20 abendländischen. Ueberall aber kann die | Glaubenslehre nur ausgehn von den Wissenden in der Gesellschaft, welche auch an andern Gegenständen jenes Bestreben geübt und zur Fertigkeit erhoben haben. Daher auch die Glaubenslehre in den Zeiten und unter den Völkern am besten gedeiht, unter welchen am meisten Wissenschaft verbreitet ist; aber nur da und so  
 25 lange lebendig bleibt, wo und als die Lebendigkeit der frommen Erregungen dem Bestreben Zusammenhang hervorzubringen und zu erhalten den Stoff reichlich genug zuführt.

## 4.

Die Vorschriften also, wonach eine jede Dogmatik, welcher  
 30 Kirche sie auch angehöre, muß angelegt werden, würden diese sein. Einmal, Nichts als Lehre darzustellen, was nicht in dem Ganzen frommer Erregungen, dessen Abbild das Lehrgebäude sein soll, gewesen ist, aber auch alles, was sich in diesen findet, gradezu oder Einschlußweise in das Lehrgebäude aufzunehmen. Dann aber,  
 35 Jede Lehre so darzustellen, wie sie im Zusammenhange mit allen

übrigen erscheint, und eben deshalb nichts aus dem Lehrgebäude auszuschließen, was nöthig ist, um diesen Zusammenhang zur Anschauung zu bringen.

1. Hieraus geht ein zwiefacher Werth der einzelnen Theile hervor, die Vollkommenheit, mit welcher sie ein Gebiet frommer Erregung ausdrücken, dies ist ihr kirchlicher Werth, und die Vielseitigkeit, mit der sie auf die übrigen Theile hinweisen; dies ist ihr wissenschaftlicher Werth. Je weniger einer dem andern Eintrag thut, desto vollkommner ist das Lehrgebäude. |
2. Der kirchliche Werth eines Theiles wird desto größer sein je wichtigeres darin ausdrücklich, und je mehr darin einschlußweise gesetzt ist, das heißt, je entscheidender für das Wesen und das Eigenthümliche einer Kirche, und je weiter verbreitet und vielfältiger gestaltet das dargestellte ist. Der wissenschaftliche Werth eines Theiles wird desto größer seyn, je weniger er scheinbaren Widerspruch veranlaßt, und je bedeutender dasjenige ist, worauf er rückwärts und vorwärts hinweist.
3. Das Ganze wird aber auch desto vollkommner sein, je weniger sich der eine Werth vorzüglich nur in einigen und der andere in andern Theilen findet. Ganz aber soll kein wahrhaft organischer Theil den einen von beiden entbehren. Auch in der Sprache sind die unmittelbar gegenständlichen Bestandtheile die ursprünglichsten und wesentlichsten. Je vollkommner sie sich aber ausbildet, in desto größerer Menge nimmt sie auch Bestandtheile auf, welche nur Verhältnisse und Beziehungen zwischen jenen ursprünglichen aussagen. Je mehr aber diese von allem Zusammenhänge mit den eigentlichen Wurzeln losgerissen wären, um desto mehr todtes würde der Sprache beigemischt sein. Eben so auch die Glaubenslehre. Wäre etwas nur um des Zusammenhanges willen da, ohne selbst darzustellen, das müßte von den unmittelbaren Bestandtheilen des Lehrgebäudes ganz bestimmt geschieden sein. So wie dasjenige nur als vorläufig und nicht mit der gleichen Sicherheit aufgestellt werden könnte, was gar nichts beitrüge um den Zusammenhang zu knüpfen.

## 5.

In der gegenwärtigen Lage des Christenthums dürfen wir nicht als allgemein eingestanden voraus setzen, was in den frommen Erregungen der Christenheit das wesentliche sei oder nicht.

Anm. Der Ausdruck wesentlich ist hier nicht auf fromm bezogen sondern auf christlich, und wird also darunter verstanden nicht das, was die christlichen Erregungen zu frommen überhaupt macht, sondern was zu christlichen, also

das, was nirgends fehlen darf, wenn nicht eben da auch das christliche soll abgeläugnet werden.

1. Der Streit hierüber ist in der protestantischen Kirche so groß, daß, was Einigen die Hauptsache im Christenthum scheint, Andre für bloße Hülle halten, und daß, was diese wiederum für das wesentliche ausgeben, jenen dürftig erscheint, so daß sie meinen, es lohne nicht das Christenthum um des willen für etwas zu halten. Man kann auch diesen Streit nicht beseitigen, indem man sagt, der eine Theil gehöre eigentlich nicht zur Kirche, wenn gleich er dem Namen nach darin sei. Denn auch dieses Ausschließen ist als moralisches Urtheil gegenseitig; die Einen schließen die Andern aus als Unchristen, und diese jene als Sectirer. Und unter solchen Umständen möchte wol niemand sagen, nur bei der Parthei sei die rechte kirchliche Frömmigkeit, welcher es hie und da einmal gelingt, einen einzelnen Gegner wirklich auch äußerlich auszuschließen.
2. Daß der Streit in diesem Umfange nur neu ist, kann uns auch nicht seiner Berücksichtigung überheben. Denn daraus, daß die eine Ansicht nicht in der Kirche war, als diese sich bildete, kann mit gleichem Recht gefolgert werden, was die Einen behaupten, die richtigere Ansicht habe erst entstehen können, nachdem die Fackel der Weisheit und der historischen Forschung länger geleuchtet, und müsse also wol jung sein, als was die Andern behaupten, die neue Ansicht | sei nur aus der beginnenden Auflösung der Kirche entstanden, und müsse also wol unrichtig sein.
3. Nicht mehr Gehör dürfen wir dem guten Rathe geben, daß, da alle diese zerrüttenden Streitigkeiten nicht entstanden wären, wenn man gar nicht unternommen hätte, das Denken über die frommen Gemüthszustände wissenschaftlich auszuspinnen und in einen strengen Zusammenhang zu bringen, man zur Beilegung der Streitigkeiten nichts besseres thun könne, als diesen Weg wieder zu verlassen. Denn eines Theils läßt sich die ganze Behauptung bestreiten. Der beklagte Zustand der Verworrenheit im kirchlichen Denken über das Wesen des Christenthums, ist kein Ereigniß weder des eigentlich sogenannten scholastischen Zeitraumes, während dessen die dogmatische Theologie in der höchsten Blüte stand, noch des ihm an Spizfindigkeit und Formelreichthum am nächsten kommenden nach der Reformation. Theils auch würde wenig gewonnen sein, wenn dieser Zwiespalt zwar nicht mehr so häufig und in so mannigfaltigen Formen zur Sprache käme, aber doch unbemerkt und zum Theil unbewußt immer noch vorhanden wäre. Nichts aber wirkt so kräftig dagegen, daß er sich nicht verbergen kann, als ein strenges Verfahren in der Dogmatik.
4. Man kann daher sicher behaupten, ein solcher Zustand sei einer festeren Begründung der Dogmatik sehr günstig, eben weil die Gegensätze so stark gespannt sind, daß es ein dringendes Bedürfniß ist, mit Anstren-

gung aller Kräfte das wesentliche des Christenthums endlich festzustellen. Ist die ganze Kirche einig: so ist kein Bedürfniß da, das wesentliche vom zufälligen zu unterscheiden, und wenn die Frage ohne wahres Bedürfniß, nur weil man eine Lücke in der Form be-merkt, aufgeworfen wird, so muß auch die Antwort oberflächlich sein: welches man auch von den meisten früheren Behandlungen der Frage unter dem Titel, welches die Fundamentalartikel der Lehre seien, zugestehen muß, indem die meisten auf eine verworrene Weise zwischen den zwei Enden schwanken, entweder die ganze Masse der Ueberlieferung für gleich wesentlich und unentbehrlich zu erklären, oder einige Hauptsätze als solche herauszuheben, von denen aber doch die anderen sollten ableitbar sein.

## 6.

Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christenthum hinausgehen, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um es mit andern Glaubensarten zu vergleichen.

Anm. Indem ich hier den Ausdruck Glaubensart oder Glaubensweise einführe, um mich des aus dem Heidenthume abstammenden und eben deshalb so schwer befriedigend zu erklärenden Wortes Religion<sup>1</sup> vorläufig ganz enthalten zu können, besorge ich keinen Mißverständnis, indem unter Glaube hier nichts zu verstehen ist, als die die frommen Erregungen begleitende beifällige Gewißheit. Sofern nun die frommen Momente eines einzelnen Menschen oder einer einzelnen Gesellschaft in ihrem Zusammenhang etwas ihre Verschiedenheit von den frommen Momenten Anderer bezeichnendes an sich tragen, in sofern kommt diesen Einzelnen oder Gesellschaften eine eigene Glaubensweise zu.

1. Es wäre ganz unwissenschaftlich, wenn wir bei den erwähnten Verschiedenheiten in der Kirche selbst | uns nur auf irgend ein Ansehen

<sup>1</sup> Man sehe nur Beispielsweise Augusti Dogmatik II. Th. §. 60-68. Zwingli de ver. rel. p. 2. 3. u. 49-51.

13 auszumitteln] auszumiteln    20 Glaube] Gla-/be

5-11 Vgl. z. B. Semler: *Institutio* 192-203. Augusti: *Dogmatik* 13-16    29 S. 64-73; s. *Anhang* 29f Zürich 1525 (*Finsler* 45a und 45b) 2f und 49-51; CR 90, 638-640 und CR 90, 668f

stützen wollten. Denn das Ansehen der Bekenntnißschriften gehört für einen Protestanten mit zu den streitig gewordenen Gegenständen; und abgesehen von diesen zu sagen, dasjenige, worin die meisten oder die angesehensten Lehrer übereinstimmen, müsse das wesentliche sein, wäre leer und haltlos. Das Ansehn nämlich und die Achtung wird schon durch die Zustimmung mit bestimmt, weil es außer den Bekenntnißschriften ein allgemein anerkanntes Ansehn gar nicht giebt. Die Menge aber, wenn auch ihre Ueberzahl noch so groß wäre, kann nichts bestimmen. Denn nimmt man einmal an, was ja in diesem Streit von beiden Partheien vorausgesetzt wird, daß in den Körper der Kirche etwas fremdartiges als Krankheitsstoff eindringen kann: so kann auch wenigstens für eine kürzere oder längere Zeit ein Uebergewicht des Krankheitsstoffs über den Grundstoff eintreten; wie ja die trübsinnigere Ansicht des Christenthums immer gesetzt hat, daß die Zahl der Gläubigen und auch der Reinen in der Lehre nur gering sei. Eine Gefühlsantwort kann freilich jeder geben auf das Ansehn seiner eigenen Ueberzeugung, indem er nachweist, welche Verschiedenheiten der Lehre ihn nur als Nebensache berühren, ohne das Bewußtsein der Glaubenseinigkeit zu stören. Allein diese Antworten sind nichts anders als die gegeneinander tretenden Aussagen der Partheien selbst, und zeigen eben die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Auskunft.

2. Das Wesen des Christenthums von vorne herein bestimmen zu wollen, wäre eben so vergeblich. Könnte eine solche Ableitung gelingen, so gehörte sie zu den Geschäften der Weltweisheit; aber auch diese hat es noch nie so weit bringen können, daß das, was sie | von oben her abgeleitet, sich wirklich als dasselbe gezeigt mit dem, was uns geschichtlich gegeben ist, an welcher Aufgabe alle ähnliche Unternehmungen, nämlich alle sogenannten Constructionen a priori, auf dem geschichtlichen Gebiet immer gescheitert sind.

3. Jedes Begreifen eines geschichtlich oder natürlich gegebenen ist immer zusammengesetzt aus gefundenem und vorausgesetztem; und eine solche Zusammensetzung entsteht aus dem angedeuteten vergleichenden Verfahren. Wenn nun eine Konstruktion a priori von einer richtigen und dem allgemeinen Zusammenhang gemäßen Theilung des allgemeinen Begriffes ausgehen muß: so ist eine solche freilich auch diesem Verfahren unentbehrlich; und gehört zu dem vorausgesetzten. Wie aber das geschichtlich gegebene sich in diese einfügt, das kann nur gefunden werden. — Wenn ich nun schon sonst in derselben Hinsicht, wie auch hier geschieht, gesagt habe, der Theologe müsse zu diesem Behuf seinen Standpunkt zugleich

37-39 KD 12 § 4; ed. Scholz 14. Vgl. KD 70 § 7; ed. Scholz 97

über dem Christenthum nehmen, und diese Aeußerung bemitleidet worden ist, als Anmaßung eines solchen, der am unrechten Orte den Weltweisen spielen, und seine Weisheit über das Christenthum stellen wollte: so scheint desto nöthiger gleich an der Schwelle zu erklären, wie das gesagte  
 5 gemeint ist, und warum das gemeinte so mußte gesagt werden. Sezen wir uns ganz im Christenthum: so denken wir uns auch christlich fromm aufgeregt, oder jeden Augenblick bereit es zu werden. Sind wir aber das, so können wir uns nicht gleichmäßig verhalten gegen das christliche und gegen das unchristliche, welches wir damit vergleichen wollen; sondern  
 10 das christliche wird uns erfreuen und anziehen, und das unchristliche wird uns abstoßen und widerwärtig sein. Also | müssen wir für diese Betrachtung unsere fromme Erregbarkeit ruhen lassen, weil es uns nicht darauf ankommt, durch unser Gefühl zu entscheiden, welches wahr ist oder falsch, denn das haben wir schon längst für uns gethan: sondern uns nur  
 15 scharf einzuprägen, wie das eine und das andere, das christliche und das unchristliche, aussieht und beschaffen ist. Haben wir das nun gefunden: so nehmen wir dann unsern Standpunkt im Christenthum wieder ein, und behaupten ihn mit größerer Sicherheit. Da wir aber jezt urtheilen wollen; denn nur durch Urtheil können wir erkennen und scheiden, was das  
 20 Christenthum mit andern Glaubensarten gemein hat, und wodurch es sich von ihnen auszeichnet: so sagen wir billig, daß wir unsern Standpunkt über dem Christenthum nehmen wollen; denn jeder steht über dem, was er beurtheilt. Wir wollen aber nur urtheilen zum Behuf des besseren Einwirkens auf das Christenthum; denn darauf zweckt alle Theologie ab und  
 25 vor allen die dogmatische. Und somit wird hier keine Weisheit feil geboten, welche über das Christenthum soll gestellt werden.

4. Grade denen aber, welche so bereit sind mit einem solchen Vorwurf, möchte es besonders ziemen zu bedenken, daß Jeder zu einer bestimmten Glaubensweise sich bekennende diese allein für die wahre hält,  
 30 jede andere aber für falsch, wie jeder, der einer bürgerlichen Gesellschaft mit wahrer Liebe angehört, ihre Verfassung für die beste halten wird, jede andere aber für schlecht. Beides ist auch ganz recht, denn es ist nur der natürliche Ausdruck des Wohlbefindens, dessen sich Jeder in seinem Ganzen erfreut. Allein wenn wir ein vergleichendes Verfahren anstellen wollen,  
 35 müssen wir uns auch hievon losmachen und bedenken, daß der | Irrthum nie für sich ist, sondern immer nur an der Wahrheit. Denn wenn wir das Christenthum mit andern Glaubensweisen vergleichen wollen, sezen wir

21 von] *Kj* (auch *Stange* 39) vor 25 allen] *Kj* (auch *Stange* 39) allem

voraus, daß es etwas mit ihnen gemein habe und dieses kann ja kein Irrthum sein sollen. Sollen wir also andere Glaubensweisen in ihrer Wahrheit betrachten: so müssen wir auch um deswillen unser thätiges Verhältnis im Christenthum für diese Zeit ruhen lassen.

5

7.

Einer solchen Vergleichung liegt die Voraussetzung zum Grunde, daß es etwas Gemeinsames gebe in allen Glaubensweisen, weshalb wir sie als verwandt zusammenstellen, und etwas besonderes in jeder, weshalb wir sie von den übrigen sondern; beides aber vermögen wir nicht als bekannt und gegeben nachzuweisen.

1. Daß unsere Aufgabe gelöset wäre, wenn wir beides hätten, ist klar. Denn wir könnten dann dem Christenthum in dem ganzen Kreise der verschiedenen Glaubensweisen seinen bestimmten Ort anweisen. Das vergleichende Verfahren wäre auch dann nur eine deutlichere Auseinandersetzung, um das Verhältniß des eigenthümlichen im Christenthum zu dem  
 15 eigenthümlichen in andern Glaubensweisen zu bestimmen, welches eigentlich schon gegeben ist, wenn das Eigenthümliche aller Einzelnen gegeben ist. Wirklich aber haben wir auf eine allgemein eingestandene Weise nicht nur nicht beides, sondern auch keines von beiden. Ueber den allgemeinen  
 20 Begriff der Frömmigkeit und der daraus entstehenden Verbindungen wird noch immer gestritten, und die einzelnen Glaubensweisen werden in allen darüber angestellten Untersuchungen noch viel zu sehr als in vieler Hinsicht nur zufällig entstandene Sammlungen von Gebräuchen und Meinungen betrachtet, als daß man das eigenthümliche Gepräge einer jeden sollte  
 25 entdeckt haben. Man darf, um sich hievon zu überzeugen, nur betrachten, wie häufig in christlichen Glaubenslehren unchristliche Aeußerungen neben die christlichen gestellt werden als Erläuterung, ohne daß man es weder darauf anlegte, das wesentlich verschiedene aus dem scheinbar ähnlichen zu enthüllen, noch die Behauptung aufstellte, daß dergleichen aus dem gemeinsamen Gebiet aller oder mehrerer Glaubensweisen hergenommen sei.  
 30 Man sehe Ammon *Summa Theol.* Ed. 3. p. 64. 68. 101. 105. 120. 132.

25 zu überzeugen] zuüber-/zeugen 31 Ed.] Fd.

148. 153. Augusti System p. 50. 117. 152. Ganz anders freilich Melanchth. locc. p. S. 525. 602.

2. Beides das gemeinsame und das eigenthümliche der Glaubensweisen in allgemeinem Zusammenhang auszumitteln, das gemeinsame als alle geschichtlich vorhandene Glaubensweisen unter sich begreifend darzustellen, und die Eigenthümlichkeiten nach Anleitung eines Grundgedankens durch richtige Theilung als ein geschlossenes Ganze nachzuweisen, und so das Verhältniß jeder Glaubensweise gegen alle festzusetzen, und sie nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen zusammenzustellen, wäre die wahre Aufgabe jenes Zweiges der wissenschaftlichen Geschichtskunde, den man Religionsphilosophie zu nennen pflegt. Bestände nun eine solche mit einer nur einigermaßen allgemeinen Anerkennung: so könnten wir uns auf sie berufen; denn das was wir suchen, das Eigenthümliche des Christenthums in seinem Verhältniß zum gemeinsamen der Frömmigkeit überhaupt, müßte auch darin enthalten sein. Da aber eben dieses gewiß noch nicht zur allgemeinen Befriedigung gefunden ist, und die entgegengesetztesten Ansichten vom Christenthum noch immer neben einander hergehn, ohne daß sich einer von beiden Theilen auf etwas ausgemachtes und anerkanntes berufen könnte: so muß auch jene Wissenschaft noch nicht gefunden sein, wie wir denn auch auf diesem Gebiet noch nichts aufzuweisen haben, als Versuche bald mehr geschichtlich bald mehr speculativ, aber in beider Hinsicht ohne feste Grundlage, sondern von den widersprechendsten Hypothesen ausgehend.

3. Wir können eben so wenig mit unsern Untersuchungen über diesen Gegenstand warten, bis es eine Religionsphilosophie giebt, auf welche wir uns berufen könnten, als wir uns zumuthen dürfen, um unseres Zweckes willen die gesammte Religionsphilosophie selbst zu machen, um so mehr als diese von einem rein geschichtlichen Streben, dem jede Religionsform gleich wichtig und werth ist, ausgehen müßte, und eben deshalb nicht vollständig genug sein könnte in ihrem vergleichenden Verfahren, um nach allen Seiten hin für jede eigenthümliche Glaubensweise den Ort auszumitteln und zu sondern, wie wir ihn für das Christenthum zu bestimmen suchen müssen. Daher sind wir genöthigt ein abgekürztes Verfahren anzustellen, indem wir zunächst das gemeinsam

1 s. Anhang 2 Statt locc. p. S. ist zu lesen entweder loc[i] c[ommunes] p[agina] oder loci p[raecipui] S. Es könnten die Ausführungen auf den Seiten 525 und 602 der Ausgabe Leipzig 1546 (= ed. Stupperich 2/2, 646, 9-647, 1 und 716, 12-717, 4) gemeint sein. Die von Stange (S. 220f) beigebrachten Zitate finden sich in der Ausgabe Wittenberg 1559 auf den Seiten 524 (= ed. Stupperich 2/2, 644, 32-34). 601 (= ed. Stupperich 2/2, 715, 9f) bzw. 602 (= ed. Stupperich 2/2, 715f, 38f) 10f Vgl. z. B. Bretschneider: Entwicklung 18-27

allen Glaubensweisen zum Grunde liegende Wesen der Frömmigkeit aufsuchen, dann aber das vergleichende Verfahren gänzlich darauf richten, nur das Eigenthümliche des Christenthums zu finden. Wir müssen aber, da uns das wissenschaftlich vorgearbeitete fehlt, so zu Werke gehen, als ob noch gar nichts in der Sache gethan wäre; wodurch natürlich schon mit zugestanden ist, daß auch wir un-|srerseits uns müssen gefallen lassen, wenn das Ergebnis unserer Untersuchungen sich nicht eine solche Anerkennung verschafft, daß man es für tüchtig hält, um auf demselben Wege die gesuchte Religionsphilosophie selbst zu Stande zu bringen, daß alsdann auch unsere Vorarbeit von andern, die künftig dasselbe Bedürfnis haben, als nicht vorhanden angesehen werde, um wieder von vorne anzufangen.

4. Demgemäß dürfen wir beides gesuchte nur ansehen als unbekannte Größen, und müssen fragen, was uns wol gegeben sei um sie zu finden? Nichts anderes aber ist uns gegeben, als die Seelen, in welchen wir die frommen Erregungen antreffen. Da wir nun aus diesen beide unbekannte Größen zu finden haben, so ist schon daraus zu ersehen, daß dies schwerlich auf eine vollkommen befriedigende Weise, sondern nur durch Annäherung geschehen kann. Wir können aber die Seele in dieser Hinsicht zwiefach betrachten, einmal einzeln, dann aber in der Gemeinschaft. Denn wir finden die fromme Erregung als einen bestimmten Zustand in der einzelnen Seele; dann aber auch die Menschen in Bezug auf die frommen Erregungen verbunden in mehr oder weniger eng geschlossenen Gemeinschaften, welche wir, wenn sie zu einer gewissen Vollständigkeit ausgebildet sind, die kirchlichen nennen. Sehen wir nun darauf, wodurch sich die fromme Gemüths-erregung, wenn wir sie in mehreren solchen Einzelnen betrachten, die nicht zur gleichen kirchlichen Gemeinschaft gehören, und also als unähnlich hierin erscheinen, von andern Gemüthszuständen unterscheidet, in Beziehung auf welche vielleicht jene nicht verschiedenen sondern derselben Gemeinschaft angehören: so haben wir Hoffnung, das Wesen der Frömmigkeit zu |entdecken. Sehen wir hingegen darauf, wodurch diejenigen, welche zu derselben kirchlichen Gemeinschaft der Christen gehören, unter sich verbunden, und wodurch von den übrigen, die in andern kirchlichen Gemeinschaften stehen, getrennt sind: so haben wir Hofnung, dasjenige zu finden, was in der christlichen Glaubensweise das eigenthümliche ist.

## 8.

Die Frömmigkeit an sich ist weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des Gefühls.

Anm. Unter Gefühl verstehe ich das unmittelbare Selbstbewußtsein, wie es, wenn nicht ausschließend, doch vorzüglich einen Zeittheil erfüllt, und wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des angenehmen und unangenehmen vorkommt. Was für eine Richtung und Bestimmtheit des Gefühls aber die Frömmigkeit sei, wird unten nachgewiesen. — Ich lasse mich hier nicht ein auf den neueren Ausspruch eines achtungswerthen Gottesgelehrten. „Das Gefühl wird niemand zum Grund der Religion machen, der sich selbst versteht [ . . . ]!“ Auch behaupte ich nur, daß es der Siz der Frömmigkeit ist. Daß aber das Gefühl immer nur begleitend sein sollte, ist gegen die Erfahrung. Es wird vielmehr jedem zugemuthet, sich zu erinnern, daß es Augenblicke giebt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtsein alles Denken und Wollen zurücktritt.

In den Worten an sich liegt schon dieses, daß wol aus der Frömmigkeit ein Wissen oder Thun hervorgehen könne als Aeußerung oder Wirkung derselben. An beiden kann sie dann erkannt werden, ist aber selbst keines von beiden in ihrem Anfang und eigentlichen Wesen.

1. Zuförderst müßte freilich bewiesen werden, daß es nichts viertes gebe, womit die Frömmigkeit könnte zu thun haben; und dies ist leider wissenschaftlich nir-|gend so allgemein anerkannt geleistet worden, daß es lohnen könnte sich darauf zu berufen. Indessen da wir es hier mit der Frömmigkeit vornehmlich nur zu thun haben, wiefern sie Grundlage und Gegenstand einer Gemeinschaft ist: so wird hier nur das Bewußtsein gefordert, daß jede bestimmte Gemeinschaft nur auf eines von diesen dreien gehn kann, indem es sonst nichts giebt, wozu die Menschen zusammenwirken, oder was sie mittheilend in einander hervorrufen könnten, als diese drei.

2. Die schon oft vorgetragene Behauptung, die Frömmigkeit sei eine Sache des Gefühls, ist von Vielen immer wieder angefochten worden, sei

25 zu] zur

8 § 9 9–11 H verweist auf Baumgarten-Crusius: Einleitung 64 12f Gegen Baumgarten-Crusius: Einleitung 65 31f Vgl. z. B. Wegscheider: Institutiones 9 Anm. In Nachschrift Heegewaldt wird Spalding: Gedanken erwähnt

es nun, daß sie das ursprüngliche und abgeleitete nicht unterschieden, oder sei es, daß sie sich unter dem Gefühl etwas verworrenes und unwirksames dachten. Diese aber sollten doch endlich klar heraus sagen, ob sie von der Frömmigkeit das Gefühl ganz ausschließen wollen, oder nicht. Wenn sie nun im letzten Falle sagen wollten, die Frömmigkeit sei alles dreies, Gefühl Wissen und Thun, so sollten sie auch dazu sagen, wie man diese dreie mischen müsse, damit die Frömmigkeit herauskomme, und zu welchen Theilen, und so werden sie doch wol damit endigen, daß die Frömmigkeit nicht grade mehr ein Wissen sei als Gefühl, noch auch mehr ein Thun als Gefühl sondern eher umgekehrt, und daß also das Gefühl, der Grundton sei und das ursprüngliche, Wissen und Thun aber das hinzukommende und abgeleitete. Wollen aber Andere das Gefühl ganz ausschließen, und doch nicht sagen, die Frömmigkeit sei allein ein Wissen oder allein ein Thun, sondern dieses Beides: so mögen sie denn sagen, wie anders doch das Wissen und das Thun, welche die Frömmigkeit | ausmachen, eins sein sollen, als in einem dritten, und welches denn dieses dritte sei, wenn nicht eben das innerste unmittelbare Selbstbewußtsein des Wissenden und Thuenden. — Um nun noch weiter zu bestätigen, wie alles auf diesen Punkt zurückführt, ist folgendes zu bedenken.

Soll die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so ist doch wol dieses Wissen vorzüglich dasjenige, oder wenigstens das wesentliche von demjenigen, welches als der Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird, ein irgend anderes wenigstens gewiß nicht. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen: so muß auch die Vollkommenheit dieses Wissens in einem Menschen die Vollkommenheit seiner Frömmigkeit sein, und also der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre, der sich auch am meisten an das wesentliche hielte, und nicht etwa über den Nebensachen und Außenwerken dieses vergäße, dieser wäre zugleich der frömmste Christ. Welches wol niemand zugeben wird, sondern gestehen, daß bei gleicher Vollkommenheit dieses Wissens bestehen können sehr verschiedene Grade der Frömmigkeit, und bei gleich vollkommner Frömmigkeit sehr verschiedene Grade dieses Wissens<sup>1</sup>. Und was nicht in seinem Steigen und Fallen das Maaß der Vollkommenheit eines Dinges ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen. Wollte aber jemand einwenden, man müsse in

<sup>1</sup> ἔστιν οὖν ἄλλη τις τοιαύτη κατάστασις [ . . . ] θεοσεβείας αὐτῆς, ἧς ἄλλος διδάσκαλος ὁ λόγος; οὐκ οἶμαι ἔγωγε. Clem. Strom. II, 2.

35 αὐτῆς] αὐτῆς 36 οὐκ] οὐκ

36 Clemens: Stromata 2, 2 (2, 9, 4), ed. Potter 1, 433, 17ff; GCS 2, 117f

jedem Wissen unterscheiden den Inhalt desselben und die Gewißheit, und das Wissen der Glaubenslehren sei nur Frömmigkeit vermöge der Gewißheit und der Stärke der Ueberzeugung, ein Innehaben derselben aber ohne Ueberzeugung sei gar nicht Frömmigkeit, das Maaß aber der Ueberzeugung sei auch das Maaß der Frömmigkeit, was wol auch die vorzüglich im Sinne haben möchten, welche das Wort Glauben so gern umschreiben durch „Ueberzeugungstreue“: so entgegne ich dieses. In allem eigentlichen Wissen, wie Mathematik, Physik, Historie können wir die Ueberzeugung nach nichts anderm messen, als nach der Klarheit und Vollständigkeit des Denkens selbst: soviel deren ist, soviel ist auch Ueberzeugung. Soll nun hier dasselbe gelten, so kommen wir dennoch auf das vorige zurück. Soll aber die Ueberzeugung hier ein anderes Maaß haben und etwas anderes sein: so wird wol nichts anderes übrig bleiben, als die Zusammenstimmung des eignen Selbstbewußtseins mit dem, was in der Lehre ausgesprochen ist. — Soll die Frömmigkeit auf der andern Seite im Thun bestehn, so ist wol klar, daß dies kein dem Inhalt nach besonderes Thun sein kann, indem alles, auch das scheußlichste neben dem vortreflichsten, und neben dem sinnvollsten das leerste und bedeutungsloseste, Anspruch darauf macht, fromm zu sein. Hier sind wir also, um die Frömmigkeit von anderm Thun zu scheiden — wenn wir nicht etwa auch sagen wollen, was die gebildetsten und vortreflichsten Völker und Menschen als fromm thun, das sei fromm — lediglich an die Art gewiesen, wie das Thun zu Stande kommt und sich gestaltet. Diese aber können wir am bestimmtesten fassen an den beiden Endpunkten. Der äußere oder Zielpunkt eines jeden Thuns ist ein in der Erscheinung heraustretender Erfolg, der innere oder Anfangspunkt ist ein im Gemüth gesetzter Antrieb. Der Erfolg ist | theils dem Zufall anheimgegeben, so daß niemand behaupten wird, es bewaise in irgend einem Falle gegen die Frömmigkeit des Menschen, wenn ein bestimmter äußerer Erfolg nicht von ihm ausgehe; theils auch, wenn wir nur den Erfolg sehen, ohne den ihm zum Grunde liegenden Antrieb, werden wir immer zweifelhaft bleiben müssen über die Frömmigkeit der Handlung, ausgenommen, wenn wir behaupten könnten, es sei gar kein innerer Antrieb da, denn dann würden wir gewiß sein, daß auch die Handlung nicht fromm sei. Woraus schon hinreichend zu ersehen ist, daß, wenn die Frömmigkeit ein Thun sein soll, ihr Wesen mehr im Antrieb besteht, als im Erfolg, oder in der äußeren Erscheinung des Thuns. Jedem Antrieb aber liegt selbst wieder eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zum Grunde, wie wir eben das Gefühl erklärt haben; und wenn wir einen

1,29

1,30

6f Vgl. z. B. Paulus: Commentar 4/1, 1. Hälfte, 297. Gombert: Arnold 155f

Antrieb vom andern unterscheiden wollen, an dem was nicht selbst schon auf irgend eine Weise dem äußern Thun angehört; so müssen wir auf das innerste zurückgehn, und das ist eben das in Bewegung übergehende Gefühl. Ja sehen wir ein Gefühl wie das, was wir Andacht nennen, ganz allein ohne ein dazu gehöriges Handeln: so nennen wir diesen Zustand doch fromm, wir müßten denn annehmen, daß es gar kein dazu gehöriges Handeln gebe, in welchem Falle wir aber auch sagen werden, das Gefühl selbst sei nicht wahr. Von beiden Punkten kommen wir also darauf zurück, daß das Wesen der Frömmigkeit im Gefühl ist, und daß, wiefern auch Wissen und Thun zur Frömmigkeit gehören, sie sich doch nur verhalten, wie der äußere Umfang zu dem innern Mittelpunkt und Heerd des Lebens, indem sowol das Wissen, was zur Frömmigkeit unmittelbar gehört, | nämlich das in der Glaubenslehre dargestellte, als auch das Thun, nämlich zunächst alles, was wir unter dem Namen Gottesdienst begreifen, ihrem frommen Gehalt nach vom Gefühl abhängig sind.

1,31

3. Betrachten wir nun aber das Wissen und Thun im allgemeinen, so ist zuerst vom Wissen offenbar, daß jedes Moment des Erkennens, ohne Unterschied des Gebietes und des Gegenstandes, von einem Gefühl begleitet ist, welches die Gewißheit des Erkennenden von dieser bestimmten Sache ausdrückt, dieses aber wird niemand ein frommes nennen, indem es zugleich die Neigung des Erkennenden zu dem bestimmten Gegenstand ausspricht, und also von dieser abhängt. Dagegen giebt es ein anderes Gefühl der Ueberzeugung, welches gleichmäßig jeden Wissensakt begleiten kann, ohne Unterschied des Gegenstandes, indem es vornehmlich die Beziehung jedes Erkenntnißkreises auf das Ganze und auf die höchste Einheit alles Erkennens ausdrückt, und sich also auf die höchste und allgemeinste Ordnung und Zusammenstimmung bezieht, und dies wird man sich nicht weigern, ein frommes zu nennen. Was zweitens das Thun betrifft, so kann man wol zugeben, daß jedes bestimmte besondere Thun aus einem auf dessen Gebiet sich besonders beziehenden Gefühl hervorgeht, welches, wenn es ungetrübt wirkt, die Rechtschaffenheit dieses Thuns hervorbringt, ohne dazu der Frömmigkeit zu bedürfen, so das Familiengefühl, das Standesgefühl, das Vaterlandsgefühl, ja die allgemeine Menschenliebe; und nur sofern man annimmt, daß den möglichen Trübungen dieser Gefühle durch Eitelkeit und Selbstsucht am besten die frommen Erregungen entgegenwirken, kann man sagen, daß auch die Rechtschaffenheit auf der Frömmigkeit beruhe. Je-|des besondere Handeln aber kann außerdem begleitet sein von einem andern Gefühl, der Beziehung nämlich seines bestimmten Gebietes auf die Allheit des Handelns und auf dessen höchste Einheit; und dieses, welches daher die Beziehung

1,32

1 wollen, an dem} Kj (auch Stange 51) wollen an dem,

des Menschen als Handelnden auf jene allgemeine Ordnung und Zusammenstimmung ausdrückt, wird man sich ebenfalls nicht weigern, als das Fromme anzuerkennen. Hieraus also erhellt, wie das fromme Gefühl mit dem Wissen und Thun zusammen sein kann, beide begleitend. Denn obgleich aus der höchsten Erregtheit des frommen Gefühls keinerlei Handeln unmittelbar hervorgeht, noch auch ein Wissen, weil nämlich jene Erregtheit ein Zustand der vollkommenen Befriedigung ist, und sich die Seele darin gegen alle besonderen Gebiete des Handelns gleichmäßig verhält: so wird sich doch das fromme Gefühl, einmal erregt, durch jedes sonsther aufgegebene Wissen und Handeln fortsetzen, und es sich aneignen, so daß es in allem sein kann auf begleitende Weise. Ein besonderes auf die Frömmigkeit sich beziehendes Wissen und Thun aber entsteht nur, jenes, indem sich die betrachtende Thätigkeit auf die frommen Erregungen wendet<sup>2</sup>, dieses, indem sie in das gesellige Wesen des Menschen aufgenommen werden, um sich gegenseitig mitzuteilen und überzutragen. Beides ist freilich keinesweges zufällig, vielmehr läßt sich eine vollständige Entwicklung, wie keiner menschlichen Richtung, so auch der Frömmigkeit ohne beides gar nicht denken; aber doch erfolgt beides nicht nach Maaßgabe, wie die Frömmigkeit selbst sich steigert, sondern das Wissen darum nach Maaßgabe wie jeder zur Betrachtung geneigt ist, und das mittheilende Handeln nach Maaßgabe, wie jeder das öffentliche und gemeinsame Leben umfaßt. Indem also dieses beides zugleich von einer andern Richtung abhängig ist: so bleibt doch als das eigenthümliche und ursprüngliche Gebiet der Frömmigkeit das Gefühl übrig. Vgl. Ueb. Religion 2. Aufl. S. 77. 102. u. a. a. O.

<sup>2</sup> αὐτίκα ἢ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται [...]. Clem. Strom. II, 2. Aus Stellen, wie diese und die oben angeführte, muß man beurtheilen, in wiefern der oft mißverständene Unterschied zwischen πίστις und γνῶσις bei den älteren Vätern hierher gehört.

26 αὐτίκα] αὐτίκα ἐπιστήμη γίνεται] ἐπιστήμη γίνεται

24f Schleiermacher: *Über die Religion*, ed. Pünjer 57, 20–43 und 73, 24–74, 27  
26 Clemens: *Stromata* 2, 2 (2, 9, 3), ed. Potter 1, 433, 14f; GCS 2, 117, 20f

## 9.

Das gemeinsame aller frommen Erregungen, also das Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig bewußt sind, das heißt, daß wir uns abhängig fühlen von Gott.

1. Es giebt kein als zeiterfüllend hervortretendes reines Selbstbewußtsein, worin einer sich nur seines reinen Ich an sich bewußt würde, sondern immer in Beziehung auf etwas, mag das nun eines sein oder vieles, und bestimmt zusammengefaßt oder unbestimmt; denn wir haben nicht in besonderen Momenten ein Selbstbewußtsein von uns als den sich immer gleichbleibenden, und in besonderen wieder ein anderes von uns als den von einem Augenblick zum andern veränderlichen; sondern beides sind nur Bestandtheile jedes bestimmten Selbstbewußtseins, indem jedes ist ein unmittelbares Bewußtsein des Menschen von sich als verändertem. Des letzteren Bestandtheiles aber sind wir uns nicht als eines von uns selbst hervorgebracht und vorgebildeten bewußt; sondern mit dem bestimmten Selbstbewußtsein ist unmittelbar verbunden die Zurückschiebung unseres Soseins auf ein etwas als mitwirkende Ursache, d. h. das Bewußtsein, es sei etwas von uns unterschiedenes, ohne welches unser Selbstbewußtsein jezt nicht so sein würde: jedoch wird deshalb das Selbstbewußtsein nicht Bewußtsein eines Gegenstandes, sondern es bleibt Selbstbewußtsein, und man kann nur sagen, daß in dem Selbstbewußtsein der erste Bestandtheil ausdrücke das für sich sein des Einzelnen, der andere aber das Zusammen sein desselben mit anderen. Die Zustimmung zu diesem Satz kann unbedingt gefordert werden, und keiner wird sie versagen, der überhaupt fähig ist in diese Untersuchungen hinein zu gehen.

2. Indem wir nun unsrer selbst als in unserm Sosein durch etwas bestimmt inne werden, und denken dabei an das Zusammensein von Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit: so bleibt entweder das Gefühl sich hierin ganz gleich in dem ganzen Verlauf oder bei jedesmaliger Widerkehr des Verhältnisses, und dann bezeichnet das Selbstbewußtsein ein Verhältniß der Abhängigkeit; oder es schlägt um in einen Reiz zur Gegenwirkung, sei nun diese Widerstand oder leitende Einwirkung auf das bestimmende, und dann ist bezeichnet ein Verhältniß der Wechselwirkung oder Gegenwirkung. Dieser Unterschied ist aber nicht etwa ein erst

25 keiner . . . der] so H; OD: wird von keinem entstehen, welcher

später hinzukommender, sondern er ist schon in dem Gefühl selbst gesetzt, indem ein solches, woraus eine Gegenwirkung folgt, sich von Anfang an anders gestaltet, ohne daß es jedoch aufhörte reines Gefühl zu sein, wie jeder an jeder Empfindung, die einem Affekt vorangeht, leicht  
5 bemerken kann. |

3. Daß nun das fromme Gefühl in allen seinen noch so verschiedenen 1,35  
Gestaltungen immer ein reines Gefühl der Abhängigkeit ist, und nie ein  
Verhältniß der Wechselwirkung bezeichnen kann, dies wird vorausgenom-  
men als ein nicht abzuläugnendes. Allerdings ist in den andern Gefühlen  
10 die Gleichsetzung mit dem Mitbestimmenden nicht überall dieselbe, und in  
dem Maaß, als die Einwirkung stärker ist und häufiger als die Gegen-  
wirkung, nähern sie sich jenen. Den frommen Gefühlen stehn in dieser  
Abstufung diejenigen am nächsten, und werden daher auch häufig mit  
demselben Namen benannt, welche auf ein Verhältniß möglichst reiner  
15 Abhängigkeit gegründet sind, wie das des Kindes gegen den Vater und  
des Bürgers gegen das Vaterland und dessen leitende Gewalten. Aber den-  
noch wird auch jene Abhängigkeit schon als eine sich allmählig ver-  
mindernde und verlöschende gefühlt, und auf das Vaterland und dessen  
leitende Gewalten kann auch der Einzelne ohne das Verhältniß aufzu-  
20 heben, theils Gegenwirkung ausüben, theils leitende Einwirkung; und die  
Abhängigkeit wird also gefühlt als eine theilweise, neben welcher auch  
Wechselwirkung, wenn gleich nur vorübergehend, möglich ist. Gäbe es  
nun noch größeres endliches, was das Selbstbewußtsein des Menschen  
mitbestimmen könnte als Vater und Vaterland: so würde auch mit diesem,  
25 wenn gleich in noch geringerem Grade, eine Wechselwirkung möglich  
sein. Dies gilt auch von der Welt, als der Gesamtheit alles leiblichen und  
geistigen endlichen Seins, und das Selbstbewußtsein des Menschen als  
durch diese mitbestimmt, ist eben das Bewußtsein der Freiheit. Denn  
indem er auf jeden Theil derselben Gegenwirkung ausüben kann, übt er  
30 Einwirkung | auf alle. Wenn daher in dem die frommen Erregungen aus-  
zeichnenden Gesetzsein einer vollkommenen, stetigen, also auf keine Art  
von einer Wechselwirkung begrenzten oder durchschnittenen Abhängig-  
keit, die Unendlichkeit des mitbestimmenden nothwendig mitgesetzt ist, so  
ist dies nicht die in sich getheilte und endlich gestaltete Unendlichkeit der  
35 Welt, sondern die einfache und absolute Unendlichkeit. Und dies ist der  
Sinn des obigen Ausdrucks, daß sich schlechthin abhängig fühlen und sich  
abhängig fühlen von Gott einerlei ist.

Zusaz. Was früher ist, der Gedanke von Gott oder das in den  
frommen Erregungen enthaltene Gefühl von Gott, diese Frage zu ent-  
40 scheiden, gehört nicht hieher. Nur sind wir gar nicht genöthigt, jenen Ge-  
danken als irgend anderswoher entstanden vorauszusetzen; sondern  
werden sagen können, gesetzt auch er wäre nirgend andersher gegeben,  
aber die frommen Erregungen wären gegeben, so würde, wenn die Be-

sinnung unter der Form des Denkens nur weit genug entwickelt wäre, aus  
der Betrachtung jener Erregungen das Bestreben entstehen, den Gedanken  
des höchsten Wesens zu bilden. Und der auf diesem Wege sich bildende  
Begriff ist es auch allein, mit dem wir es im folgenden zu thun haben.

5 4. Mit diesem Charakter reiner Abhängigkeit hängt aber auch zu-  
sammen, daß dasjenige, wovon wir uns in den frommen Erregungen ab-  
hängig fühlen, nie kann auf eine äußerliche Weise uns gegenüberstehend  
gegeben werden. Denn was uns so gegeben wird, darauf können wir uns  
der Gegenwirkung – die an sich immer möglich bleibt, indem ein sinnlich  
10 wirkendes auch für sinnliche Rückwirkungen empfänglich sein | muß – 1,37  
nur durch freiwillige Entäußerung begeben, und die Frömmigkeit muß  
schon vorausgesetzt werden, um diese Entäußerung hervorzubringen.  
Daher auch selbst auf den untergeordneten Stufen der Frömmigkeit, und  
in dem unvollkommneren Sinne des Polytheismus irgend eine Erscheinung  
15 nur Theophanie werden kann durch freiwilliges Anerkenntniß. Wo aber  
im monotheistischen Glauben auch Theophanien vorkommen, da werden  
diese, sobald sich ein schärferes Denken entwickelt, ganz von dem  
höchsten Wesen geschieden. Auch diese streiten daher nicht dagegen, daß  
in den frommen Erregungen Gott nur auf eine innerliche Weise als die  
20 hervorbringende Kraft selbst gegeben ist. Wo aber in den geoffenbarten  
Glaubensweisen einzelne Menschen als göttliche Werkzeuge und Herolde  
anerkannt werden, diese sind für die übrigen nur Veranlassungen für diese  
Erregungen, und zwar nur durch ihre eigenen frommen Erregungen, in  
denen ihnen selbst auch das höchste Wesen nicht äußerlich, sonst kommen  
25 wir auf die Theophanien zurück, sondern innerlich als ihr Selbstbewußt-  
sein mitbestimmend gegeben ist. – Ja auch im Polytheismus selbst wird,  
sobald eine genauere Betrachtung der frommen Zustände eintritt, die  
Einheit hinter der Vielheit mittelbar oder unmittelbar von den Besonnenen  
immer anerkannt.

30

10.

Die Frömmigkeit ist die höchste Stufe des menschlichen Ge-  
fühls, welche die niedere mit in sich aufnimmt, nicht aber getrennt  
von ihr vorhanden ist.

Anm. Das Selbstbewußtsein ist so mannigfaltig wie das Leben, mit demselben  
35 Recht also, mit welchem man die lebendigen | Wesen selbst in höhere und 1,38

niedere Klassen sondert, muß man auch niedere und höhere Stufen des Selbstbewußtseins annehmen. Zunächst also das thierische unterhalb des menschlichen. Innerhalb des menschlichen Gebietes selbst kann man zwar nur uneigentlich von verschiedenen Abstufungen des Selbstbewußtseins reden, da sich alles auch als allmählicher Uebergang denken läßt; in diesem uneigentlichen Sinne aber wird doch die niedrigste Stufe die sein, in welcher das thierische am meisten vorherrscht, und die höchste die, welche diesem am stärksten entgegensteht.

1. Das thierische Leben ist uns eigentlich ganz verborgen, indem wir aber auf der einen Seite genöthigt sind, ihm Bewußtsein zuzuschreiben, auf der andern eben so ihm Erkenntniß abzusprechen: so bleibt uns kaum etwas anderes übrig, als ein Bewußtsein anzunehmen, in welchem das insichzurückgehende und das gegenständliche, Gefühl und Anschauung, nicht recht auseinandertreten. Einem solchen Zustand ungeschiedener Verworrenheit nähert sich der Mensch sowol in der ersten dunkeln Lebensperiode als auch in einzelnen träumerischen Momenten. Diese niedrigste Stufe soll aber aus seinem Leben verschwinden; und der scharf geschiedene Gegensatz von Gefühl und Anschauung bildet nun die ganze Fülle des, im weitesten Umfang des Wortes genommen, sinnlichen Menschenlebens. Alles Gefühl nun, welches innerhalb dieses Gegensatzes als bestimmter Zustand des Menschen im Zusammensein mit irgend etwas hervortritt, nennen wir ein sinnliches. In dieses weite Gebiet, in welchem das Gefühl ein eben so mannigfaltiges wird als nur die Wahrnehmung mannigfaltig sein kann, gehören auch die oben, als der Frömmigkeit zunächst stehend, angeführten kindlichen und vaterländischen Gefühle, so wie jedes andere gesellige Gefühl. Denn obgleich man diese im Vergleich mit den eigentlich selbstischen, sittliche zu nennen pflegt: so haben sie doch in dem Sinn der gegenwärtigen Betrachtung ein sinnliches Gepräge, insofern dabei theils, wie dies bei dem aufgeregten Vaterlandsgefühl immer der Fall ist, das Selbstbewußtsein des Einzelnen ganz in dem des gemeinsamen Ganzen aufgeht, und dieses Ganze sich in denselbigen Gegensätzen bewegt wie das einzelne Leben; theils auch, wie in dem Verhältniß der Familienglieder, ein beziehungsweise Gegensatz unvermeidlich ist.

2. Wie aber mit demjenigen Zustand, in welchem sich der Mensch dem thierischen Leben am meisten nähert, fromme Erregungen am wenigsten verträglich sind, weil sie ein sich seiner selbst heller bewußtes

---

1 des] das

voraussetzen: so gehören auch wiederum die frommen Erregungen keinesweges in das eine höhere Stufe als jenes bildende Gebiet der sinnlichen Gefühle. Denn theils gilt von diesen ohne Ausnahme, daß zu dem mitbestimmenden ebensowol ein Verhältniß der Wechselwirkung möglich ist als der Abhängigkeit, was wir von der Frömmigkeit geläugnet haben; und jene Möglichkeit ist für alle sinnlichen Gefühle eben so wesentlich wie für die frommen diese Unmöglichkeit es ist. Anderntheils ist eben so allen sinnlichen Gefühlen wesentlich, daß darin das Selbstbewußte als ein Endliches sich einem andern endlichen gegenüberstellt und theilweise entgegensezt, wie selbst der Vaterlandsliebe dieses wesentlich ist, daß der Einzelne vermöge seiner Angehörigkeit an das eine System sich seiner selbst als andern Systemen entgegengesetzt bewußt wird. In der Frömmigkeit aber ist eben so nothwendig aller Gegensatz gegen alles endliche aufgehoben. Denn sie tritt erst recht heraus, wenn der Einzelne sich als einen Theil der ganzen Welt betrachtet, und auch so, nachdem er die Einheit alles Endlichen in sein Selbstbewußtsein aufgenommen, sich von Gott abhängig fühlt. Indem aber der Einzelne sich seiner nur als eines Theiles der ganzen Welt bewußt wird, ist aller Gegensatz zwischen dem Einzelnen und andern einzelnen und endlichen ganz aufgehoben. Woraus schon hervorgeht, daß die frommen Erregungen an und für sich unter diesem Gegensatz nicht stehn. So wie daher die thierähnlichen Augenblicke und Zustände des Menschen sich nicht bis zu diesem Gegensatz erheben: so sind die frommen Erregungen an und für sich über denselben erhaben, und stellen also in demselben Sinn eine höhere Stufe des Selbstbewußtseins, auf der Möglichkeit den Gegensatz zu vernichten beruhend, dar, wie die thierähnlichen eine niedere, auf der Unmöglichkeit den Gegensatz hervorzurufen beruhend.

3. Diese höchste Stufe des Selbstbewußtseins aber haben auch die frommen Erregungen allein inne. Denn das höchste Wissen, durch welches auch jedes einzelne Wissen in den Zusammenhang mit dem Ganzen und ursprünglichen aufgelöset wird, steht zwar auf derselben Stufe der Erhabenheit über allen Gegensatz, aber es ist kein Gefühl, und die dasselbe begleitende Ueberzeugung ist zwar ein Gefühl aber als solches nicht ursprünglich, sondern an jenem Wissen haftend. Von dem Zusammenhang mit demselben abgelöst aber und für sich betrachtet, würde sie ebenfalls den frommen Erregungen angehören. Eben so steht auf derselben Stufe das eigentlich sittliche Handeln, in welchem jedes einzelne Gebiet auch in den Zusammenhang aller aufgenommen ist; aber das begleitende Gefühl, welches eigentlich das Selbstbewußtsein des Handelns ist, kann auch nur als ein abgeleitetes angesehen werden, und

würde, abgelöst und für sich betrachtet, ebenfalls nur als Bewußtsein der Abhängigkeit im Handeln von der ursprünglichen und höchsten Einheit können aufgefaßt werden. (S. §. 8, 3.)

4. Wenn nun aber das Mitbestimmende in dem frommen Gefühl,  
 5 nämlich das höchste Wesen auf eine äußerliche Weise weder jemals  
 gegeben ist noch gegeben werden kann, sondern nur innerlich: so ist nicht  
 einzusehn, wie es könnte in dem einen Moment gegeben sein, in dem  
 andern aber nicht. Denn durch bestimmte einzelne Wirkungen, welche in  
 dem einen Augenblick da wären, in dem andern aber nicht, kann uns das  
 10 höchste Wesen nicht gegenwärtig sein, weil alle auch innerliche zeitliche  
 Wirkungen auch auf zeitliche Ursachen müssen zurückgeführt werden.  
 Sondern es muß als eingeboren angesehen werden und als immer  
 mitlebend; woraus folgen würde, daß, giebt es wirklich fromme  
 Erregungen und sind sie das beschriebene, das ganze Bewußtsein alsdann  
 15 eine ununterbrochene Reihe von frommen Erregungen sein müsse,  
 welches als Forderung wol öfters ausgesprochen, als Erfahrung aber  
 nirgend nachgewiesen ist. In jeder Erfahrung dagegen ist nachzuweisen,  
 und auch, da unser ganzes Leben ein ununterbrochenes Zusammensein  
 mit anderem Endlichen ist, von selbst einzusehen, daß wir keinen  
 20 Augenblick sein können ohne ein sinnliches Gefühl, dieses also der  
 beständige Gehalt unseres Selbstbewußtseins ist, welches zwar in ent-  
 schiedenen Augenblicken des Erkennens und des Handelns sehr zurücktreten,  
 aber doch niemals Null werden kann, weil sonst der Zusammenhang  
 25 unseres Daseins für uns | selbst unwiderbringlich zerstört wäre. Aus  
 doppelten Gründen also kann das fromme Gefühl nicht etwa nur die  
 Lücken zwischen dem sinnlichen ausfüllen, theils weil es in diesem keine  
 Lücken giebt, theils weil es selbst nicht kann ein unterbrochenes sein.  
 Diese beiden Forderungen, daß das fromme Gefühl ununterbrochen sein  
 soll, und daß die sinnlichen Gefühle eine fortlaufende Reihe bilden sollen,  
 30 stehen in vollkommenem Widerspruch, wenn beide Reihen aufeinander  
 liegen sollen. Daher der schwärmerische Ausweg, die sinnlichen Gefühle  
 möglichst zu vernichten, und der ungläubige, alle frommen Gefühle auf  
 sinnliche zurück zu führen. Soll also Frömmigkeit als höchste Stufe des  
 Selbstbewußtseins bestehn: so müssen die fromme Erregung und die  
 35 sinnlichen Gefühle in jedem Moment, nur in verschiedenem Maaße, eines  
 werden, d. h. die höhere Stufe muß die niedere in sich aufnehmen.

5. Dasselbe erhellt auch noch auf folgende Weise. Angenommen das  
 höchste Wesen sei uns innerlich gegeben, so kann dieses Gegebensein nur  
 als ein schlechthin einfaches gedacht werden, und eben deshalb ist nicht

3 8, 3.] 8. 3. 17 nachgewiesen] so H; OD: nachgewiesen nachzuweisen] so H; OD:  
 nachzuweisen 35 verschiedenem] so H; OD: verschiedenen

einzusehn, wie dasselbe könnte zu einem bestimmten die Zeit als eine  
 Reihe von Momenten erfüllenden Selbstbewußtsein gedeihen. Denn ein  
 solches kann nur stattfinden als ein veränderliches. Sofern aber das Mit-  
 5 gegebensein des höchsten Wesens, mit unserm Ich allein zusammen-  
 treffend, Selbstbewußtsein erzeugte, wäre gar kein Grund zur Verände-  
 rung und also auch keine zeitliche Bestimmtheit gegeben. Sondern nur  
 sofern wir schon ein zeitlich bestimmtes werden, d. h. im sinnlichen  
 Selbstbewußtsein begriffen sind, kann jenes Mitgegebene mit unserm Ich  
 ein bestimmtes Selbstbewußtsein erzeugen, welches dann, wie oben, die |  
 10 mit einem sinnlichen Gefühl eins gewordene fromme Erregung ist. Auch  
 wird Niemand sich bewußt werden können eines schlechthin allgemeinen  
 Abhängigkeitsgefühls von Gott, sondern immer eines auf einen bestimmten  
 Zustand bezogenen; so wie jeder, der überhaupt fromme Erregungen  
 in sein Dasein aufgenommen hat, auch gestehen wird, daß irgend ein  
 15 sinnliches Selbstbewußtsein, welches nicht in jenes Abhängigkeitsgefühl  
 aufgenommen ist, als ein unvollendeter Zustand erscheint. Die Voll-  
 endung des Gefühls also läßt sich auf eine zweifache Weise beschreiben.  
 Von unten herauf so, das lebendige sinnliche Gefühl, in welchem die Seele  
 sich dem umgebenden Sein entgegensezt, nachdem es sich zu der Klarheit  
 20 entwickelt hat, in welcher alle thierähnliche Verworrenheit verschwindet,  
 steigert sich dahin, daß in jeder Bestimmtheit des Selbstbewußtseins  
 zugleich die Abhängigkeit von Gott gesetzt ist. Von oben herab aber so,  
 die an sich unbestimmte Neigung und Sehnsucht der menschlichen Seele,  
 das Abhängigkeitsverhältniß zu dem höchsten Wesen, welches auch ihre  
 25 Gemeinschaft mit demselben ist, in ihrem Selbstbewußtsein auszuspre-  
 chen, indem sie heraustreten will, verschmilzt mit jeder von außen her  
 entstehenden sinnlichen Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und dadurch  
 werden beide zusammen eine bestimmte fromme Erregung.

Zusatz 1. Keine Aussage also über ein bestimmtes Selbstbewußtsein,  
 30 so beifallswürdig es auch sei, welches aber nicht Abhängigkeitsgefühl von  
 Gott geworden, sondern auf dem Gebiet des bloßen Gegensazes stehen  
 geblieben ist, kann Bestandtheil einer Glaubenslehre werden ohne das  
 Wesen derselben aufzuheben. |

Zusatz 2. Da alles mannigfaltige in den frommen Erregungen nur auf  
 35 dem damit geeinigten sinnlichen Selbstbewußtsein beruht: so entsteht für  
 eine jede Glaubenslehre, welche vollständig sein will, die Aufgabe, ihr  
 Fachwerk so einzurichten, daß jede sinnliche Bestimmtheit des Selbst-  
 bewußtseins in ihrer Beziehung auf die Abhängigkeit von Gott einen  
 bestimmten Ort darin finde, indem nur dadurch die Mannigfaltigkeit der  
 40 frommen Erregungen selbst mit Sicherheit kann erschöpft werden.

Zusatz 3. Wie nun dieses, daß der menschlichen Seele das höchste  
 Wesen mitgegeben ist in jener Sehnsucht, sich in jedem Zustande als  
 abhängig von ihm zu fühlen, die Grundvoraussetzung aller Frömmigkeit

ist: so giebt der Umstand, daß jene Richtung nur im Verein mit einem sinnlichen Gefühl ein wirkliches Bewußtsein werden kann, dem Streit zwischen denen, welche jene Grundvoraussetzung anerkennen und denen, welche sie nicht anerkennen, seine bestimmte immer wiederkehrende 5 Gestalt. Denn indem wegen der allen frommen Erregungen beigemischten sinnlichen Gefühle auch in die darauf sich beziehenden Aussagen über Gott nothwendig menschenähnliches kommt, so benutzen dies die Ungläubigen um die ganze Annahme eines höchsten Wesens, weil man sich aller Beteuerungen ohnerachtet, daß Gott nicht menschenähnlich sei, 10 doch des menschlichen in den Lehrsätzen nicht enthalten könne, lieber zu bezweifeln, ja vorzuspiegeln, als sei die Erdichtung noch etwas gesunder und haltbarer unter der Gestalt der Vielgötterei. Die Gläubigen hingegen berufen sich darauf, daß sie dies menschenähnliche nur im Sprechen nicht vermeiden könnten, im unmittelbaren Bewußtsein aber wol aufzuheben 15 oder wenigstens | zu sondern vermöchten; und indem sie von der Erfahrung ausgehn, wie in ihnen alles sinnliche sich zum frommen steigert und damit verschmilzt, so muthen sie den Ungläubigen zu, sich der Unvollständigkeit ihrer Entwicklung bewußt, und zugleich inne zu werden, wie mit dieser Unvollkommenheit des Gefühls weder die Richtung auf das 20 höhere Wissen noch die auf das sittliche Handeln zusammenstimmen, und wie daher beides in den Ungläubigen nicht gehörig begründet sei, sondern wenn sie folgerecht verfahren wollten, von ihnen ebenfalls müsse verworfen werden.

## 11.

25 Nur vermöge dieses Aufnehmens des sinnlichen Gefühls hat auch das fromme Antheil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen.

1. An und für sich betrachtet, da keine andere Verbindung des Menschen mit Gott gedacht werden kann, als unter der Form der 30 Abhängigkeit von ihm, wäre also jede fromme Erregung das im Selbstbewußtsein liegende Bewußtsein von der Verbindung des endlichen mit dem unendlichen. Als solche könnte sie nie unangenehm sein, weil diese Verbindung keine Hemmung des Lebens in sich schließt. Aber indem sie auch keine Förderung seines zeitlichen Verlaufs aussagt, sondern sich

2-4 Nachschrift Heegewaldt: Der Streit zwischen der Fatalistenschule und der Leibnitz Wolffischen Schule

gegen Förderungen und Hemmungen gleichmäßig verhält, kann sie auch nicht angenehm sein, sondern müßte nur als ein in sich unveränderliches über beiden schweben; als solche aber könnte sie nicht wirklich sein, und die Zeit erfüllen, indem kein vollkommen gleichgültiges Selbstbewußtsein 5 wirklich ist. | Nun zeigt aber die Erfahrung auch in den frommen Erregungen einen Gegensatz, dem von Freude und Schmerz ähnlich, der in ihnen nicht begriffen werden könnte, wenn man nicht die oben nachgewiesene Verschmelzung der sinnlichen Gefühle mit den frommen Erregungen annähme.

10 2. Mit dieser aber hat es offenbar nicht die Bewandniß, daß das schon in den sinnlichen Gefühlen als solchen gesezte angenehme und unangenehme unmittelbar in das fromme übergeht; vielmehr wird oft, was auf der sinnlichen Stufe allein gesezt unangenehm war, mit dem Abhängigkeitsgefühl von Gott verbunden eine wohlthuende fromme 15 Erregung und umgekehrt. Sondern es scheint sich so zu verhalten, daß eine zeitliche Bestimmtheit der Seele, abgesehen davon, wie ihr Leben im Gebiet des Gegensatzes dadurch gefördert wird oder gehemmt, wonach das sinnliche Selbstbewußtsein angenehm ist oder unangenehm, der höheren Richtung auf das sich Gottes bewußt werden, in ihrem Bestreben 20 in der Zeit hervorzutreten, hemmend sein kann oder förderlich, und danach die aus der Verschmelzung jener Richtung mit der gegebenen oder werdenden sinnlichen Bestimmtheit, eine erfreuliche fromme Erregung wird oder eine schmerzliche. So geschieht es, daß wir über eine Lust eine fromme Wehmuth empfinden und an einem Leiden ein frommes Wohlgefallen haben.

3. Alle frommen Erregungen aber je schärfer sie bestimmt sind, um desto kenntlicher zeigen sie auch das erhebende oder das nieder- 30 schlagende. Daher auch alles mannigfaltige in den frommen Erregungen sich diesem Gegensatz um so mehr unterordnet, als ohne die mit dem Antheil an diesem Gegensatz zusammenfallende Hineinbildung der 35 frommen Richtung in die sinnlichen Gefühle, jene überhaupt nichts mannigfaltiges darstellen könnte, und, wie nichts Zeit sonderndes, so auch nichts Zeit erfüllendes sein würde, also in das Dunkel der Bewußtlosigkeit zurüktreten. – Daß aber dieser Gegensatz in den frommen Gefühlen nur aus der Verbindung derselben mit der niederen Stufe des Selbstbewußtseins entsteht, kann man auch aus folgenden abnehmen. Wenn man sich denkt, beide wären getrennt und fromme Erregungen fänden nur statt,

36 folgenden] Kj folgendem Reutlingen 1, 49 und Stange 72: Folgendem

wenn das Selbstbewußtsein nicht sinnlich bestimmt wäre und umgekehrt: so kann man sich weder diesen Gegensatz noch überhaupt eine Mannigfaltigkeit in den frommen Erregungen denken, sondern nur in jedem solchen Augenblick eine dem andern völlig gleiche Erfülltheit des Gemüthes. Denn keine Beziehung des höheren Bewußtseins auf irgend einen bestimmten Zustand weder des Denkens noch des Handelns wäre denkbar. Denn ist durch einen solchen das Bewußtsein nicht sinnlich bestimmt: so ist er nicht mehr und stärker in demselben gesetzt, als sein Gegentheil auch d. h., das Bewußtsein ist in Bezug auf ihn gleichgültig, und er kann also auf keine Weise der frommen Erregung eine besondere Bestimmtheit mittheilen.

4. Hiemit hängt nun auf das genaueste zusammen, daß jede sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins Bestandtheil einer frommen Erregung werden kann, und sie dann zu einer erhebenden oder niederschlagenden macht. Denn der Gegensatz zwischen Hemmung und Förderung des Lebens ist innerhalb des Lebens selbst nur ein beziehungsweise, und somit findet auch nur eine beziehungsweise Gleichgültigkeit statt. Das heißt, jeder gegebene Gemüthszustand, | wenn die Richtung auf das Abhängigkeitsbewußtsein von Gott ihn ergreift, wird sich entweder als Hemmung oder als Förderung vergleichungsweise darstellen, und also eine bestimmte fromme Erregung veranlassen. Je stärker die eine Seite des Gegensatzes herausgearbeitet ist, um desto mehr Begeisterung ist gesetzt, erhebende oder demüthigende; je stärker aber das Abhängigkeitsgefühl an sich heraustritt mit Unterdrückung des Gegensatzes, um desto mehr Vertiefung ist gesetzt, um desto loser ist das Band zwischen der frommen Erregung und der sinnlichen Bestimmtheit, aber desto weniger ist auch der fromme Gemüthszustand selbst ein scharf bestimmter.

## 12.

Die Frömmigkeit bildet sich zur Gemeinschaft durch die erregende Kraft der Aeußerungen des Selbstbewußtseins; aber jede Gemeinschaft, die irgend als eine beständige vorkommt, zeigt sich auch als eine begrenzte.

Anm. a. Wenn man fragt, wie sich die frommen Erregungen in mehreren Menschen gegen einander verhalten, so muß man unterscheiden ein Hingezogenwerden Einiger zu einander und ein Abgestoßensein Anderer von einander. Wo das erste ist, da ist Gemeinschaft, wo das andere, da ist Vereinzelung. Gemeinschaft der Frömmigkeit ist überall, wo es anerkannte Gleichheit der frommen Erregungen giebt und eine Leichtigkeit sie gegenseitig einer in dem andern hervorzubringen. Jedem kann zugemuthet werden, zu erfahren, daß

er mit Mehreren in einer solchen Gemeinschaft stehe, wenn gleich in verschiedenen Abstufungen, sowol was den Umfang der gleichen Zustände betrifft, als auch was die Leichtigkeit, sie hervorzubringen.

b. Je stätiger die Gemeinschaft sein, d. h., je näher sich die gleich erregten Momente, wenn auch nicht fortlaufend, | sondern in bestimmten Zeiträumen an einander reihen, und je leichter die Erregung sich fortpflanzen soll, um desto weniger werden daran Theil nehmen können. Wogegen es nicht leicht einen Menschen geben wird, in welchem einer gar keinen frommen Gemüthszustand als den seinigen in einem gewissen Grade gleich anerkennen, und welchen einer durch sich und sich durch ihn für ganz unerregbar erkennen sollte.

c. Was wir eine Kirche nennen, ist eine bestimmte und begrenzte Gemeinschaft der Frömmigkeit, in welcher anerkannt und ausgesprochen ist, wieweit, um zu derselben zu gehören, die Gleichheit der religiösen Zustände gehen müsse, so daß auch irgendwie allgemeingültig festgestellt werden kann, wer dazu gehöre und wer nicht, und in welcher ferner auch die Fortpflanzung der frommen Erregungen mehr oder weniger geordnet und gegliedert ist. Außer diesen ist jede Gemeinschaft dieses Inhalts nur etwas einzeln vorübergehendes und fließendes. Von dem aber, wodurch solche bestimmte Gemeinschaften abgeschlossen werden, ist hier noch nicht die Rede.

1. Der Zweck, wo möglich das wesentliche und unterscheidende der christlichen Frömmigkeit zu finden, macht es nothwendig über die Betrachtung der frommen Erregungen in der einzelnen Seele hinauszugehen. Denn das christliche als solches ist uns nicht in Einzelnen auch nicht in einer zufälligen Menge von Einzelnen, sondern in einer großen Gemeinschaft gegeben, und auch nur mit ihr und aus ihr zu verstehen. Aber so wenig wir das eigenthümlich christliche irgendwoher als nothwendig oder einzigwahr ableiten wollen, eben so wenig wollen wir auch die Nothwendigkeit einer frommen Gemeinschaft überhaupt erweisen; sondern ob und wie dieses möglich sei, das bleibe der wissenschaftlichen Sittenlehre anheim gestellt; wir aber haben uns nur dieser Gemeinschaft als einer Thatsache zu versichern, und es wird nur von jedem gefordert, sich zu erinnern, daß ihm in und aus einer solchen Gemeinschaft seine Glaubensweise geworden | sei und daß er mit seinen frommen Erregungen auch wieder auf diese Gemeinschaft wirke.

2. Ein anderes aber ist, daß wir den Zusammenhang dieser Betrachtung mit dem bisherigen nicht verlieren. Dazu gehört aber nur, daß wir uns vorstellen, wie von dem Einzelnen aus die Gemeinschaft möglich ist, und wie sein Beitrag dazu aus seinen frommen Gemüthszuständen entsteht. Das Gefühl ist auf der einen Seite ursprünglich ein in sich

abgeschlossenes, ein in und für sich selbst Bestimmtsein des Gemüthes; auf der andern Seite aber, wie es ein Inneres und Aeußeres des Menschen selbst giebt, so ist auch mit jedem Gefühl, eben weil es ein Bestimmtsein des ganzen Menschen ist, ein Hervortreten in sein Aeußeres mitgesetzt, und dieses ist Darstellung des Inneren, ursprünglich ohne Absicht und für Niemand. Tritt es aber ganz in das Aeußere hervor, und wird irgendwie Bewegung: so wird es auch Andern bemerkbar, und in dem Maaß als es ihnen vernehmlich ist, wird es ihnen Offenbarung seines Inneren. Daß dies so geschieht, kann sich jeder bewußt werden, indem er sich seiner als fühlend erinnert und auch als vernehmend. Diese Aeußerung des Gefühls erregt zwar in Andern zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustand des Aeußernden; aber an diese grenzt die innere lebendige Nachbildung, und je mehr nun der Vernehmende fähig ist, theils im allgemeinen, theils vermöge einer nähern Verwandtschaft mit der Art, wie sich der Zustand in dem sich Aeußernden gestaltet, in den Zustand selbst überzugehn, und je lebendiger und vernehmlicher die Aeußerung ist, um desto leichter wird mittelst jener Nachbildung der Zustand selbst hervorgebracht, welches eben die mittheilende Kraft der Aeu-<sup>1,51</sup>ßerung ist. Dieser Uebergänge und Steigerungen muß sich ebenfalls jeder selbst bewußt werden, und sie von beiden Seiten erfahren haben. Daß nun auf diese Weise von dem Einzelnen aus eine Gemeinschaft der Frömmigkeit überhaupt möglich ist, leuchtet ein; und ein mehreres ist uns hier nicht nöthig.

3. Zugleich ist hier der Ort uns über die Art, wie der Ausdruck Religion in verschiedenem Sinne gebraucht zu werden pflegt, aus unserm Standpunkt zu verständigen, wiewol wir selbst uns desselben enthalten. (S. §. 6. Anm.) Denn zunächst, wenn man von der und jener Religion redet, geschieht dies immer in Beziehung auf diese oder jene Kirche, und man versteht darunter im allgemeinen das Ganze der einer solchen Gemeinschaft zum Grunde liegenden als gleich in ihren Mitgliedern anerkannten frommen Gemüthszustände seinem Inhalte nach. Die einen verschiedenen Grad zulassende Erregbarkeit des Einzelnen durch die Gemeinschaft und seine Wirksamkeit auf die Gemeinschaft wird dann bezeichnet durch den Ausdruck seine Religiosität. Redet man aber eben so wie von christlicher und muhamedanischer, auch von natürlicher Religion, so verdirbt man den Sprachgebrauch wieder: denn es giebt nichts, was man als natürliche Religion aufzeigen kann, wie man etwas irgendwo und wie vorhandenes aufzeigt als die christliche Religion. Insofern man nun gar von Religion überhaupt redet, versteht man darunter gewöhnlich zwar

24–26 Vgl. z. B. Bretschneider: *Entwicklung* 6–12 34f Vgl. z. B. Bretschneider: *Handbuch* 1, 6f

die ganze Richtung des menschlichen Gemüths auf die Frömmigkeit, aber immer mit ihren Aeußerungen und also dem Anstreben der Gemeinschaftlichkeit zusammengedacht, nur daß man dabei den Unterschied zwischen begrenzter und fließender Gemeinschaft außer Acht | läßt. Und eben so wird dann der Ausdruck Religiosität von der frommen Erregbarkeit und mittheilenden Kraft des Einzelnen überhaupt gebraucht. Aber weder diese beiden Ausdrücke werden im Gebrauch gehörig geschieden, noch kann man den Unterschied zwischen Religion überhaupt und natürlicher Religion irgend fest halten. Sofern nun die Beschaffenheit der frommen Gemüthszustände des Einzelnen nicht ganz aufgeht in dem für die Gemeinschaft als gleich anerkannten, pflegt man diesen Unterschied so zu bezeichnen, daß man das rein persönliche seinem Inhalt nach betrachtet die subjektive Religion nennt, das gemeinsame aber die objektive. Wie diese Ausdrücke aber eben so gebraucht werden können in Bezug auf das ähnliche Verhältniß engerer und weiterer Gemeinschaften, wenn jene diesen untergeordnet sind, und man am Ende jeder Kirche in diesem Sinn eine subjektive Religion zuschreiben könne in Vergleich mit der denkbaren, wenn auch nicht darstellbaren Gemeinschaft des ganzen menschlichen Geschlechts, und wie unbequem daher auch dieser Sprachgebrauch sei, leuchtet ein; so wie auch, daß er von den Meisten nie recht bestimmt ist aufgefaßt worden. Endlich wie allerdings in den frommen Erregungen selbst wiewol zusammengehörig doch unterschieden werden kann die innere Bestimmtheit des Selbstbewußtseins selbst von der Aeußerung desselben: so pflegt man die Gliederung der mittheilenden und fortpflanzenden Aeußerungen der Frömmigkeit in einer Gemeinschaft die äußere Religion zu nennen, den Gesammtinhalt aber aller frommen Erregungen in den Einzelnen nennt man dann die innere Religion. Auch hiebei aber fehlt es an Genauigkeit des Ausdrucks, denn keines von beiden existirt als Religion für sich | allein, und wird es daher immer besser sein, dieser ganzen Terminologie zu enttrathen. <sup>1,52</sup>

### 13.

Was die Gemeinschaftlichkeit der frommen Erregungen überhaupt begrenzt, ist die Verschiedenheit theils in der Stärke der Erregung, theils in der Beschaffenheit derselben.

4–6 Vgl. z. B. Klein: *Grundlinien* 119. Feßler: *Ansichten* 1, 351 9–13 H verweist auf Schwarz: *Recension* (von CG<sup>1</sup>) 861 [ff] 24–27 Vgl. z. B. Buddens: *Einleitung* 588f

1. Die Stärke der Erregungen zeigt sich theils in dem Verhältniß, in welchem die so erfüllten Augenblicke zu dem Ganzen des Lebens stehen, und, was damit zusammenhängt, in der Stärke und Schwäche des frommen Gefühls unter übrigens gleichen Umständen. Denken wir uns zwei Menschen, bei deren einem sehr viele, dem andern nur wenige fromme Erregungen vorkommen, so werden sie auch miteinander nur in einer zerstreuten und sparsamen Gemeinschaft stehen können. Denn der letzte ist größtentheils nicht im Stande die Aeußerungen des ersten nachzubilden, und den gleichen Zustand in sich hervorzurufen. (S. §. 12, 2.) Und die schwächeren Ansätze zu frommen Erregungen, die in dem letzten vorkommen, sind in dem ersten unvernünftig, und erscheinen ihm als Null. Daher nicht nur der erste in einer engeren frommen Gemeinschaft stehen wird mit einem, der eben so sehr erregbar ist als er, sondern auch der letztere in einer genauern mit einem, der eben so wenig erregbar ist als er. Theils besteht auch die Stärke der Erregung in der Bestimmtheit, mit welcher das fromme in jedem Gefühlsmoment von dem bloß sinnlichen geschieden wird; denn das fromme ist als frommes desto schwächer, je weniger es sich vom bloß sinnlichen unterscheidet. Offenbar aber wird die Aeußerung einer reineren Frömmigkeit demjenigen unvernünftig sein, dessen eigene noch mehr mit dem sinnlichen verworren ist; und jener wiederum wird diese nicht für fromm anerkennen, sondern sie leicht mit dem bloß sinnlichen verwechseln. Je weiter also in dieser Hinsicht zwei auseinander sind, um desto weniger findet unter ihnen Gemeinschaft statt.

2. Die Erregung selbst kann verschieden sein theils durch den ersten Anfang, indem die Entwicklung des Abhängigkeitsgefühls in dem einen leichter durch die eine sinnliche Bestimmtheit des Selbstbewußtseins hervorgerufen wird, in dem andern aber durch andere. Theils kann sie verschieden sein an ihrem letzten Ende, indem nämlich der eine sie überwiegend auf diese Weise, der andere auf eine andere zu äußern pflegt. Beides beschränkt natürlich die Gemeinschaftlichkeit. Denn je mehr einer ausschließlich an eine Aeußerungsweise gewohnt ist, um desto unempfindlicher wird er für die mindest verwandte, und diese hört daher für ihn auf ein Fortpflanzungsmittel der Erregung zu sein. Eben so wird es schwer, daß einer die Frömmigkeit dessen anerkenne, der so gut als gar nicht durch dieselben Ereignisse und Stimmungen, wie er selbst, zu frommen Gemüthszuständen erhoben wird. Je weiter also auseinander in beider Hinsicht, um desto geringere Gemeinschaft kann stattfinden.

3. Aber nur überhaupt und im allgemeinen wird die Gemeinschaftlichkeit frommer Gemüthszustände durch diese Verschiedenheiten auf eine unbestimmte Weise begrenzt, so daß mehr und minder Gemeinschaft

9 12, 2.] 12. 2. 14 einer] einem

nach diesem Maaßstabe stattfindet. Keinesweges aber sind es diese Verschiedenheiten, durch welche eine bestimmte Glaubensweise und Kirche von der andern, und na-|mentlich, worauf es uns hier allein ankommt, die christliche von allen andern sich unterscheidet. Das Christenthum ist nicht von andern frommen Gemeinschaften als diejenige unterschieden, deren Anhänger alle in einem höheren Grade als andere empfänglich wären für fromme Erregungen. Denn wir geben unbedenklich hierin einen großen Unterschied unter den Christen selbst zu, und erkennen einen als Christen an, ohne irgend zu untersuchen, wenn er etwa der unerregbarste Christ wäre, ob er auch noch um ein bestimmtes erregbarer ist als der frömmste nach einer andern Weise und Gemeinschaft, und ohne daß wir jemals glauben schwanken zu können zwischen dem unfrömmsten Christen und dem frömmsten Nichtchristen. Auch würde dann entweder folgen, daß das Christenthum allein eine stärkere Frömmigkeit enthielte, alle anderen aber darin gleich wären: in welchem Falle aber doch diese durch etwas anderes müßten von einander geschieden sein, und dann würde doch die Aufgabe entstehen, eine solche Differenz auch im Christenthume aufzusuchen. Oder man müßte sagen, daß alle anderen Gemeinschaften auf gleiche Weise durch die größere oder geringere Erregbarkeit ihrer Mitglieder geschieden wären, und daraus würde weiter folgen, daß der Uebergang aus der schwächsten in das Christenthum als die stärkste nur erfolgen könne durch alle dazwischenliegenden, welches eben so gegen die Erfahrung streitet, indem aus allen andern frommen Gemeinschaften ohne Unterschied unmittelbar in das Christenthum übergegangen wird. Ja auch dadurch kann es nicht begrenzt sein, daß in ihm das fromme bestimmter vom sinnlichen geschieden würde. Denn auch hierin nehmen wir innerhalb des Christenthums selbst die größte Ver-|schiedenheit an, und erkennen eben so auch einen, in dem das fromme noch in hohem Grade mit dem sinnlichen verworren ist, unbedenklich für einen Christen an, ohne irgend Grenzuntersuchungen anzustellen; und alles eben gesagte läßt sich auch hierauf vollkommen anwenden. Auch müßte in beiden Fällen jede Gemeinschaft, wenn sie in sich selbst allmählig mehr Stärke gewönne, ohne alles äußere Zuthun in das Christenthum übergehn und dieses gleichsam in sich selbst erzeugen können, welches doch gewiß niemand wird annehmen wollen. Ja man kann sagen, jede fromme Gemeinschaft trägt in sich das größte von Erregbarkeit, daß nämlich das Festhalten an der Frömmigkeit auch die Liebe zum Leben überwindet, und eben so das kleinste, daß nämlich bei Manchen ihrer Glieder die frommen Erregungen gar nicht recht zu Stande kommen, dennoch aber auch bei diesen der Ansatz zu denselben schon das Gepräge der bestimmten Gemeinschaft an

20 würde] wurde

sich trägt. — Eben so wenig aber unterscheidet sich das Christenthum von andern frommen Gemeinschaften dadurch, daß unter den Christen fromme Erregungen vorkämen bei solchen Veranlassungen, bei denen sie in andern Gemeinschaften nicht vorkommen oder umgekehrt. Denn es macht offenbar Anspruch darauf, daß die Frömmigkeit soll allgegenwärtig sein, und will also alles in sich fassen, was irgend anderwärts vorkommt. Sollte es aber einige besondere Erregungen für sich haben, so müßten doch auch andere Gemeinschaften sich dadurch unterscheiden, daß sie einige für sich eigen hätten, wodurch aber jener unverkennbare Anspruch des Christenthums aufgehoben würde. Dasselbe gilt von den verschiedenen Arten der | Aeüßerung. Denn wenn das Christenthum solche Aeüßerungen hätte, welche in andern Gemeinschaften nicht vorkämen, und eben diese sein eigenthümliches bildeten: so würde es allen andern so unverständlich sein, daß keiner aus einer andern Gemeinschaft zum Christenthum könnte hinübergezogen werden.

Zusatz. Indem wir also eine Mehrheit von bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften als gegeben annehmen, und aufsuchen worin ihr Geschiedensein sich begründe, um auf diese Weise das eigenthümliche des Christenthums zu finden: so müssen wir bevorworten, daß eines Theils sie nicht so gleich gesetzt werden dürfen, daß eine gleiche Innigkeit und Allgegenwart der Frömmigkeit in allen gesetzt werde. Denn dies würde nicht nur dem christlichen Gefühl gänzlich widerstehen; sondern auch andere Weisen der Frömmigkeit sind dem Christenthum hierin gleich, während andere ohne Bedenken anderen gleichen Rang und Werth neben sich zugestehen. Andern theils aber dürfen die verschiedenen frommen Gemeinschaften auch nicht auf solch eine Weise getrennt werden, daß es nicht Uebergangspunkte gebe von der einen zur andern. Denn sonst könnte auch das Christenthum nicht auf dem Grund und Boden anderer frommen Gemeinschaften sich ausbreiten, sondern nur wo alle Frömmigkeit verschwunden wäre, könnte es Wurzel fassen, welches den ersten Erfahrungen, die es von seiner Kraft gemacht hat, und dem dabei ausgesprochenen Grundsatz (Ap. Gesch. 10, 34. 35.) widerstreiten würde, ohne dessen Anwendung das Christenthum offenbar immer nur hätte ein Zweig des Judenthums bleiben müssen. |

1,57

## 14.

1,58

Die in der Geschichte erscheinenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften verhalten sich gegeneinander theils als verschiedene Entwicklungsstufen, theils als verschiedene Arten.

1. Wie auf den vorbürgerlichen Zustand des bewußtlosen Zusammenlebens und der gestaltlosen Zusammengehörigkeit der bürgerliche Zustand folgt, und in diesem selbst die schwankenden und kleinlichen ersten Versuche zur Gestaltung allmählig in festere und vollkommene übergehen, und wir dies mit Recht als verschiedene Entwicklungsstufen dieser menschlichen Richtung unterscheiden: so bemerken wir ähnliche Abstufungen auch in den Gemeinschaften der Frömmigkeit, und zwar die nicht nur die Gestaltung der Gemeinschaft als solcher betreffen, sondern die gemeinsamen Zustände selbst, und von denen einige eben so nur auf einer niederen Stufe der menschlichen Entwicklung überhaupt stattfinden, und bei weiterem Fortschritt von andern verdrängt werden. So giebt es Formen des Gözendienstes, welche zwar bei einer großen mechanischen, aber nicht bei einer auch nur mittelmäßigen wissenschaftlichen und künstlerischen Ausbildung bestehen können, und Formen der Gottesverehrung, mit denen ein ganz roher und barbarischer gesellschaftlicher Zustand nicht fortlaufend kann gedacht werden. — Aber alle Unterschiede sind nicht auf diese Art zu begreifen, sondern, so wie es bürgerliche Gesellschaften giebt, welche auf derselben Entwicklungsstufe stehend, doch sehr bestimmt von einander verschieden sind, so auch giebt es Gestaltungen der gemeinschaftlichen Frömmigkeit, welche, wie z. B. der hellenische Polytheismus, zwar | in der Entwicklungsreihe betrachtet die eine eben soviel unter sich und über sich zu haben scheinen, als die andere, dennoch aber sehr bestimmt von einander geschieden sind.

1,59

2. Sofern man annimmt, was zu untersuchen aber nur die Sache der Religionsphilosophie ist, daß jede bestimmte Abstufung mehrere solche verschiedene Gestaltungen in sich schlosse, so könnte man diese als verschiedene Arten ansehen, in denen sich sämtliche Abstufungen darstellten. Indeß sind beide Unterscheidungen, die in Stufen sowol als die in Gattungen oder Arten hier, aber auch überhaupt auf dem geschichtlichen Gebiet sogenannter moralischer Personen, nicht so streng festzuhalten als auf dem Naturgebiet. Denn wären die Unterschiede dieser Gestaltungen auf allen Entwicklungsstufen dieselben: so könnte man die Ansicht auch umkehren und sagen, es gebe verschiedene Arten der gemeinschaftlichen Frömmigkeit, deren jede sich aber vom unvollkommen zum vollkommenen

durch eine Reihe von Entwicklungen gestalte; und dann träte der Begriff der Stufen zurück, und es blieben nur übrig entfaltende Verwandlungen derselben Subjekte. Wäre aber dieses nicht, sondern müßte jede Gestaltung, indem sie eine andere Stufe ersteigt, auch in ihrem Verhältniß zu den neben ihr stehenden eine andere werden: so könnte man von diesen Verschiedenheiten den Ausdruck Art nicht in seiner vollen Bedeutung gebrauchen, indem eine Art nicht in die andere überzugehen pflegt. Dennoch aber würde fest stehen bleiben, daß es zweierlei Unterschiede auf diesem Gebiet giebt, indem doch jede geschichtliche Gestaltung ein zweifaches Verhältniß hätte, zu neben ihr stehenden und zu unter und über ihr stehenden. |

3. Daß noch nirgends unternommen worden ist, alle bekannten gewordenen Glaubensweisen und kirchlichen Gemeinschaften in einen solchen Rahmen zu ordnen, daraus kann nur folgen, daß es im einzelnen schwierig ist, die Verhältnisse gehörig auszumitteln, und das beigeordnete und untergeordnete zu scheiden und auseinander zu halten. Im allgemeinen aber wird nicht leicht jemand den zwiefachen Unterschied läugnen, und daran kann es hier genügen, da es nur darauf ankommt zu untersuchen, wie das Christenthum sich in beider Hinsicht zu ändern Gemeinschaften und Glaubensweisen verhält. Indem wir nun alle Verschiedenheiten auf dieses zwiefache zurückführen: so scheint dadurch gleich abgeschnitten zu werden, daß sich das Christenthum zu allen oder auch nur einigen Gestaltungen der Frömmigkeit verhalte, wie die wahre zu den falschen. Denn wahres muß nicht nur in denen sein, welche etwa mit dem Christenthum auf derselben Stufe stehen, indem ja das falsche und verkehrte nicht könnte die Frömmigkeit so weit entwickelt haben: sondern wahres muß auch in allen denen sein, die unter dem Christenthum stehen, weil nur in dem wahren die Empfänglichkeit das christliche zu verstehen und aufzunehmen kann gegründet sein, durch welche der Uebergang aus jeder untergeordneten Form in die christliche bedingt ist. Auch liegt diesem ganzen Verfahren die Ansicht zum Grunde, daß der Irrthum nirgend an und für sich ist, sondern nur an der Wahrheit, und daß er nicht eher recht ist verstanden worden, bis man an ihm die Wahrheit gefunden hat. Auch scheint dies dem gemäß zu sein, was Paulus ausspricht. (Röm. 1, 21. fgd. Ap. Gesch. 14, 15-17. und 17, 27-30.) Noch weiter aber scheint sich von dem allgemeinen Gefühl | der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums das andere zu entfernen, wenn nämlich stillschweigend fast im voraus angenommen wird, es gebe andere Gestaltungen der Frömmigkeit, welche sich zu dem Christenthum verhielten wie andere aber auf der gleichen Entwicklungs-

19 Christenthum] so H; OD: Ehristenthum

stufe mit ihm stehende Arten. Allein auch im Naturgebiet unterscheiden wir ja vollkommene und unvollkommene Thiere als gleichsam verschiedene Entwicklungsstufen des thierischen Lebens, und auf jeder Stufe verschiedene Gattungen, die also als dieselbe Stufe ausdrückend gleich sind, wobei aber doch nicht hindert, daß nicht die eine mehr als die übrigen kann der höheren Stufe sich annähern und in sofern vollkommener sein. So daß also genau betrachtet diese Annahme nicht hindert, daß nicht das Christenthum könne vollkommener sein, als jede von den Gestaltungen, die wir sonst mit ihm auf die gleiche Stufe zu stellen Grund fänden.

10

15.

Zu denjenigen Gestalten der Frömmigkeit, welche alle frommen Erregungen auf die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten und Unendlichen zurückführen, verhalten sich alle übrigen wie untergeordnete Entwicklungsstufen.

15

Anm. a. Es scheint widersprechend, daß die Frömmigkeit allgemein als Selbstbewußtsein beschrieben ist, nun aber von einem Gefühl der Abhängigkeit alles Endlichen geredet wird, worauf alle Frömmigkeit soll zurückgeführt werden. Allein das Selbstbewußtsein ist einer verschiedenen Ausdehnung fähig, und eben so gut als bestimmte einzelne Sphären, wie Hauswesen und Vaterland, kann der Mensch auch die Welt in sein Selbstbewußtsein aufnehmen (S. §. 10, 2.) und dieses | ist eigentlich dasjenige fromme Bewußtsein, welchem jedes andere als Theil untergeordnet wird. b. Wirklich aber tritt dieses als allgemeine Norm nur auf in denjenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, die wir die monotheistischen Religionen zu nennen pflegen, welche also hier als die höchste Entwicklungsstufe sollen aufgestellt werden.

25

1. Als solche untergeordnete Stufen sehe ich im Allgemeinen den Götzendienst, auch Fetischismus genannt, und die Vielgötterei. Der Unterschied zwischen diesen beiden ist nicht zu verkennen. Eigentliche Vielgötterei ist nur da, wo die Götter eine gegliederte zusammengehörige Vielheit bilden, welche als eine Allheit, wenn auch nicht nachgewiesen, doch vorausgesetzt und angestrebt wird. Vermöge dieser ist nun in dem fromm erregten Selbstbewußtsein, sofern jeder Gott auf das ganze System bezogen wird, die Abhängigkeit alles Endlichen aufgenommen, aber nicht

11 Gestalten] Konjekturerwägung bei Stange 222: Gestaltungen vgl. CG<sup>2</sup> § 8 I, 47 21 10, 2.] 10. 2.,

von Einem Höchsten, außer sofern hinter der Vielheit schon die Einheit irgendwie hervortritt, in welchem Falle die Vielgötterei aber schon im Verschwinden ist und der Uebergang zum Monotheismus gebahnt. Dem Gözendienster aber ist die Mehrheit der Gözen nur etwas zufälliges, und es ist dabei gar nichts vollständiges angestrebt; wol aber schreibt er dem Gözen nur zu einen Einfluß auf ein bestimmtes endliches Gebiet, über welches hinaus seine fromme Erregungsfähigkeit sich nicht erstreckt. Diesem eigentlichen Gözendienst liegt allemal zum Grunde eine Unfähigkeit, die Welt mit in das Selbstbewußtsein aufzunehmen, weshalb auch die frommen Erregungen nicht eine Abhängigkeit alles Endlichen aussagen können. Die alten ξόανα der Hellenen waren wahrscheinlich eigentliche Gözenbilder und jedes etwas für sich allein. Die Vereinigung dieser verschiedenen Verehrungen und die Entstehung wahrer Mythenkreise, | wodurch diese Gebilde in Zusammenhang gebracht wurden, war eins und dasselbe, und dadurch erst die Erhebung vom Gözendienst zur eigentlichen Vielgötterei bedingt. 1,63

2. Diese Verschiedenheit, Einen Gott zu glauben, unter dessen Abhängigkeit die ganze Welt gestellt ist, oder ein System von Göttern, welche die Weltherrschaft unter sich theilen, oder einzelne Gözen, die sich auf Familien, Ortschaften oder einzelne Geschäfte beziehen, scheint zwar zunächst nur in der Vorstellung zu liegen, nicht in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, und also nach unserer Ansicht nur eine abgeleitete zu sein, nach welcher nicht sicher genug wäre die Gestaltungen der Frömmigkeit einzutheilen. Allein es geht schon aus dem bisher gesagten hervor, wie diese verschiedenen Vorstellungen von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseins abhängen. Denn es giebt keinen eigentlichen Monotheismus ohne die Fähigkeit sich im Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt zu einen, d. h., sich selbst schlechthin als Welt oder die Welt schlechthin als sich selbst zu fühlen. Mit dieser Erweiterung des Selbstbewußtseins aber ist kein Fetischismus mehr vereinbar. Die eigentliche Vielgötterei setzt auch dieselbe Möglichkeit voraus, im Selbstbewußtsein das Ich bis zur Welt auszudehnen; aber die Verschiedenheit der Zustände, mit welchen sich die hierauf ruhende fromme Erregung einiget, herrscht zu sehr vor, als daß alle diese verschiedenen Gestaltungen der Abhängigkeit auf Eins sollten bezogen werden. Es zeigen daher diese drei Stufen zugleich die verschiedenen Verhältnisse der frommen Erregung zu den sinnlichen Gefühlen. Im Fetischismus sind noch das übersinnliche und sinnliche Gefühl so verworren, daß ihr | Unterschied mißkannt, und eben deshalb der Göze als ein einzelnes Ding gesetzt und also das fromme Gefühl dem sinnlichen gleich behandelt wird. In der 1,64

13 wahrer] *Konjekturerwägung bei Stange 222: mehrerer vgl. CG<sup>2</sup> § 8, 1 I, 47*

Vielgötterei treten beide zwar mehr auseinander und die frommen Gefühle werden bestimmter von den sinnlichen geschieden; aber sie nehmen doch noch zu sehr Theil an den Gegensätzen, in welche die Mannigfaltigkeit der sinnlichen zerfällt, und daher werden sie selbst auf ein mannigfaltiges bezogen, es mögen nun in den Göttern mehr die Naturkräfte dargestellt werden, welche die verschiedenen sinnlichen Gefühle erregen, mit denen die höheren sich einigen, oder es mögen die geselligen Verhältnisse und die in ihnen wirksamen menschlichen Eigenschaften durch die Götter symbolisirt werden. Vollkommen klar ist das fromme erst mit allem sinnlichen zwar vereinbar aber auch im Bewußtsein davon geschieden, da wo in den frommen Erregungen selbst kein anderer Gegensatz übrig bleibt, als der ihres freudigen oder niederschlagenden Tons, und sie deshalb auch nur auf Eines bezogen werden.

3. Man kann daher diese niederen Stufen auch von der höheren unterscheiden als solche, von welchen bestimmt ist in andere überzugehen. Denn auf keinem Ort der Erde soll der Mensch immer beim Gözendienst stehen bleiben, sondern so wie sein Bewußtsein sich zu größerer Reinheit und Klarheit entfaltet, wie langsam dies auch in manchen Menschenstämmen geschehe, findet er auch den Weg zu einer vollkommeneren Gestaltung seiner Frömmigkeit: wogegen die monotheistische Stufe den Gipfel darstellt. Auf ihr selbst zwar kann es noch Unterschiede geben des unvollkommeneren und vollkommeneren, aber eine höhere giebt es nicht, und Rückgang auf eine andere findet nicht statt. Chri-|sten, die wirklich und nicht nur zum Schein zum Heidenthum in Verfolgungen zurückgekehrt waren, können, als sie Christen wurden, nur von einer gemeinsamen Bewegung fortgerissen gewesen sein, nicht aber das Wesen des Monotheismus in ihr persönliches Bewußtsein aufgenommen haben. Giebt es nun aber keine höhere Stufe als den Monotheismus, so könnte man vielleicht denken, es sei dem vorigen gemäß doch noch eine niedrigere anzunehmen als der Fetischismus, nämlich ein gänzlicher Mangel aller religiösen Erregung, wie schon manche eine solche Brutalität als den ursprünglichen Zustand des Menschen angenommen haben. Und wenn der Uebergang aus einer niederen Stufe zu einer höheren als fortschreitende Entwicklung gedacht wird: so möchte dann gefolgert werden, der Mensch könne sich überall nur zum Monotheismus erheben, nachdem er von jener Brutalität an alle untergeordneten Stufen durchlaufen. Allein wir unseres Theils bilden das ganze geschichtliche Gebiet nach dem Grundsatz aus Nichts wird Nichts; und was sich aus der Seele eines Menschen entwickeln soll, dazu muß der Keim schon ursprünglich in ihr gelegen haben. Wie wir nun diese Brutalität läugnen, die auch geschichtlich wol nirgends nachgewiesen werden kann: so geben wir auch die andere Folgerung nicht zu, daß der Monotheismus sich immer aus dem Fetischismus durch die Vielgötterei erst bilden müsse. Sondern es kann freilich nach unserer Ansicht als mög-

lich gedacht werden, daß alle Theile des menschlichen Geschlechts ursprünglich mit jener ganz dunklen und verworrenen Frömmigkeit angefangen haben; aber es ist auch an sich eben so denkbar, daß neben jenem über den größten Theil des menschlichen Geschlechts ursprünglich verbreiteten Fetischismus irgendwo ursprünglich ein Monotheismus gewesen, aus dem sich die großen Gestaltungen dieser Stufe zuerst entwickelt haben. Und eben so denkbar, daß das menschliche Geschlecht überall mit jenem kindlichen Monotheismus angefangen, wie wir ihn bei manchen übrigens noch nicht sehr entwickelten Stämmen finden, und daß dieser nur bei den meisten durch Verderbniß ausgeartet ist und sich allmählig von unten auf wieder herstellt.

1,66

4. Wenn uns nun die Geschichte nur drei große monotheistische Gemeinschaften zeigt, die jüdische christliche und muhamedanische: so ist nicht zu läugnen, daß die erste, durch die Art wie die Liebe des Jehovah auf den Abrahamitischen Stamm beschränkt wird, noch eine gewisse Hineigung zum Fetischismus in sich trägt, und durch manche Schwankungen auf die Seite des Gözendienstes und der Vielgötterei verräth, daß sich das reine Gefühl des höchsten Wesens erst allmählig darin ausgebildet. Die muhamedanische aber zeigt durch ihren leidenschaftlichen Charakter, und durch den starken sinnlichen Gehalt ihrer Vorstellungen eine Spur von jener Gewalt des sinnlichen Gegensatzes, welche den Menschen auf der Stufe der Vielgötterei zurückhält. Darum stellt sich das Christenthum von selbst über beide, da es sich von beiden Mängeln frei hält und uns den reinsten Monotheismus darstellt. Daher wir es auch nur als Rückschritt und als krankhafte Ausnahme ansehen können, wenn aus dem Christenthum in das Judenthum oder in den Muhamedanismus übergegangen wird; und kommt auch namentlich das letzte nicht selten vor; so doch vielleicht niemals rein und lauter. So erscheint das Christenthum schon durch die bloße Vergleichung als die vollkommenste (§. 14, 3.) unter den gleich entwickelten Formen.

1,67

5. Aus der Besorgniß, daß, wenn einmal Abstufungen in der Frömmigkeit angenommen werden, es dann allzunatürlich sei, auf der einen Seite noch tiefer hinabsteigen zu wollen, und einen Nullpunkt der Frömmigkeit anzunehmen, wodurch die Frömmigkeit als etwas zufälliges in der menschlichen Natur erscheinen würde, auf der andern Seite noch höher hinaus zu wollen, indem auch die monotheistischen Formen als durch Steigerung entstanden noch unvollkommenes an sich tragen würden, welches dann ins zügellose führen oder gar in Gottlosigkeit umschlagen könnte — aus dieser Besorgniß ist eine Ansicht entstanden, welche die unterge-

8f Vgl. dazu Eberhard: Apologie 1, 185f

ordneten Stufen gar nicht für Frömmigkeit anerkennen will, wobei vorzüglich der Grund geltend gemacht wird, daß sie ihre Quelle in der Furcht hätten. Allein diese Furcht ist nur eine Umbiegung des Abhängigkeitsgefühls; und wie das Christenthum selbst gesteht, daß nur die völlige Liebe die Furcht austreibt (1 Joh. 4, 18.) d. h., daß die unvollkommene Liebe noch nie ganz frei ist von Furcht: so ist eben so leicht einzusehen, daß auch jene Furcht nicht ganz getrennt sein kann von den ersten Regungen der Liebe. Auch möchte nicht nachzuweisen sein, was für eine andere und worauf ihrer inneren Wahrheit nach gehende Richtung in der menschlichen Seele diese wäre, welche die Idololatrie erzeugt, und welche verloren ginge, wenn die Religion an ihre Stelle tritt; sondern die genauere Zerlegung würde wohl immer wieder darauf zurückkommen, auch für diese niederen Potenzen dieselbe Wurzel anzuerkennen. — Eben so wenig kann auf der andern Seite zugegeben werden, daß der Pantheismus als etwas besonderes in unsere Betrachtung gehöre, weder als eine eigene Stufe noch als eine eigene Art. Denn zuerst läßt sich ein polytheistischer Pantheismus eben so gut denken als ein monotheistischer. Denn das Ganze, sofern es Gott sein soll, kann als Eines oder als Vieles angesehen werden, und das Platonische System der gewordenen Götter, für sich betrachtet, stellt einen solchen polytheistischen Pantheismus in der That dar, indem jene Gottheiten den Weltkörpern nicht vorstehen wie die Engel bei manchen Kirchenvätern, sondern mit ihnen eins und dasselbe sind. Dann aber muß auch, den Pantheismus einheitsmäßig gedacht und an der gewöhnlichen Formel  $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$  festgehalten, zugegeben werden, daß die Frömmigkeit eines Pantheisten völlig dieselbe sein kann, wie die eines Monotheisten, und daß die Verschiedenheit des Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung ganz auf dem spekulativen Gebiet liegt. Sofern der Pantheismus nur wirklich ein Theismus ist, sind in ihm ebenfalls, wie im Monotheismus, Gott und Welt zusammengehörig und zugleich im Gedanken wie im Gefühl geschieden. Der Unterschied aber zwischen einem außer oder überweltlichen Gott und einem innerweltlichen ist wunderlich, weil der Gegensatz von innerhalb und außerhalb etwas auf Gott unanwendbar ist, und die Aufstellung desselben immer die göttliche Allgegenwart gefährdet. Die Verschiedenheit beider Vorstel-

1,68

32f außerhalb . . . unanwendbar] *Kj Stange* 97: außerhalb etwas auf Gott Unanwendbares aber wohl zu lesen: außerhalb etwas (*Genitiv!*) auf Gott unanwendbar

1–3 Vgl. z. B. Meiners: *Geschichte* 1, 19f. (Grohmann:) *Ueber Offenbarung* 44–46  
19–22 *Plato: Timaeus* cp. 12, ed. Bekker 3/2, 40–42; ed. Burnet 4 (St. III 39e–40d)  
21f Vgl. z. B. Clemens: *Stromata* 5, 6 (5, 37, 2), ed. Potter 2, 668, 11ff; GCS 2, 351, 13ff

lungsarten ist also nur in dem Grade oder der Art des Auseinanderhaltens beider zusammengehörigen Gedanken, und diese Verschiedenheit ist nicht in dem höheren Selbstbewußtsein selbst, sondern nur eine verschiedene Methode der höheren Betrachtung. Sofern nun von einem rein spekulativen oder dialektischen In-teresse die Rede wäre, könnte man nach ihren eigenthümlichen Vorzügen und Mängeln fragen; hier aber nicht. Auch ist niemals eine eigne kirchliche Gemeinschaft auf dem Grund des Pantheismus entstanden, ja der Name selbst ist nicht ein solcher, den sich Einzelne oder Schulen und Partheien selbst gegeben, sondern er ist nur als Nek- oder Schimpfnamen eingeschlichen. Daher die näheren Auseinandersetzungen über diese Modifikationen des Theismus nicht hierher gehören.

## 16.

Als verschiedenartig entfernen sich am meisten von einander diejenigen Gestaltungen der Frömmigkeit, bei denen in Bezug auf die frommen Erregungen das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen untergeordnet wird, und diejenigen, bei denen umgekehrt das sittliche darin dem natürlichen untergeordnet wird.

Anm. a. Wir können nur sagen, daß sie sich als verschiedenartig von einander entfernen, und nicht, daß sie die am meisten entgegengesetzten Arten sind, wegen dessen was §. 14, 2. bemerkt ist.

b. Der Gegensatz zwischen dem natürlichen in den menschlichen Zuständen und dem sittlichen darin ist hier so gefaßt, daß unter dem natürlichen verstanden wird das leidentliche Bewegtsein des Menschen als eines Theiles der Natur von den Einwirkungen alles dessen, womit er in Wechselwirkung steht, oder das ohne Bezug auf den Willen bewegte Selbstbewußtsein; unter dem sittlichen dagegen das bewegte Selbstbewußtsein des Menschen als einer eigenthümlichen, dem ganzen Gebiet der Wechselwirkung selbstthätig gegenüberstehenden, geistigen Kraft, oder das in Bezug auf die Gesamtaufgabe der menschlichen Thätigkeit bewegte Selbstbewußtsein.

c. Die erste Art des Bewegtseins ist aber in Bezug auf die fromme Erregung der andern untergeordnet, wenn das leidentliche Bewegtsein nur in Bezug auf die Gesamtaufgabe der Thätigkeit eine fromme Erregung hervorruft; die andere Art aber ist der ersten untergeordnet, wenn das Selbstbewußtsein des Menschen als eines selbstthätigen sich nur auf sein leidentliches Verhältniß zum Gesamtgebiet der Wechselwirkung bezogen zur frommen Erregung steigert.

1. Das Abhängigkeitsgefühl an sich betrachtet ist ganz einfach, und auch der Begriff desselben bietet keinen Grund zur Verschiedenartigkeit dar. Da aber die fromme Erregung immer nur in der Vereinigung jenes Gefühls mit einem sinnlichen ein wirkliches Selbstbewußtsein ist, und das sinnliche als ein unendlich mannigfaltiges angesehen werden muß: so bietet uns dieses den Grund dar zu der Verschiedenartigkeit, in welche sich die frommen Erregungen gestalten. Wenn freilich mit jedem sinnlichen Selbstbewußtsein jenes Abhängigkeitsgefühl sich einigen kann: so muß es auch an sich betrachtet allen Aeußerungen desselben gleich verwandt sein; aber demohnerachtet läßt sich denken, daß sich in einzelnen Menschen sowol als in großen Massen hier eine verschiedene Verwandtschaft bildet. Ja es läßt sich eine größere Verschiedenheit nicht denken, als wenn in Einigen eine gewisse Art des sinnlichen Selbstbewußtseins sich leicht und sicher zur frommen Erregung gestaltet, eine andere aber jener entgegengesetzte schwer oder gar nicht, und wenn sich bei Andern eben dieses umgekehrt verhielte; und es kommt nur darauf an, in dem Gebiet des sinnlichen Selbstbewußtseins solche Gegensätze zu finden, und dann zu versuchen, ob sich der Einfluß derselben in den von einander abweichenden frommen Gemeinschaften wirksam und bestimmend zeigt.

2. Der hier aufgefaßte Gegensatz ist nicht hergenommen aus den verschiedenen Einwirkungen, durch welche unser Selbstbewußtsein in dem einen Augenblick | so in dem andern anders bestimmt wird. Man hätte zwar auch diese theilen können in leibliche und geistige, in solche, die mehr von den Menschen ausgehn, und in solche, die mehr von der äußeren Natur. Allein, wenn gleich einzelne Menschen leichter durch die äußere Natur fromm erregt werden, und andere leichter durch gesellige Verhältnisse und aus diesen entstandene Stimmungen: so läßt sich doch der Unterschied der einzelnen frommen Gemeinschaften hieraus nicht erklären, indem jede von ihnen alle diese Verschiedenheiten in sich faßt, und keine von ihnen die eine oder die andere Art der Erregung aus ihrem Umfange ausschließt oder auch nur bedeutend die eine hinter die andere zurückstellt. Daher schien es zweckmäßig einen Gegensatz zur Anwendung zu bringen, welcher unmittelbar in den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins gegründet ist. Wie nämlich das ganze Leben ein Ineinandersein und Auseinanderfolgen von Thun und Leiden ist, so ist sich auch der Mensch seiner selbst bewußt bald mehr als leidend bald mehr als thätig, und man kann sich auch in großen Massen als gemeinsame Constitution denken, daß hier die eine Form des Selbstbewußtseins sich leichter zur frommen Erregung steigert, wogegen die andere mehr auf der sinnlichen Stufe zurückbleibt, und dort es sich umgekehrt verhält. Allein auch dies bliebe doch nur ein fließender Unterschied, nicht geschickt, zwischen den verschiedenen Gestaltungen der Frömmigkeit eine große und im Ganzen leicht kenntliche Abtheilung zu machen, wenn sich nicht der bloße Unter-

schied in eine solche Unterordnung, wie oben angedeutet ist, verwandelte. Diese ist am stärksten ausgeprägt, wenn auf der einen Seite alle leidentlichen Zustände, seien sie nun veranlaßt durch die äußere | Natur oder durch die geselligen Verhältnisse, und angenehm oder unangenehm, nur das Abhängigkeitsgefühl von Gott auf eine bestimmte Weise erregen, sofern sie in Rückwirkung übergehn, und wir uns bewußt werden, daß etwas und was zu thun sei, eben weil wir uns in einem solchen Verhältniß zu der Gesammtheit des Seins befinden, wie in dem leidentlichen Zustand ausgedrückt ist. Auf diese Weise sind in der frommen Erregung die leidentlichen Zustände nur Veranlassung zum Bewußtsein bestimmter Thätigkeit. In der Betrachtung dieser frommen Erregungen müssen also alle Verhältnisse des Menschen zur Welt nur erscheinen als Mittel, um die Gesammtheit seiner thätigen Zustände hervorzurufen, und dies ist die teleologische Ansicht oder das vorherrschende Bewußtsein sittlicher Zweckes als Grundform der frommen Gemüthszustände, in welcher sich also die eine Richtung auf das bestimmteste vollendet. In jeder erhebenden frommen Erregung ist sich also alsdann der Mensch seiner selbst als die sittlichen Zweckes Gottes erfüllend bewußt; in jeder demüthigenden als in Erfüllung dieser Zweckes innerlich gehemmt. Die entgegengesetzte Richtung aber zeigt sich darin am stärksten, wenn das Selbstbewußtsein eines thätigen Zustandes sich nur dann mit dem Abhängigkeitsgefühl einigt, wenn der Zustand selbst erscheint als ein Erfolg der Verhältnisse, welche zwischen dem Menschen und allem übrigen Sein geordnet sind. Nun aber ist jeder bestimmte thätige Zustand nur ein anderer Ausdruck von dem in dem Menschen selbst bestehenden Verhältniß seiner verschiedenen Verrichtungen und Thätigkeitszweige, und also wird in jeder frommen Erregung dieses Verhältniß selbst als das Ergebnis der von Gott geordneten | Einwirkungen aller Dinge auf den Menschen gesetzt, in den erhebenden als Zusammenstimmung also als Schönheit der Seele, in den unangenehmen oder demüthigenden als Mißstimmung oder Häßlichkeit. Diese Betrachtungsweise aber, alles Einzelne anzusehen als bestimmt durch das Ganze, und jedes danach zu schätzen, wie es durch dieses Bestimmtheitsein entweder als Einheit gefördert ist, oder in streitende Vielheit zerfällt, ist die ästhetische Ansicht als Grundform aller frommen Erregungen, in welcher sich also die andere Richtung auf das bestimmteste vollendet. In beiden ist natürlich jedes fromme Mitgefühl grade so anzusehen wie das persönliche, weil jenes nur eine Erweiterung des Selbstbewußtseins ist, so wie dieses eine Zusammenziehung.

3. Wenn man nun fragt, ob sich wirklich die geschichtlich vorkommenden Glaubensweisen vorzüglich nach diesem Gegensatz unterscheiden, daß bei den einen alles leidentliche in den frommen Augenblicken in das thätige aufgenommen wird, bei den andern aber umgekehrt das thätige in das leidentliche: so ist zwar dieser Unterschied nicht überall

I,72

I,73

gleich stark wahrzunehmen, und ihn im einzelnen nachzuweisen wäre auch nur das Geschäft einer allgemeinen kritischen Religionsgeschichte. Hier kommt es nur darauf an, ob sich die Eintheilung soweit bewährt, daß, indem wir den Ort des Christenthums in derselben aufsuchen, sie uns ein Mittelglied werden kann, um hernach das eigenthümliche Wesen desselben zu finden. Nun ist offenbar z. B., daß in der hellenischen Vielgötterei die teleologische Richtung ganz zurücktritt, indem die Idee von einer Gesammtheit sittlicher Zweckes nirgend in ihren eigentlich religiösen Symbolen und Mysterien eine | bedeutende Stelle einnimmt, wogegen die ästhetische Ansicht auf das bestimmteste vorherrscht, indem auch die Götter vorzüglich verschiedene Verhältnisse in den Richtungen der menschlichen Seele, und also eine eigenthümliche Art innerer Schönheit, darzustellen bestimmt sind. Das Christenthum hingegen unterscheidet sich von jener Form nicht nur durch seinen Monotheismus, sondern auch dadurch, daß in ihm die Idee von einem Reiche Gottes, d. h. von einer Gesammtheit sittlicher Zweckes durchaus vorherrscht, dagegen aber die von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebnis aller Natur- und Weltwirkungen anzuschauen wäre, ihm so fremd ist, daß sie erst einzeln vorkommt, wo Hellenische Weisheit anfängt in das Christenthum übertragen zu werden, und niemals in das System gemeingeltender Ausdrücke für die christliche Frömmigkeit ist aufgenommen worden. Jene im Christenthum so bedeutende und alles unter sich befassende Idee eines Reiches Gottes ist aber nur der allgemeine Ausdruck davon, daß im Christenthum aller Schmerz und alle Freude nur in dem Maaße fromm sind, als sie auf die Thätigkeit des Menschen in diesem Reiche Gottes bezogen werden, und daß jede fromme Erregung, die von einem leidentlichen Zustand ausgeht, in ein Bewußtsein thätiger Bestimmung endet.

Indessen können wir auch dies weder für das schlechthin gemeinsame der höchsten Stufe halten, noch für den ganz eigenthümlichen Charakter des Christenthums. Denn der auch monotheistische Islamismus zeigt gar nicht dieselbe Unterordnung des leidentlichen unter das thätige; sondern diese Gestaltung der Frömmigkeit kommt in dem Bewußtsein nothwendiger göttlicher Schickungen gänzlich zur Ruhe, und das selbst-thätige Bewußtsein des Menschen steigert sich nur zum frommen Gefühl, sofern seine Bestimmtheit als in jener Schickung beruhend gefühlt wird. Das Judenthum hingegen steht mehr auf der Seite des Christenthums, wenn es gleich mehr unter der Form von Strafe und Belohnung, als unter der von Aufforderungen und Bildungsmitteln die leidentlichen Zustände auf die thätigen bezieht. Es scheint daher allerdings, daß durch diesen in den innersten Verhältnissen des Selbstbewußtseins begründeten Gegensatz auch

I,74

I,75

den geschichtlich verschiedenen Gestalten der Frömmigkeit entgegengesetzte Oerter angewiesen sind, und also die Auffindung des Eigenthümlichen einer jeden vorbereitet wird.

## 17.

Das Eigenthümliche einer Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist zu entnehmen theils aus dem eignen geschichtlichen Anfangspunkt, theils aus einer eigenthümlichen Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Gestaltung derselben Art und Abstufung vorkommt.

1. Soll ein allgemeiner Kanon zur Auffindung des Eigenthümlichen gestellt werden: so ist er nicht wol anders als so zu fassen. Der eigne geschichtliche Anfang, mit welchem alles, was einer frommen Gemeinschaft angehören soll, in stetigem Zusammenhang stehen muß, giebt ihr ihre äußere Einheit. Wollte man eine solche ablängen, so müßte man auch die Möglichkeit zugeben, daß jüdische, mohamedanische, christliche Gemeinden durch zufällige Entwicklung desselben Charakters der Frömmigkeit irgendwo entstehn könnten, | ohne allen geschichtlichen Zusammenhang mit dem von Moses, Christus und Mohamed ausgegangenen Impuls; und diese Möglichkeit wird niemand zugeben. Allerdings aber ist dieser geschichtliche Anfang bei Gemeinschaften auf den untergeordneten Stufen nicht so bestimmt nachzuweisen, nicht nur, weil er oft, wie auch die mosaikartige monotheistische Verehrung des Jehovah, in die vorgeschichtliche Zeit zurückfällt, sondern auch, weil manche dieser Formen, wie die hellenische und noch mehr die römische Vielgötterei, ein aus mancherlei sehr verschiedenen Anfangspunkten allmählig zusammengewebtes oder geschmolzenes Ganze darstellen. Allein solche Fälle thun diesem Punkt des aufgestellten Kanons keinen Abbruch, sondern bestätigen ihn vielmehr. Denn je weniger die äußere Einheit nachgewiesen werden kann, um desto unbestimmter ist auch die innere; und es scheint nur hervorzugehn, daß, wie in der Natur auf den untergeordneten Lebensstufen die Gattungen unbestimmter gehalten sind, eben so auch auf diesem Gebiet die gleichmäßig vollendete äußere und innere Einheit nur der höheren Entwicklung angehört, und daß also in der vollkommensten Gestaltung am innigsten die innere Eigenthümlichkeit mit dem verbunden sein müsse, was die geschichtliche Einheit begründet.

2. Daß aber zu jenem Bestimmungsgrund der äußeren Einheit es auch eines für die innere bedarf, wird wol niemand läugnen. Denn sonst müßte

man annehmen, daß die verschiedenen frommen Gemeinschaften wesentlich nur durch Zeit und Raum geschieden wären, alle anderen Unterschiede aber nur zufällig, so daß sie, wenn sie in Zeit und Raum allmählig annähernten, auch am Ende alle in Eins zusammenfließen | müßten; welchem theils schon die Erfahrung widerspricht, theils auch wird, ohne sich des Bewußtseins, mit dem er selbst einer solchen Gemeinschaft anhängt, zu entäußern, niemand behaupten wollen, daß jemand durch bloß geschichtliche Anknüpfung aus der einen frommen Gemeinschaft in die andere, ohne eine innerliche Veränderung wirklich übergehe. Aber daß dieser Bestimmungsgrund der innern Einheit grade der aufgestellte sei, bedarf einiger Erörterung. Eine sehr gewöhnliche Ansicht nämlich ist die, es gebe in allen frommen Gemeinschaften, wenigstens denen derselben Stufe, etwas, das ihnen allen gemein sei, wie z. B. in den monotheistischen der Glaube an Einen Gott, daß aber zu diesem in jeder einzelnen noch etwas besonderes von den übrigen Bestandtheilen der andern verschiedenes hinzukomme. Allein dies ist eines Theils mit den bereits festgestellten Grundsätzen nicht verträglich. Denn da jede fromme Gemeinschaft dahin strebt, daß das fromme Grundgefühl der Abhängigkeit sich mit allen Erregungen des sinnlichen Selbstbewußtseins einigen soll, und diese überall alle vorkommen können: so müßten, wenn einmal einige frommen Erregungen dieselben sind, auch alle dieselben sein, außer sofern entweder die sinnlichen Erregungen, mit denen sie sich verbinden, nicht dieselben wären – dann aber beträfe der Unterschied nicht die Frömmigkeit – oder es müßten nur hier einige sinnliche Erregungen theils überhaupt noch nicht vorgekommen sein, theils das fromme Gefühl noch nicht in Bewegung setzen; allein ersteres beträfe auch nicht die Frömmigkeit selbst, und letzteres deutete weniger auf eine Verschiedenartigkeit derselben, als nur auf einen verschiedenen Grad der Ausbildung derselben, so daß nur überall das fehlende nachgeholt | zu werden brauchte, um alle noch so verschiedenen Gestalten der Frömmigkeit in eine einzige zu versammeln. Aber, auch wenn wir es an einzelnen Beispielen betrachten, muß sich doch zeigen, daß nur scheinbar aber nicht in der That einiges dasselbe ist. Denn vorausgesetzt, daß nichts in der Lehre sein kann, was nicht im frommen Gefühl gewesen ist: so muß wol das Bewußtsein von Gott überhaupt ein anderes sein, wenn die Sendung des Sohnes und die Ausgießung des Geistes als etwas wesentliches und ausgezeichnetes gefühlt, oder wenn beides geläugnet oder als etwas untergeordnetes übersehen wird. Und eben so zeigt sich nur scheinbar, daß in der einen Lehre etwas sei, was in der andern nicht ist. Denn was könnte wol in dem Christenthum besonders hinzugekommenes sein, wenn es nicht die Menschwerdung des Wortes ist, und die Dreieinigkeit überhaupt mit dem was an

beiden hängt? dennoch hat man nicht vergeblich versucht, die Dreieinigkeit auch außer dem Christenthum nachzuweisen, und göttliche Menschwerdung kommt vielfältig auch anderwärts vor. Ist es nun gewiß, daß nichts in verschiedenen frommen Gemeinschaften völlig dasselbe ist, und daß auch nichts, was in der einen sich befindet, in der andern nothwendig gänzlich fehlt: so bleibt, wenn doch eine innere Verschiedenheit sein soll, nichts übrig, als daß alles in jeder anders sei.

3. Dies ist aber die Art wie überall ein eigenthümlich Einzelnes von einem andern desselben Wesens verschieden ist. Denn jeder Mensch hat alles das, was der andere, aber alles anders, und alle Aehnlichkeit im Einzelnen ist keine Gleichheit, sondern nur eine abnehmende und höchstens beziehungsweise verschwindende Verschiedenheit. So hat auch jede Art dasselbe, wie | jede andere ihrer Gattung, und nichts kommt eigentlich hinzu, was nicht zufällig wäre, oder richtig angesehen, doch nur eine Abänderung. Nun ist freilich das Auffinden dieses durchgehend unterscheidenden eines eigenthümlichen Daseins eine Aufgabe, welche in Worten und Sätzen nie vollständig, sondern immer nur durch Annäherung kann gelöst werden. Daher in solchem Falle Naturforscher und Geschichtschreiber nur gewisse Merkmale als Kennzeichen herausheben, welche aber keinesweges alles unterscheidende und charakteristische ausdrücken; und damit wird sich der Religionsbeschreiber auch in einzelnen Fällen begnügen müssen. Soll indeß versuchsweise, damit man im Einzelnen nicht ganz fehlgreife, etwas allgemeines angegeben werden, wodurch dann die einzelnen frommen Erregungen in einer Religion sich von den analogen in einer andern frommen Gemeinschaft derselben Stufe unterscheiden: so würde wol nur zu sagen sein, daß in jeder eigenthümlichen Glaubensweise irgend eine Beziehung, aber in jeder andern eine andere, eine solche überwiegende Stellung habe, daß alle anderen dieser untergeordnet sind, und sie allen ihre Farbe und ihren Ton mittheilt. (S. Ueb. d. Rel. 2. Ausg. S. 307-313.) Wenn hiedurch scheint nur eine verschiedene Regel der Verknüpfung frommer Momente ausgedrückt zu sein, und nicht eine Verschiedenheit der Form eines jeden an und für sich: so ist nur zu bemerken, daß jeder Moment des Selbstbewußtseins schon an und für sich als Uebergang aus Vergangenheit in Zukunft auch Verknüpfung ist, und also unter übrigens gleichen Umständen ein anderer werden wird, wenn eine andere Verknüpfungsweise herrscht. |

1 dennoch] *Stange 108: Dennoch* 30 307-313] *so H; OD: 207-213*

1f Vgl. z. B. *Buddeus: Institutiones 336-(339) Anm. Augusti: Lehrbuch 216-219* 30  
*Schleiermacher: Über die Religion, ed. Pünjer 256, 4-261, 31*

## 18.

I,80

Das Christenthum ist eine eigenthümliche Gestaltung der Frömmigkeit in ihrer teleologischen Richtung, welche Gestaltung sich dadurch von allen andern unterscheidet, daß alles einzelne in ihr bezogen wird auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth.

Anm. Die Person Jesu bildet den eignen geschichtlichen Anfangspunkt. Das Bezogenwerden aller religiösen Erregungen auf die Erlösung ist das, was allem christlichen seine eigenthümliche Farbe und Ton giebt, welche daher auch nur in dem Maaß erkennbar sind, als diese Beziehung ins Licht tritt. Daß endlich die Erlösung selbst in die Person Jesu gesetzt wird, ist das vollständige Band zwischen der innern und äußern abschließenden Einheit des Christenthums. (S. §. 17, 2.)

1. Daß das Christenthum ganz von der Person Jesu ausgeht und überall hin, wo es sich findet, durch die Schüler seiner Schüler in ununterbrochener Folge ist verbreitet worden, darin besteht seine äußere Einheit oder seine Einheit als Schule; und dieses Zurückgehn auf einen einzelnen Stifter hat es mit den beiden anderen großen monotheistischen Formen gemein. Allein wenn es sich von diesen beiden innerlich unterscheiden soll durch eine eigenthümliche Beschaffenheit der von dem Stifter ausgegangenen frommen Erregungen: so lassen sich diese im Christenthum nicht so von der Person Christi trennen, als die jüdischen und türkischen von der des Mohamed und Moses. Denn viel leichter werden die Anhänger dieser Glaubensweisen zugeben, Gott hätte Gesez und Lehre auch durch einen anderen mittheilen, und auch durch einen anderen das Volk ursprünglich zusammenfassen und bilden kön-nen, als der Christ zugeben wird, das Christenthum könne auch von einem andern ausgegangen sein. Vielmehr ist offenbar, daß Christo in der Entstehung und Erhaltung des Christenthums noch eine andere Thätigkeit zugeschrieben wird als diejenige, welche er mit jenen beiden gemein hat, und welche wir vorläufig als das Stiften einer besonderen Gemeinschaft bezeichnen wollen, und daß diese eigenthümliche, mit der Erlösung zusammenhängend, wesentlich dem angehört, was das Christenthum innerlich unterscheidet, indem nämlich Christus in der Gesammtheit seiner Thätigkeit als die vollendete Erlösung gesetzt wird. Allerdings ist diese eigenthümliche

5 wird] wird, 12 äußern] äu-/äußern 13 17, 2.] 17. 2.

Thätigkeit Christi in der christlichen Kirche sehr verschieden beschrieben worden, und sie wird von einigen mehr hervorgehoben, Andere lassen sie mehr zurüktreten; dieser Unterschied thut aber der Behauptung keinen Eintrag. Nur sofern als in späteren Zeiten Einzelne erscheinen, oder kleine Partheien, welche dem Christenthum angehören wollen und eine solche besondere Thätigkeit Christi ganz läugnen: so scheint als ob durch die obige Behauptung obwaltende Streitigkeiten im voraus entschieden, und Einige als außerhalb des Christenthums erklärt werden sollten, ehe man noch darüber einig geworden, was das Christenthum sei. Hierauf aber ist zu erwidern, daß diejenigen, welche Christum nur auf dieselbe Weise wie Moses und Mohamed als Stifter einer neuen Gemeinschaft und Glaubensweise ansehen, allerdings zugleich diejenigen zu sein pflegen, welche die Eigenthümlichkeit des Christenthums überhaupt aufheben. Denn sie pflegen den ganzen Werth desselben in die Lehre zu setzen; und gesetzt auch sie lassen uns, was die persönliche Vollkommenheit Christi betrifft, alles gelten, was nur übermenschliches | von ihm ausgesagt werden kann, so folgt eigentlich daraus für das Christenthum nur, daß auch dessen Lehre schlechthin vollkommen ist; aber eben daraus würde auch folgen, daß jene andern Glaubensweisen auch vorzüglich als Lehre zu betrachten sind, und daß daher beide, namentlich aber, nachdem es seine bürgerlichen Ansprüche aufgegeben, das Judenthum durch innere Vervollkommnung und Abschaffung alles Aberglaubens und aller Vorurtheile sich zu der absoluten Vollkommenheit des Christenthums steigern müßten, und dann um so mehr nur der äußere Unterschied der Schule übrig bliebe, als diese Glaubensweisen keinesweges an bestimmte Sprachen und Volksthumlichkeiten gebunden sind. Daher scheint allerdings die völlige Gleichstellung der Thätigkeit Christi mit der anderer Religionsstifter nicht verglichen werden zu können mit anderen innerhalb des Christenthums vorkommenden Abweichungen; und wenn Einige, die dennoch Christen sind und heißen, jede eigene Erlösungsthätigkeit Christi läugnen, so könnte uns dies nicht einmal hindern, kategorisch zu behaupten, daß dennoch dies der Mittelpunkt alles eigenthümlich christlichen sei, viel weniger noch dürfen wir Bedenken tragen zu sagen, daß, wer jede specielle Funktion Christi aufhebt, auch dem Christenthum nichts eigenthümliches zuschreiben will, sondern es nur als einen Durchgangspunkt ansieht, womit auch die Vorstellung von einer Perfectibilität des Christenthums genau zusammenhängt. Demohnerachtet aber erkennen wir uns durchaus nicht be-

I,82

29 Christen] so H; OD: Ehristen 35 Durchgangspunkt] so H; OD: Dnrchgangspunkt

36 Vgl. z. B. Bretschneider: *Entwicklung* 40–42

fugt irgend einem Einzelnen, der sich zu jener Meinung bekennt, die Christlichkeit abzusprechen, vielweniger noch ihn außer der Kirche zu erklären. Denn jeder solche kann, was die Folgerung betrifft, in einem Mißverständnis begriffen sein, und die Eigenthümlichkeit, die er der christlichen Frömmigkeit nicht zugestehen will, doch in seinem Gemüth tragen: so wie Manche in ihrer Lehre auch einzelnen Staaten keine eigenthümliche Verschiedenheit einräumen wollen, in der Ausübung jedoch die größte Vorliebe verrathen für die Eigenthümlichkeit dessen, dem sie angehören. Was aber die Voraussetzung betrifft, so hat man nie Ursach anzunehmen, daß sie unbedingt gegen jede Vorstellung einer eigenthümlichen Christum von andern Religionsstiftern unterscheidenden Thätigkeit gerichtet ist, sondern vielmehr nur gegen eine oder mehrere herrschende nähere Bestimmungen derselben, und daß es nur der Eifer des Streites ist, der die Verneinung zu stark ausdrückt, ohne die damit verbundenen Folgerungen aufnehmen zu wollen.

I,83

2. Um nun auf etwas bestimmteres zu kommen über die innere Einheit des Christenthums, müssen wir versuchen, von einem andern Punkt aus das, was gemeinsam die frommen Gemüthszustände des Christen von anderen unterscheidet, zu bezeichnen. Allein dies ist dadurch äußerst erschwert, ja ohnmöglich gemacht, daß das Christenthum selbst so gar nicht einfach gestaltet ist. Es giebt keine Lehre desselben, welche nicht an verschiedenen Orten und Zeiten mit den mannigfaltigsten Abweichungen vorkäme, und diese Mannigfaltigkeit der Lehre deutet auf eine eben so große Mannigfaltigkeit in den frommen Gemüthszuständen selbst. Nimmt man nun hinzu, daß über nicht wenige dieser Abweichungen unter den Christen selbst gestritten wird, ob sie nicht, wenngleich innerhalb des Christenthums erzeugt, doch ihrem Inhalt nach eigentlich unchristlich sind, das heißt also, daß der Umfang des christlichen selbst nach verschiedenen Seiten sehr streitig ist: so | sieht man wol, daß es nicht gleichgültig sein kann, an welchem Ort diese Untersuchung angestellt wird. Denn wenn wir von solchen mannigfaltigen Bestimmungen desselben Gefühls und derselben Lehre eine herausgreifen um an ihr das Wesen des christlichen kennen zu lernen, die andern aber übersehen oder gar verwerfen: so würden wir die Streitigkeiten, die wir noch gar keinen Grund haben zu entscheiden, im voraus als entschieden annehmen; und würden nicht ohne Schein beschuldigt werden partheiisch zu sein, da jede von diesen besonderen Bestimmungen ihren Gegensatz hat, und wir doch nicht anders könnten, als, jeder nach seinem eignen Urtheil und Gefühl, die eine als unchristlich zum Grunde legen und ihr Gegentheil als unchristlich verwerfen. Hätten wir aber gar keine solche Vorliebe: so könnten wir

I,84

26 gestritten] gestrit en 38 als,] so H; OD: als

eben so gut auch das wirklich unchristliche greifen statt des christlichen, und könnten durch einen solchen Irrweg unser ganzes Unternehmen verderben. Hiezu kommt noch, daß offenbar auch darin ein Unterschied stattfinden muß, daß das eigenthümliche des Christenthums nicht in allen 5 Elementen desselben gleich, sondern in einigen stärker in anderen schwächer muß ausgeprägt sein, wie wir das auch bei dem eigenthümlichen der Sprache und der Sitten bemerken. Je öfter wir nun auf ein solches schwach ausgeprägtes trafen, wenn wir z. B. in der Lehre von manchen göttlichen Eigenschaften wollten das eigenthümlich christliche 10 aufsuchen, um desto leichter könnten wir irre gehn; überhaupt aber müssen auf diese Art nach der Verschiedenheit der Untersucher auch sehr verschiedene Ergebnisse heraus kommen. Daher scheint es nothwendig zur Lösung der Aufgabe vorzüglich dasjenige herbeizuziehen, was mit dem geschichtlichen An-|fang, der Allen auf gleiche Weise vor Augen 1,85 liegt, am unmittelbarsten zusammenhängt, also da fortzufahren, wo wir abgebrochen haben, indem schon an sich und im voraus wahrscheinlich ist, daß dasjenige, was dem Stifter des Christenthums ausschließlich zukommt, das Band der äußeren und inneren Einheit, nicht im unsichern Umkreise liege, sondern vielmehr den Mittelpunkt treffe. Und so nehmen 20 wir die Frage wieder auf, was für ein Verhältniß statt finde zwischen dem Bewußtsein der angedeuteten eigenthümlichen Thätigkeit Christi und allem übrigen im Christenthum.

3. Da nun die Christum von andern Religionsstiftern unterscheidende Thätigkeit durch die allgemeine Stimme der christlichen Kirche als die 25 erlösende bezeichnet wird: so müssen wir zunächst diese Vorstellung einer Erlösung in ihrem weitesten Umfang ins Auge fassen, um gewiß nicht eine vielleicht auch christliche Bestimmung derselben auszuschließen. Und so bedeutet wol Erlösung ohnfehlbar, daß eine Hemmung des Lebens aufgehoben und ein besserer Zustand herbeigeführt werden soll, von 30 welchem, ob er schon einmal da gewesen ist, oder ob er als ein neuer angestrebt wird, vorläufig ganz unentschieden bleiben kann. Wenn aber dieses soll Ausdruck sein eines frommen Gemüthszustandes, so kann zwar, wo die Naturansicht vorherrscht und alles auf das leidentliche Bewußtsein zurückgeführt wird, auch die Hemmung des sinnlichen Lebens an sich in 35 dem höheren Abhängigkeitsgefühl aufgefaßt werden als das, wovon der Mensch einer Erlösung bedarf; nur daß diese dann ganz der Vorstellung des Geschicks untergeordnet ist, und kaum anders als im Schwanken gedacht werden kann. Wogegen in der teleologischen Richtung des Selbstbewußt-|seins hiebei nicht die Rede sein kann von einer Hemmung des 40 sinnlichen Lebens, denn dieses wird nur in das höhere Selbstbewußtsein aufgenommen in Verbindung mit seiner sittlichen Verarbeitung und diese ist bei einem gehemmten sinnlichen Leben eben sowol möglich als bei einem ganz freien. Sondern es giebt nur Eine Hemmung, welche im

höheren Selbstbewußtsein unmittelbar als solche anerkannt wird, nämlich wenn die Einigung des sinnlichen Bewußtseins selbst mit dem frommen Abhängigkeitsgefühl gehemmt ist. Wenn aber diese Hemmung eine gänzliche Unfähigkeit wäre: so könnte theils von keiner Erlösung die 5 Rede sein, sondern von einer Umschaffung, theils auch könnte das nicht als eine Hemmung wirklich gefühlt werden, was außerhalb der Natur läge. Es kann daher jenem Gefühl nur zum Grunde liegen eine nicht vorhandene Leichtigkeit der Erhebung des sinnlichen Selbstbewußtseins zum frommen. Wie indeß ein Mehr und Weniger sich nur bestimmt auffassen 10 läßt unter der Form eines beziehungsweise Gegensazes: so werden wir sagen müssen, die Vorstellung der Erlösung setze voraus, daß zwischen dem Fürsichgesetzsein des Menschen – im sinnlichen Selbstbewußtsein – und dem Mitgesetzsein des Bewußtseins Gottes in ihm – in seinem frommen Selbstbewußtsein – ein beziehungsweise Gegensatz stattfinde; 15 und die Aufhebung dieses Gegensazes sei eben die Erlösung. In dieser Bedeutung nun finden wir auch die Vorstellung der Erlösung überall; das Bedürfniß derselben pflegt als Entfernung des Menschen von Gott bezeichnet zu werden, und alle Büssungen, Reinigungen und Weihungen sind überall Elemente der Erlösung. Fragen wir nun weiter, wie denn 20 diese Vorstellung könne verschieden bestimmt sein, | und was die christliche Bestimmung derselben unterscheide: so ist offenbar, daß im Christenthum alles zur Erlösung gehörige auf eine Thätigkeit Christi zurückgeführt wird, in anderen frommen Gemeinschaften aber, deren 25 Stifter nicht unmittelbar und persönlich eine erlösende Thätigkeit zugeschrieben wird, muß die Erlösung irgendwie auf ein mannigfaltiges von Einwirkungen zurückgeführt werden. Das heißt zunächst, sie hat nur in verschiednem Grade ihren Grund in Allen, welche derselben frommen Gemeinschaft angehören, für Alle. Denn da jener Gegensatz nur ein beziehungsweise ist in jedem: so ist er natürlich auch nicht in Allen gleich 30 gesetzt sondern verschieden, und jeder, in dem er geringer ist, wird auf jeden, in dem er größer ist, durch Mittheilung erlösend einwirken können, aber nur theilweise, weil nämlich in jedem selbst die Hemmung gesetzt ist. Je größer nun der Unterschied ist zwischen dem mindest und dem meist gehemmten, um desto mehr wird dieser erlöst durch jenen; da aber je 35 mehr der Unterschied eben hiedurch abgenommen hat, um desto geringer auch die Ausgleichung wird: so wird durch die annähernde Gleichheit Aller die Erlösung selbst gehemmt, und der Gegensatz zwar abgestumpft aber nicht aufgehoben. Wenn nun die andern monotheistischen Religionen, mögen sie auch den Begriff der Erlösung nicht so hervorheben wie 40 das Christenthum, doch jenen Gegensatz nicht ablängnen, und daher auch

---

6 wirklich] wirklich    13 in ihm] im ihm

in den Stiftern ihrer Gemeinschaft als den gottgefälligsten auch die größte erlösende Thätigkeit anerkennen müssen, wie denn diese ihnen, wiewol nicht aus eigener Kraft und im schlichten Zusammenhang ihres eignen Lebens, sondern vermittelt besonderer ihnen gewordener göttlicher Offenbarungen, die Büßungen und Reihigungen geordnet, und die erlösenden Einwirkungen aller Mitglieder ihrer Gemeinschaft von diesen Anordnungen der Stifter herkommen: so kann auch seinerseits das Christenthum, wiewgleich alle Erlösung auf Christum als ihren Ursprung zurückführend, doch auch der untergeordneten von Christo abgeleiteten erlösenden Einwirkungen jedes Einzelnen auf die Andern nicht entbehren. Daher würde das auszeichnende, was in dieser Hinsicht Christo zugeschrieben wird, wieder verschwinden, wenn es nicht darin bestände, daß in ihm selbst keine Hemmung gesetzt, und wie er selbst als der einzige anerkannt wird, der keiner Erlösung bedarf, so auch eben deshalb eine völlige Aufhebung jenes Gegensatzes, wie nur in ihm so auch nur durch ihn, gedacht werden kann. Worin schon mit eingeschlossen liegt, daß alle andern frommen Gemeinschaften, denen die Unvollkommenheit der Erlösung wesentlich ist, selbst als zu der Hemmung gehörig, welche durch ihn aufgehoben werden soll, erscheinen. Hieraus geht denn hervor, wie die Vorstellung, das Christenthum sei die vollkommenste fromme Gemeinschaft und diejenige, in welche alle anderen übergehen sollen, mit der aufgestellten Ansicht nothwendig zusammenhängt. Wiewgleich auch so die Vollendung der Erlösung, weil bedingt durch die Einwirkungen der Gesamtheit auf die Einzelnen, nur in einer unendlichen Annäherung erscheinen kann.

4. Soll nun aber in Christo als dem Gründer einer vollkommenen Erlösung gar keine Hemmung statt finden: so muß in ihm das Fürsich-gesetztsein oder das sinnliche Selbstbewußtsein und das Mit-gesetztsein Gottes oder das höhere Selbstbewußtsein völlig dasselbe sein; denn wo noch Verschiedenheit ist, da ist auch noch gegenseitige Hemmung. Auf wie verschiedene Weisen nun dies bestimmt werden kann, und wie die Schwierigkeiten, welche sich dagegen erheben, zu beseitigen sind, davon kann erst mitten in der eigentlichen Dogmatik gehandelt werden. Hier ist nur festzustellen, daß wenn Christo eine eigenthümliche Thätigkeit zugeschrieben wird, und diese nicht etwa ganz gegen das in der christlichen Kirche allgemeine Gefühl eine andere als eine erlösende sein soll: alsdann Christus in einer solchen schlechthin vollendeten Frömmigkeit muß gedacht werden. — Hiemit aber hängt auf das genaueste zusammen, daß, wenn die schwankende oder fortschreitende Erlösung in allen vom Zusammenhang mit Christo abgeordneten frommen Gemeinschaften

I,88

I,89

selbst eine gehemmte ist, und eben deshalb aus allen in das Christenthum übergegangen werden soll, weil außer demselben streng genommen immer nur Erlösungsbedürftigkeit gesetzt ist, dann das Erscheinen Christi an sich betrachtet ein Wendepunkt ist für das ganze menschliche Geschlecht, d. h. ein Punkt, zu dessen beiden Seiten sich alles verhält wie entgegengesetzte Größen, und das Bekanntwerden des Christenthumes ein Wendepunkt für jeden Theil des menschlichen Geschlechts, und eben so für jeden einzelnen Menschen sein Ergriffenwerden von den Einwirkungen Christi, mag man sie nun mittelbar oder unmittelbar denken, der Wendepunkt seines Lebens ist. Auch findet sich dieses überall in der christlichen Sprache angedeutet in solchen ursprünglichen Formeln, welche noch wenig vom System an sich haben und also nicht aus dem wissenschaftlichen Bedürfniß entstanden, sondern unmittelbare Ausdrücke der frommen Erregung sind, wie der Gegensatz zwischen Welt und Reich Gottes, zwischen Licht und Finsterniß, | zwischen fleischlicher und geistlicher Geburt, wogegen in andern Glaubensweisen, welche — nur mit einem Unterschied des mehr und minder — Fähigkeit zu erlösen und Bedürfniß erlöst zu werden auf jedem Punkte vereinigen, diese Gegensätze wenig oder gar keine Bedeutung haben. Eben daher ist aber auch natürlich, daß in andern frommen Gemeinschaften die Vorstellung der Erlösung selbst als eine unwichtige Form in den Hintergrund zurücktritt; wogegen eben so natürlich ist, daß im Christenthum alles auf die Erlösung bezogen wird, und jedes einzelne nur in dem Maaß bedeutend ist, als es sich dieser Beziehung fähig zeigt. Und auch dieses bestätige die Sache selbst deutlich genug, indem jedes erhebende fromme Gefühl nur in dem Maaß christlich ausgeprägt erscheint, als es die fortschreitende Erlösung im Zusammenhang mit der Thätigkeit Christi ausdrückt, und das demüthigende eben so den losen oder mangelnden Zusammenhang mit demselben. Ja man kann sagen, daß in jedem christlich frommen Gemüths-zustand das Bild des Erlösers mit vorkommt, und jeder wird gestehen, daß Zustände, worin dieses fehlt, an und für sich eben so gut könnten auf dem Boden einer andern frommen Gemeinschaft entstanden sein. Auch wenn man das Abhängigkeitsgefühl an sich betrachtet, wie es unmittelbar auf das höchste Wesen bezogen wird, wird man doch gestehn, daß sich das Bewußtsein Gottes um desto bestimmter christlich ausspricht, je mehr es auf die von ihm geordnete Erlösung durch Christum zurückgeht. Auch dieses zeigt sich in der allgemeinen Gewohnheit Gott mit einem gewiß mehr asketischen als wissenschaftlichen Ausdruck vorzüglich als den Vater Christi zu bezeichnen. Dies scheint hinzureichen, um die auf-gestellte Ansicht von dem Eigenthümlichen des Christenthums als eine in der

I,90

I,91

christlichen Kirche eigentlich allgemeine zu rechtfertigen. Wer sie aber weiter ausführen will, vergesse nicht das oben schon erinnerte, daß dies Eigenthümliche nicht überall gleich stark kann ausgeprägt sein.

5. Das bisher gesagte hat sich uns aber nur dadurch ergeben, daß wir, von einer nicht verwerflichen Methode geleitet, unter dem was wir in der christlichen Frömmigkeit als gemeinsam finden, dasjenige, wodurch sich das Christenthum zugleich am bestimmtesten äußerlich absondert, herausgegriffen haben, und versucht dadurch das Unterscheidende des Christenthums überhaupt zu bestimmen. Es will also auch das Gesagte, da es bloß aus geschichtlicher Betrachtung entstanden ist, keinesweges für eine Beweisführung von der Nothwendigkeit oder auch nur von der allgemeinen Wahrheit einer solchen Gestaltung der Frömmigkeit wie das Christenthum ist, gehalten sein; sondern wie die Dogmatik überhaupt nur für die Christen ist, so soll auch diese Erläuterung nur zum Behuf der Dogmatik Anleitung geben, Aussagen über ein frommes Bewußtsein zu unterscheiden, ob sie christlich sind oder nicht, und ob in ihnen das christliche deutlich ausgesprochen ist oder schwankend. Der innere Charakter des Christenthums an und für sich kann vielleicht in einer allgemeinen Religionsphilosophie und aus ihr in einer Apologetik nicht zwar bewiesen werden, aber doch so dargestellt, daß dadurch dem Christenthum sein bestimmter Ort gesichert wird. Denn es läßt sich denken, daß die Hauptmomente alles frommen Bewußtseins systematisirt werden, und daß aus ihrem Verhältniß gezeigt wird, welche darunter solche sind, auf die vorzüglich die andern bezogen werden können; und wenn sich dann zeigt, daß das Gefühl jenes Gegensatzes und seiner Aufhebung unter diese gehört, so ist dadurch das Christenthum neben allen übrigen sicher gestellt, und man kann also sagen in einem gewissen Sinn construirt. Indem wir aber diesen innern Charakter desselben in einem nothwendigen Zusammenhang darstellen mit seinem geschichtlichen Anfang, so verzichten wir selbst darauf soviel auf diesem Wege zu leisten, als auf jenem vielleicht geleistet werden kann. Denn Termine zu großen geschichtlichen Wendepunkten lassen sich, wenigstens bei dem gegenwärtigen Zustand des menschlichen Erkennens, auch nicht in jenem Sinn construiren. Wir verzichten also hier auf jeden andern Beweis für die Nothwendigkeit und Wahrheit des Christenthums als den jeder in sich selbst trägt, indem er sich bewußt ist, daß seine eigne Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen kann als diese, und indem er sich in deren geschichtlichem und innerm Zusammenhang befriedigt fühlt: und das ist der Beweis des Glaubens.

I,92

27 sagen] Kj (auch Reutlingen 1, 88 und Stange 123) sagen,

## 19.

Jeder frommen Gemeinschaft, welche auf einer eigenen Geschichte ruht, und in der die frommen Gemüthszustände eine gemeinsame Eigenthümlichkeit an sich tragen, also auch der christlichen kommt zu positives zu enthalten und geoffenbart zu sein.

Anm. Auch diese Ausdrücke positiv und geoffenbart stehen nur hier, wie aus einer fremden Sprache, und werden nur gebraucht, um sie wieder zu verlassen. Der erste steht hier nicht in dem Sinn, wie man sonst wol den Ausdruck theti-|sche Theologie auch durch positive latinisirte, sondern wie man späterhin ziemlich allgemein von einem positiven in der Religion geredet hat im Gegensatz gegen ein natürliches; und ich kann mir den Ausdruck deshalb nicht aneignen, weil ich den Gegensatz nicht anerkenne. — In Absicht des Ausdrucks geoffenbart verständige man sich nur vorläufig darüber, daß weder das überlieferte oder erlernte noch auch in diesem Sinne das ersonnene oder entdeckte ein geoffenbartes heißt. Und ich möchte den Ausdruck nicht gern als einen wissenschaftlichen anerkennen wegen seiner Unbestimmtheit. Denn nicht nur daß Einige wissentlich mit der Offenbarung Versteck spielen; sondern auch diejenigen, die sich des Ausdruckes in gutem Glauben bedienen, können schwer darüber einig werden, was sie eigentlich darunter verstehen.

I,93

1. Darüber wird wol kein Streit sein, daß in allen uns geschichtlich bekannten frommen Gemeinschaften, und zwar je ausgebildeter und bewußter sie sind, um desto mehr, das sogenannte positive gefunden werde; aber die herrschende Meinung ist zunächst, daß dieses in einer jeden zu dem sogenannten natürlichen hinzukomme. Allein dieses natürliche müßte alsdann in allen dasselbige sein, und daß es nichts völlig gleiches in allen giebt, ist schon oben (17, 2.) nachgewiesen. Auch können wir uns hier auf die Analogie berufen mit dem Gebiete des Rechts, wo wir denselben Sprachgebrauch schon früher finden. Denn in keinem Staat kommen die positiven Geseze zu den natürlichen hinzu, sondern auch die ursprünglichsten Verhältnisse z. B. des väterlichen Ansehens und der ehelichen Gemeinschaft, von ihrer bürgerlichen Seite angesehen sind in jedem auf eine eigenthümliche Weise bestimmt, und dieses eigenthümliche ist eben überall das positive. Von Seiten der Gemeinschaft angesehen ist also hier das positive das ursprüngliche und unmittelbar gegebene, und das

10. 11 Vgl. z. B. Ammon: *Summa* XV 28 Vgl. z. B. Wolff: *Institutiones*, S. 20f § 39

natürliche ist nur eine durch zusammen-|stellende Betrachtung mehrerer 1,94  
 Gemeinschaften entstandene Abstraction, welche in dem mannigfaltigen  
 die Einheit nachweisen will. Ja selbst wenn das sogenannte Naturrecht  
 nicht durch solche Abstraction, sondern auf einem ganz andern Wege als  
 5 eine eigne Wissenschaft zu Stande käme, würde doch jeder anerkennen,  
 daß das darin aufgestellte nicht eben so in einer wirklichen Gemeinschaft  
 als geltendes Recht vorkommen könne, eben weil es dort nur unbestimmt  
 und als mannigfaltig bestimmbar aufgestellt sei. Eben so nun ist in den  
 frommen Gemeinschaften in jeder jede Erregung auf eine eigene Weise  
 10 bestimmt d. h., positiv; das sogenannte natürliche aber, wenn man es als  
 wirkliche Erregung fassen wollte, würde nur als ein farbloser Schatten des  
 unmittelbar gegebenen Selbstbewußtseins erscheinen, in dem die  
 eigenthümliche Färbung und die feinen Züge verschwunden wären, an  
 dem aber eben deshalb auch keine Gemeinschaft ihre Haltung finden  
 15 könnte. Und dasselbe gilt auch von den Lehren oder den Aussagen über  
 die Erregungen, daß solche Lehren, die eine bestimmte Erregung  
 bestimmt wiedergeben, auch positive sein müssen, die natürliche Lehre  
 aber nur eine durch Abstraction unbestimmt gewordene sein könnte. Man  
 20 müßte dann zu einer natürlichen Religionslehre auf einem ganz andern  
 Wege gelangen können, und diese dann eine eigene von den bestehenden  
 frommen Gemeinschaften unabhängige nicht selbst Gemeinschaft, sondern  
 Lehre sein, welche aber nichts anders könnte als das in der menschlichen  
 Natur Begründetsein der Gesamtheit aller religiösen Erregungen  
 nachweisen, und eben deshalb zu allen auf dieser Richtung beruhenden  
 25 Gemeinschaften in dem gleichen Verhältniß stehen. Verhält es sich nun  
 so | damit: so ist offenbar der Gegensatz zwischen dem positiven und dem 1,95  
 natürlichen auf unserm Gebiet, wie man ihn gewöhnlich zu fassen pflegt,  
 ganz unrichtig. Denn redet man im ganzen von positiver Religion und  
 natürlicher, so giebt es nicht in demselben Sinn eine natürliche Religion  
 30 wie es viele positive giebt, indem jede positive eine Gemeinschaft ist, die  
 natürliche aber keine. Redet man aber im einzelnen von positiven Lehren  
 und natürlichen: so ist, sofern die Lehre Aussage sein soll über das  
 unmittelbare Bewußtsein, beides nirgends getrennt, sondern überall das  
 natürliche im positiven und das positive am natürlichen; soll die Lehre  
 35 aber anders woher sein, nämlich wissenschaftlichen Ursprungs, so giebt es  
 überall in demselben Sinn keine positive Lehre wie eine natürliche, indem  
 schon der Gattungsbegriff Lehre in beiden etwas ganz verschiedenes ist. –  
 Diese Ansicht würde freilich wieder verschoben werden, wenn es wahr  
 wäre, daß bei einigen frommen Gemeinschaften das positive nur in der

28 f Vgl. z. B. Wegscheider: *Institutiones* 18 31 f Vgl. z. B. Ammon: *Summa XV* 38 f H  
 verweist auf Mendelssohn: *Jerusalem*

Lehre wäre, bei anderen wiederum nur in den Anordnungen und Geboten.  
 Allein ein solcher Unterschied findet nur statt im mehr und weniger. Denn  
 wo in einer Gemeinschaft die Gebote am meisten ausgearbeitet sind und  
 die Lehre weniger, wie im Judenthum, da versteckt sich die Lehre nur im  
 5 Gebot als Symbol; und wo die Lehre am meisten ausgearbeitet ist und das  
 Gebot weniger, wie im Christenthum, da tritt die Lehre selbst als Gebot  
 auf, ausgesprochen und bekannt zu werden, im liturgischen Element der  
 Gemeinschaft. Auch ist das Gebot in einer wirklichen frommen Gemein-  
 schaft eben so wenig etwas ursprüngliches als die Lehre; sondern es ist  
 10 eben so nur der Ausdruck einer gemeinschaftlichen Handlungsweise, die  
 selbst wiederum nur ihren | Grund hat in einer gemeinschaftlichen Be- 1,96  
 stimmtheit des Gefühls. – Wenn man endlich gegen unsere Ansicht ein-  
 wenden könnte, es gebe doch sowol unter den Lehren als auch unter den  
 Geboten solche, deren Inhalt nicht auf eine eigenthümliche fromme Erre-  
 15 gung zurückgeführt werden könne: so ist dieses nicht abzuläugnen, erklärt  
 sich aber folgendergestalt. Lehren dieser Art wird man nicht eher finden,  
 bis das Bedürfniß der zusammenhängenden Darstellung eingetreten ist.  
 Wie nun in der Sprache im allgemeinen der Zusammenhang nicht überall  
 durch die bloße Stellung angedeutet werden kann, sondern jede Sprache  
 20 auch eigne Bestandtheile hat, welche lediglich diesem Zweck dienen, so  
 auch kann in einer solchen Darstellung der Zusammenhang der einzelnen  
 Theile nicht durch die bloße Stellung vollkommen deutlich gemacht  
 werden, sondern es bedarf dazu eigener Sätze, und diesen entspricht dann  
 kein besonderer frommer Gemüthszustand, aber sie ergänzen die Darstel-  
 25 lung mehrerer. (§. 4, 3.) Als das größte Beispiel dieser Art kann man im  
 Christenthum anführen die Lehre von der Dreieinigkeit, welche nicht, wie  
 z. B. die Lehren, welche die Person Christi betreffen, ein besonderes  
 frommes Gefühl ausdrückt, wol aber bestimmt ist die Darstellung der  
 Gefühle zu ergänzen, in welchen sich der Einfluß des Erlösers und des  
 30 Geistes ausspricht. Darum hat auch diese Lehre nur in dem System ihre  
 Stelle, und ist außerhalb desselben immer falsch angebracht. Was aber die  
 Gebote betrifft, so können sie erstlich auch unter den weiteren Begriff der  
 Lehre gebracht werden, und dann werden sich auch solche Gebote, die  
 nicht unmittelbar auf eine bestimmte fromme Gemüthsbewegung  
 35 zurückgehn, vorzüglich nur in solchen frommen | Gemeinschaften finden, 1,97  
 welche, wie das Christenthum, auf dem Grund und Boden früherer ruhen.  
 Natürlich nehmen diese in ihre Entwicklung manches auf, was weniger ihr  
 eigenthümliches Wesen selbst ausspricht als vielmehr ihren Zusammen-  
 hang mit der früheren und ihre Sonderung von derselben ausdrückt. Als  
 40 das wichtigste Beispiel dieser Art kann man im Christenthum anführen die

25 4, 3.] 4. 3., 27 Christi] so H; OD: Ehrsti

Wassertaufe. — Wenn nun auf diesem Wege durch die weitere Ausbildung das positive sich vermehrt: so ist nicht nöthig noch etwas über die scheinbare Behauptung zu sagen, daß, je vollkommener eine fromme Gemeinschaft sei, um desto weniger sie positives in Lehre und Gebräuchen haben müsse, und also in der vollkommensten alles positive wegfiel.

2. So leicht aber jeder zugeben wird, daß alle frommen Gemeinschaften positives enthalten, so wenig vielleicht dieses, daß allen zukommen geoffenbart zu sein, indem dies dem Christenthum und dessen Vorgänger dem Judenthum ausschließlich vorbehalten zu sein scheint. Wie indeß die Behauptung sich rechtfertige das wird am besten erhellen, wenn wir, wie es unserm unmittelbaren Zweck angemessen ist, zuerst nur in Bezug auf das Christenthum überlegen, was wir denn darunter, daß es geoffenbart ist, eigentlich verstehen sollen. Daß nun in Bezug auf das Christenthum in dem Ausdruck das oben bemerkte wirklich verneint wird, leuchtet ein. Denn wenn jemand behauptet, Christus habe, was er gelehrt und angeordnet, im wesentlichen etwa bei den Essäern gelernt, und seine Lehre sei also auf dem gewöhnlichen Wege der Ueberlieferung an ihn gelangt: so verlangen wir, ein solcher soll nicht mehr behaupten, das Christenthum sei geoffenbart; und wenn er den Begriff dennoch durch Künsteleien retten will, | so halten wir dies für Unredlichkeit oder Ziererei. Eben so, wenn man sagt, Moses habe in seinem Gesez theils nur die volksthümliche Ueberlieferung aufgezeichnet, theils es den Egyptern und Arabern abgelernt. Und wir Christen läugnen deshalb dem Mohamed die Offenbarung ab, weil wir überzeugt sind, er habe seine Religion aus der christlichen und jüdischen und aus andern alten Ueberlieferungen zusammengesetzt. Dem ersonnenen aber und selbst zusammengedachten steht der Begriff eben so entgegen. Denn wenn jemand von Christo glauben wollte, er habe über die unter seinem Volk im Schwang gehenden messianischen Hoffnungen menschlicherweise nachgedacht, und gefunden, daß sie unter den gegebenen Umständen ganz anders müßten gewendet werden, und habe hieraus gefolgert, er sei derjenige, der eigens berufen sei, sie in dieser neuen Gestalt zu erfüllen: so würden wir ihn dann ziemlich dem Mohamed gleich stellen, und die Offenbarung läugnen. Nächst dem aber ist eben so gewiß, daß wir das geoffenbarte im Christenthum nur auf die Person Christi beschränken. Denn wenn z. B. dem Johannes etwas enthüllt worden von den künftigen Schicksalen des Christenthums: so nennen wir dies zwar immer noch Offenbarung, aber nicht in demselben strengen Sinn, sondern unterscheiden die Art wie das einzelne künftige offenbart wird von der Art, wie das wesentliche der Religion selbst offenbart ist. In einem andern untergeordneten Sinne sagt

Christus dem Petrus und seinen Genossen, Gott habe ihnen offenbart, daß er Jesus Gottes Sohn sei, und wir sehen dieses nur als die unmittelbare Wirkung an von der ursprünglichen und eigentlichen Offenbarung in Christo; und eben so wenig stellen wir dieser gleich | die Begebenheiten am Pfingsttage und was von ihnen abhängt, weil wir diese ansehen als bedingt durch den gemeinsamen von Christo abzuleitenden Zustand der Apostel. Dasselbe gilt von der Schrift, die wir zwar auch als Werk des Geistes ansehen und als eingegeben, aber nicht sagen, daß eine neue und besondere Offenbarung darin enthalten sei. Und auf eine eigne Weise bezeugen auch wir Protestanten die Strenge des Begriffs, indem wir auch die Kirchenverbesserung nicht als eine Offenbarung ansehen. Dies zusammengenommen scheint, als ob zur strengeren Anwendung dieses Ausdrucks erfordert werde ein Neues aus einem geschichtlichen Zusammenhang nicht zu erklärendes und zwar von einem einzelnen Punkt ausgehendes. So angewendet auf den Ursprung frommer Gemeinschaften finden wir den Ausdruck allerdings auch außerhalb des Christenthums und Judenthums. Denn von welchen frommen Mysterien und besonderen Gottesverehrungen bei den Hellenen wäre denn nicht behauptet worden, daß sie ursprünglich vom Himmel gekommen, und auf irgend eine Weise von der Gottheit offenbart worden? ja auch auf andern Gebieten, wenn z. B. ein Einzelner zuerst seinen Stamm zu einem bürgerlichen Verein sammelte, wird dieser als ein Gottgesendeter angesehen und also die neue Anordnung des Lebens als eine Offenbarung. Demnach scheint im Allgemeinen wie der Ausdruck positiv auf den individuellen Inhalt, so der Ausdruck geoffenbart auf die ursprüngliche Entstehung des wesentlichen der frommen Gemeinschaft sich zu beziehen. Wollten wir nun freilich hiebei stehen bleiben, so läßt er sich auch auf viel kleineres anwenden, und jedes in der Seele eines Künstlers sich erzeugende Urbild zu einem Kunstwerk, | welches weder gelegentlich wäre, also auf einem äußern Anlaß beruhend, noch auch nachahmend, könnte eine Offenbarung genannt werden; und es mag auch oft auf den niederen Stufen die Erzeugung eines neuen Götterbildes und die Entstehung eines neuen religiösen Elementes dasselbe gewesen sein: auf jeden Fall aber wäre dieses ein weiterer und untergeordneter Sinn des Ausdrucks, von dem wir uns wieder zurückziehen müssen. Wir würden daher sagen, ein solches einzelnes Erzeugniß in einer einzelnen Seele sei theils deshalb keine Offenbarung, weil es zu geringfügig sei, denn je mehr wir diesen Ausdruck nur auf einen Anfangspunkt beziehen, um desto mehr auch verlangen wir für jede Offenbarung einen weiten Kreis, worin sie aufgefaßt werde, und ein gebietendes Ansehen, welches sie darin ausübe. Damit stimmt auch ganz überein, daß wir nicht etwa das erste Hervortreten einzelner Gedanken oder Gebote in der Seele Christi für einzelne Offenbarungen und sein zeitliches Leben für eine Reihe von solchen halten; vielmehr glauben wir, daß er durch eine

solche Ansicht auf eine untergeordnete Stufe würde zurückgesetzt werden. Theils auch ist ein solches Erzeugniß in einer einzelnen Seele deshalb keine Offenbarung, weil es doch abhängig ist von schon vorhandenem und mehr oder weniger bestimmt durch die fortgeschrittene Entwicklung und durch  
 5 die eigenthümliche Richtung einer Zeit und eines Volkes. Eben deshalb würde auch von Religionsstiftern auf untergeordneten Stufen, ja auch von Moses als dem Stifter des Judenthums das Wort nur in einem weiteren und untergeordneten Sinne gebraucht sein, weil ihr Dasein mit allen sich dar-  
 10 aus entwickelnden Vorstellungen und Anordnungen auf eine zeitmäßige und volksthümliche Weise bestimmt und be-|schränkt war; und es würde I,101  
 in seinem höchsten Sinn auf Christum allein anwendbar sein, weil, so wie das Ansehn, welches die in ihm gesetzte Offenbarung ausübt, sich unbegrenzt über alle Zeiten und Völker erstrecken soll, eben so auch sein persönliches Sein und Wesen von solcher Bestimmtheit befreit gedacht  
 15 werden muß.

3. Wie nun aber hiegegen, was Christum und das Christenthum be-  
 trifft, an und für sich wenig möchte eingewendet werden: so werden doch die Meisten sagen, daß der wahre Begriff der Offenbarung hiedurch  
 keinesweges erschöpft, ja daß er durch die anderweitigen davon ge-  
 20 machten Anwendungen vielmehr verdreht oder profaniert sei. Denn Offenbarung im eigentlichen Sinn sei eine unmittelbare Aeußerung Gottes, be-  
 stehe sie nun in Thatsachen oder in der menschlichen Seele eingepflanzten Gedanken, und als solche unmittelbare Aeußerung müsse jede Offenbarung  
 einen übermenschlichen Sinn haben, und sei daher die geoffenbarte  
 25 Religion der natürlichen und Vernunftreligion entgegengesetzt. Außerdem aber verstehe sich von selbst, daß dasjenige, worin falsches enthalten ist,  
 nicht Anspruch darauf machen könne geoffenbart zu sein, und daß daher der Begriff nur von dem Christenthum und Judenthum könne ausgesagt  
 werden. Was nun zuerst unmittelbare Aeußerungen oder Einwirkungen  
 30 Gottes betrifft: so ist zunächst nur die ganze Welt so zu betrachten, einzelne Thatsachen aber leibliche oder geistige hängen immer mit andern  
 in Raum und Zeit so zusammen, daß man niemals nachweisen kann, daß sie nicht in ihrer Einzelheit betrachtet aus dem allgemeinen Zusammen-  
 wirken entstanden wären, ganz gemäß dem, was wir auch von den  
 35 einzelnen Gedanken Christi | gesagt. Also könnte von allem einzelnen nur I,102  
 auf gleiche Weise bejaht oder verneint werden, daß es unmittelbare

5 deshalb] deshald

Aeußerung Gottes sei, und eine Unterscheidung dessen was Offenbarung sei und was nicht, wäre von hier aus unmöglich. Eher aber könnte die Entstehung eines neuen Lebens, welches selbst wieder eine Welt im Kleinen ist, und eben so die erste Entwicklung einer vorher schlummern-  
 5 den Kraft im menschlichen Geist eine unmittelbare Einwirkung Gottes sein, aber dann auch jedes und jede oder das und die am meisten, welche am wenigsten durch schon vorhandenes bedingt ist. Dies Merkmal also führt auf dieselbige Ausdehnbarkeit und Zusammenziehbarkeit des Begriffs, eben so aber auch darauf, daß Christus der Gipfel aller Offen-  
 10 barung ist, und stimmt also mit dem obigen zusammen. Was aber den übermenschlichen Inhalt betrifft, so giebt es doch Offenbarung nur in Verbindung mit ihrer Auffassung; Thatsachen aber von übermenschlichem Inhalt könnten auch gar nicht oder nur unvollkommen aufgefaßt, und in dieser Unvollkommenheit nicht die unmittelbare göttliche Einwirkung  
 15 erkannt werden. Was aber geoffenbarte Gedanken betrifft: so wäre deren Auffassung nichts anders als Nachbildung, was aber menschlich nachgebildet werden kann, das muß auch können menschlich hervorgebracht worden sein; so daß es kein schlechthin übermenschliches auf diesem Gebiet geben kann, sondern nur vergleichungsweise. Das geoffenbarte  
 20 aber wäre dann überall das, was am meisten nicht nachgebildet ist, sondern ursprünglich hervorgebracht; und so kämen wir auch von hier aus auf das obige zurück. – Was aber denen, die den Begriff der Offenbarung streng und ausschließend fassen wollen, am meisten vorschwebt, ist wol dieses, | daß Gott in der Offenbarung sich selbst kund thut, und darin soll I,103  
 25 zugleich die Unmittelbarkeit sein und die Uebermenschlichkeit. Nun wäre freilich eine Kundmachung Gottes, wie er an sich ist, etwas übermenschliches, aber auch eine solche könnte aus keiner Thatsache hervorgehen und als Gedanke auch nicht von der menschlichen Seele, in der sie wäre, aufgefaßt werden; also auf keine Weise wahrgenommen und festgehalten  
 30 könnte sie auch nicht wirksam sein. Sondern eine wirksame Kundmachung Gottes kann nur beziehungsweise übermenschlich sein, wenn sie nämlich auf keine Weise überliefert ist oder gefolgert, sondern als ein neues ursprünglich entsteht, und als eine neu erwachte Kraft sich weiter entwickelt. Alsdann mag aber auch ein in einem Kreise gänzlicher Rohheit  
 35 oder Versunkenheit neu entstehendes Bewußtsein Gottes eine Offenbarung genannt werden, wenn es gleich aus Schuld des Gemüthes, indem es entsteht, gleich so wie es aufgefaßt und festgehalten wird, zu einem unvollkommen ausschlägt; und so dürften dann auch die unvollkomneren Gestaltungen der Frömmigkeit, in sofern ihr Ursprung ganz oder

36 indem] *Kj Stange 135*: in dem vgl. *CG<sup>2</sup> § 10 Zus. I, 73* 37 so wie] *Kj Stange 135*: sowie vgl. jedoch *CG<sup>2</sup> § 10 Zus. I, 73*

theilweise auf einzelne Anfangspunkte kann zurückgeführt oder eine solche Zurückführung vorausgesetzt werden, von uns Offenbarung genannt werden, Christus aber wäre auch so und bliebe der Gipfel der Offenbarung. Weil aber der Ausdruck so unbestimmt sich erweist und unbeständig, und die Ansprüche, die einmal in ihn gelegt sind, nicht können befriedigt, ja nicht einmal verständlich nachgewiesen werden: so ist es vielleicht besser auf dem streng dogmatischen Gebiet sich des Ausdrucks zu enthalten. Was indeß oben damit bezeichnet werden sollte, ist dieses, daß jede eigenthümliche fromme Gemeinschaft in ihrem ersten Ur-|sprung aus der natürlichen Entwicklung durch die gegenseitige Einwirkung der Menschen auf einander nicht begriffen werden kann, und daß dies vom Christenthum auf eine vorzügliche Weise gilt, wobei aber immer möglich bleibt, daß jede auch die höchste Offenbarung den allgemeinen von Gott geordneten Gesezen des Weltlaufs und besonders auch der Entwicklung der menschlichen Natur gemäß erfolge. Gäbe es aber eine wissenschaftliche Lehre, welche die gemeinsamen Oerter für alle in den kirchlichen Gemeinschaften auf verschiedene Weise bestimmten frommen Gemüthszustände enthielte, und welche nach Ausgleichung der verschiedenen philosophischen Systeme überall dieselbe sein müßte, also auch überall und zu allen Zeiten gleichmäßig aus denselben Principien entwickelt werden könnte, und eben deshalb an keinen eigenthümlichen Anfangspunkt gebunden wäre; und wollte man diese Vernunftreligion nennen: so hätte diese freilich keinen Anspruch darauf geoffenbart zu sein, in unserem Sinn eben so wenig als in irgend einem andern. — Eine solche aber muß, sofern sie überhaupt ist, ewig sein. Das heißt aber, sie kann nirgends als etwas besonderes für sich erscheinen, sondern ist nur in allen geschichtlich gewordenen also geoffenbarten Religionen ein Eigenthum aller der Einzelnen, welche von ihrer eignen frommen Gemeinschaft aus auch alle andern in ihrem relativen Werth und ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit anerkennen, und alles getrennte und verschiedene in eine höhere Einheit zusammenfassen. — Was endlich das letzte anbetrifft, daß nichts könne geoffenbart heißen, was falsch oder dem falsches beigemischt wäre: so ist zu dem obigen noch dieses hinzuzufügen, daß auch dem von Christo abgeleiteten christlichen Leben | und Lehre sich falsches beimischt bei allen, in denen nicht sinnliches und höheres Selbstbewußtsein so völlig in einander aufgeht wie in Christo. Denn in allen solchen wird das in ihren frommen Gemüthszuständen vorkommende göttliche Bewußtsein immer mehr oder minder getrübt durch das sinnliche; und hält man es dennoch für rein, so entstehen Täuschungen. Wie auch alle auf diesem

6 besser] *Kj* (auch *Reutlingen 1, 97* und *Stange 135*) besser,

Wege entstehenden Aussagen über Gott in demselben Maaß falsches enthalten als sie, dem Gefühl treu folgend, buchstäblich aufgefaßt werden; so daß die reine Wahrheit nur in dem Bestreben besteht durch ausgleichende Aussagen die Einheit der Idee vollziehen zu wollen. Daher bleibt zwischen dem Christenthum und den andern Offenbarungen immer nur ein beziehungsweise Gegensatz. Daß nämlich in jenem die göttliche Kundmachung die Seele ganz einnimmt, in der sie ist, und nur in denen sich trübt, auf welche sie übergeht; in den übrigen aber auch in jener schon. Daher aber wäre es denen, in welchen sie nothwendig getrübt wird, unmöglich an diesem Unterschied die wahre Offenbarung zu erkennen. Denn das beigemischte Falsche hat in beiden Fällen seinen Grund in einem beschränkten Auffassungsvermögen, welches sich der Offenbarung darbietet; und der spezifische Unterschied zwischen dem Christenthum und andern Glaubensweisen betrifft nicht den Begriff der Offenbarung, sondern den eigenthümlichen Unterschied Christi von andern Religionsstiftern. Ja man kann sagen, daß alles unreine und verkehrte in andern Religionen untergeordneter Stufen nur Unvollkommenheit ist, bis sie in wirklichen Widerspruch gegen das Christenthum treten und sich gegen dasselbe behaupten wollen, welches auch Pauli Ansicht ist, (*Ap. Gesch. 17, 30.*) dann | erst werden sie nach Maaßgabe dieses Widerspruchs verwerflich, weil nämlich das, was in ihnen Offenbarung ist, nicht kann in diesen Widerspruch verwickelt sein, und also, wo dieser Streit entsteht, nicht mehr thätig und lebendig ist.

## 20.

25 Die göttliche Offenbarung in Christo kann weder etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges sein.

30 Anm. Es ist immer übel die Wörter Natur und Vernunft gebrauchen ohne sie erklärt zu haben, aber jede Erklärung, die wir angeben wollten unvorbereitet und außerhalb eines größeren Zusammenhanges würde doch immer willkürlich erscheinen und Mißdeutungen unterworfen sein. Es mag also daran genügen, ihr Füreinandersein bemerklich zu machen, indem das Sein überhaupt für den Menschen nur ist, sofern es Natur ist, und die Natur für den Menschen nur ist, sofern er Vernunft ist.

26 schlechthin] schlechthin

1. Sehen wir zuerst auf das Geoffenbarte überhaupt: so ist zuge-  
 standen, daß kein Anfangspunkt einer eigenthümlich gestalteten frommen  
 Gemeinschaft erklärt werden kann aus dem Zustande des Kreises inner-  
 halb dessen er hervorgetreten ist und fortwirkt; denn dieser wird in Bezug  
 5 auf die Frömmigkeit die Wirkung jenes Anfangs, und kann also nicht auch  
 seine Ursache sein. Allein es kann nichts hindern, daß wir nicht  
 annehmen, das Hervortreten desselben sei eine Wirkung der in der  
 menschlichen Natur liegenden Entwicklungskraft, welche nach uns ver-  
 borgenen aber göttlich geordneten Gesetzen in einzelnen Menschen an  
 10 einzelnen Punkten hervortritt, um durch sie die übrigen weiter zu  
 fördern. Denn ohne eine solche Annahme wäre gar keine Fortschreitung  
 weder theilweise noch im Ganzen des | menschlichen Geschlechts zu I,107  
 denken. Jede ausgezeichnete Begabung eines Einzelnen, durch welchen in  
 einem bestimmten Kreise irgend eine geistige Verrichtung sich neu ge-  
 15 staltet, ist ein solcher Anfangspunkt und in sofern in der Analogie mit  
 dem Begriff der Offenbarung, der indeß eigenthümlich nur auf das Gebiet  
 des hier betrachteten höhern Selbstbewußtseins angewendet wird. Wenn  
 man daher alle solche ausgezeichnete Förderer der menschlichen  
 Entwicklung jeden in seinem Gebiet als Heroen bezeichnet, und ihnen eine  
 20 höhere Begeisterung zuschreibt: so ist dadurch eben dieses angedeutet,  
 daß sie auf eine unmittelbare Weise aus dem allgemeinen Lebensquell be-  
 geistert sind; und daß solche von Zeit zu Zeit erscheinen, müssen wir als  
 etwas gesezmäßiges ansehen, wenn wir überhaupt die Idee von einer  
 menschlichen Natur festhalten wollen. Nur erst je mehr eine jede  
 25 Aeufßerung dieser Art in ihrer Bildung und ihren Wirkungen beschränkt  
 ist nach Zeit und Raum, um desto mehr erscheint sie auch wenn gleich  
 nicht aus dem vorhandenen erklärbar doch durch dasselbe bedingt. Dieses  
 nun auf Religionsstifter untergeordneter Stufen anzuwenden, wird wol  
 Niemand Bedenken tragen. Soll aber eben dieses auch auf die christliche  
 30 Offenbarung angewendet werden, so müßten wir nicht nur sagen, daß sie  
 aus eben diesem Grunde, eben weil sie bestimmt ist, allmählig das ganze  
 menschliche Geschlecht zu erleuchten, auch am wenigsten durch irgend  
 ein gegebenes bedingt sei; sondern wir müßten es gleich auch in Be-  
 35 ziehung auf Christi eigenthümliche Stellung so ausdrücken, daß auch die  
 strengste Meinung über den Unterschied zwischen ihm und allen anderen  
 Menschen darunter befaßt wäre, indem wir sagten, es müsse auch das

34 auf] so H; OD: auf die

1-4 Vgl. § 19, 2 (entsprechend der in CG<sup>2</sup> § 13, 1 gegebenen Verweisung)

Menschwerden | des Sohnes Gottes selbst etwas natürliches sein. Das heißt I,108  
 zuerst, in der menschlichen Natur muß, so gewiß als Christus ein Mensch  
 war, die Möglichkeit liegen das Göttliche, so wie es in Christo gedacht  
 wird, in sich aufzunehmen. Denn alles wirkliche muß möglich sein. Der  
 5 Gedanke, die Offenbarung in Christo auch in dieser Hinsicht als etwas  
 schlechthin übernatürliches anzusehn, scheint in keiner Hinsicht noth-  
 wendig; vielmehr scheint das Protevangelium, welches die Wiederher-  
 stellung an den Fall selbst anknüpft, sich ganz dagegen zu erklären, daß  
 die menschliche Natur unfähig sei das wiederherstellende göttliche in sich  
 10 aufzunehmen, und daß das Vermögen dazu erst müsse in sie hineinge-  
 schaffen werden. Es liegt zweitens in der aufgestellten Behauptung, daß,  
 wenn in der menschlichen Natur nur die Möglichkeit liegt, das göttliche  
 so aufzunehmen, die wirkliche Einpflanzung desselben aber ein göttlicher  
 also ewiger Akt sein muß, dennoch das zeitliche Hervortreten desselben in  
 15 einer bestimmten einzelnen Person zugleich als eine in der ursprünglichen  
 dem göttlichen Rathschluß gemäßen Einrichtung der menschlichen Natur  
 begründete und durch alles frühere vorbereitete That derselben, und als  
 die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft muß angesehen werden,  
 wenn auch uns selbst diese tiefsten Geheimnisse des inneren allgemeinen  
 20 geistigen Lebens niemals aufgedeckt werden. Will man dagegen auch hier  
 ein schlechthin übernatürliches annehmen: so müßte man eines Theils be-  
 haupten, Gott habe die menschliche Natur ursprünglich im Widerspruch  
 mit seinem ewigen Erlösungsrath eingerichtet, andern Theils auch, es sei  
 25 nur aus göttlicher Willkühr zu erklären, daß grade in Jesu und in keinem  
 andern das wiederher-|stellende göttliche zur Erscheinung gekommen. Die I,109  
 Schrift selbst aber scheint in dem Ausdruck „als die Zeit erfüllt war“ nicht  
 auf dergleichen Willkühr, sondern mehr auf die aufgestellte Bedingtheit zu  
 deuten.

2. Da alles Entstehen als solches bisher unbegriffen geblieben ist, so  
 30 wäre gar nichts besonderes damit gesagt, wenn man auch das erste Ent-  
 stehen einer höheren Stufe des Selbstbewußtseins, sei es nun im allge-  
 meinen oder an einzelnen Punkten für unbegreiflich erklärte. Die  
 Forderung also, das Christenthum solle auch übervernünftig sein, weil ja  
 sonst keine Offenbarung nöthig gewesen wäre, betrifft den Inhalt dessel-  
 35 ben, und also vorzüglich das positive. Daher auch die herrschende Ansicht  
 ist, die christliche Lehre bestehe aus vernünftigem und übervernünftigem  
 neben einander. Wie nun ein solches Nebeneinandersein nicht denkbar ist  
 schon deshalb, weil das positive überall das eigenthümliche ist, darüber ist

7 Gen 3, 15 26 Gal 4, 4

schon oben (19. 13.) das nöthige gesagt, was um so sicherer hierher gezogen werden kann, als auch, was für übervernünftig gehalten wird, in jeder Religion ein anderes ist. Es bleibt daher hier nur folgendes hinzuzufügen. Alles vernünftige hängt unter sich genau zusammen, so daß von jedem aus jedes andere kann gefunden und begriffen werden, worin eben die Möglichkeit der Wissenschaft liegt. Sollte aber in einem solchen Zusammenhang ein übervernünftiges Element mit vernünftigen verbunden werden: so müßte es erst seine Natur ändern. Also muß in einem Zusammenhang von Sätzen entweder alles in dieser Hinsicht gleichartig sein oder der Zusammenhang muß zerfallen. Und dies geschieht auch ziemlich, wenn man die christliche Lehre so theilen will in vernünftiges und übervernünftiges. Die hier aufgestellte Ansicht, welche eine solche Theilung nicht zuläßt, führt also darauf, daß im Christenthum entweder alles übervernünftig sein muß oder alles vernünftig. Es kann aber beides gesagt werden, nur in verschiedener Beziehung. Fragt man nämlich nach der ursprünglichen Entstehung derjenigen Gedanken, welche die christlichen Gemüthszustände ausdrücken und beschreiben: so ist klar, daß sie nicht können durch Ableitung oder Zusammensetzung aus allgemein anerkannten und mittheilbaren Sätzen entstanden sein, sonst wären sie wissenschaftliche und man müßte jeden Menschen zum Christen demonstriren und unterrichten können. Insofern also ist alles christliche übervernünftig; aber nicht mehr als alles Erfahrungsmäßige, nur daß es eine rein innere Erfahrung ist, auf die hier alles zurückgeht. Es liegt hierin schon, daß auch die wahre Aneignung der christlichen Sätze nicht auf eine wissenschaftliche Weise durch Unterricht und Demonstration erfolgt, und also ebenfalls außer der Vernunft liegt, aber nur eben so wie auch nichts einzelnes und eigenthümliches mit der Vernunft begriffen, sondern nur durch die Liebe aufgefaßt werden kann. In diesem Sinn also ist die ganze christliche Lehre in jedem nicht durch die Vernunft. Wird aber danach gefragt, ob die Sätze, welche die christlichen Gemüthszustände und deren Zusammenhang ausdrücken, nicht eben denselben Gesetzen der Rede unterworfen sind, wie alles gesprochene, so daß, je vollkommner diesen Gesetzen genügt wird, um desto mehr ein jeder genöthigt werde richtig aufzufassen was gedacht und gemeint ist, wengleich er sich von der Wahrheit, weil es ihm an der inneren Grunderfahrung fehlt, nicht überzeugen kann: so muß in diesem Sinn alles in der christlichen Lehre durchaus vernunftmäßig sein, eben so gut wie jede andere Beschreibung eines Einzelnen und Eigenthümlichen, also seinem Inhalt nach außervernünftigen, dennoch durchaus vernunftmäßig sein muß. Sonach ist die Uebervernünftigkeit aller einzelnen

1 19. 13.] Kj 19, 1. oder 19, 1. 3. 19 wissenschaftliche] wissentschaftliche

Sätze der christlichen Lehre der Maaßstab, wonach man beurtheilen kann, ob sie auch alle das Eigenthümliche derselben mit aussprechen; und wiederum die Vernunftmäßigkeit derselben ist die Probe, inwiefern das Unternehmen die inneren Gemüthsregungen in Gedanken zu übertragen gelungen ist oder nicht, und die Behauptung, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint uns nur als eine Ausflucht, wodurch die Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, welches allerdings in dem Maaß verfehlt ist, als die Vernunftmäßigkeit der Darstellung nicht erreicht wird. Eben diese Vereinigung, daß das christliche nicht durch die Vernunft hervorgebracht oder aufgenöthigt werden kann, und daß es doch vernunftmäßig dargestellt werden soll, scheint auch die wahre Abzweckung der gewöhnlichen Formel zu sein, daß das übervernünftige im Christenthum nicht widervernünftig sei. Es liegt nämlich darin einerseits die Aufgabe, das nicht widervernünftige nachzuweisen, welches eben durch die vernunftmäßige Darstellung geschieht, andererseits das Anerkenntniß, daß das widervernünftige auch im Christenthum nur könne als Mißverstand oder als Erzeugniß eines krankhaften Zustandes angesehen werden. Soll aber diese Formel irgendwie das Uebervernünftige verringern oder entschuldigen: so ist sie nicht frei von Verwirrung. Denn sollen die christlichen Lehrsätze ursprünglich auf dem Wege des Denkens oder der Spekulation gefunden sein, so gäbe es auf diesem Gebiet keinen Unterschied zwischen übervernünftigem und widervernünftigem; sollen sie hingegen nichts anderes bedeuten als das betrachtete Selbstbewußtsein, so kann darin überall kein widervernünftiges vorkommen, weil das Selbstbewußtsein und das gegenständliche Bewußtsein d. h., die Gesamtheit alles Vernünftigen rein in einander aufgehen.

## 21.

Es giebt keine andere Art an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben; und daß die Entstehung des Christenthums in Verbindung steht mit Weissagungen, Wundern und Eingebung, ist nur für diejenigen, welche glauben, ein Beweis der Wahrheit desselben.

2 derselben] desselben

13f Vgl. z. B. Gerbard: *Loci*, ed. Cotta 2, 372b; ed. Preuss 1, 211b

Anm. a. Antheil haben an der christlichen Gemeinschaft heißt die Annäherung zur Reinheit und Beständigkeit des höhern Selbstbewußtseins mittelst der Stiftung Christi suchen; und Glauben ist auch hier die oben (6. Anm.) beschriebene Gewißheit über die eigenthümliche Gestaltung des eigenen höheren Selbstbewußtseins.

b. Von Beweisführungen aus Schrift und Bekenntnißschriften wird unten gehandelt werden. Hier kann davon nicht die Rede sein, da diese die Annahme des Christenthums im Ganzen schon voraussetzen und sich also nur auf Einzelnes beziehen können.

1. Denken wir uns das Entstehen der christlichen Gemeinschaft in ihren ersten Keimen während der Verkündigung Christi selbst: so konnten offenbar nur die hineintreten, deren frommes Selbstbewußtsein als Erlösungsbedürftigkeit ausgeprägt war, und welche der erlösenden Kraft Christi bei sich gewiß wurden, (Joh. | 1, 45. 46. 6, 68. 69. Matth. 1,113 16, 15-18.) so daß, je stärker beides in einem hervortrat, desto eher er selbst darlegend konnte stiften helfen. Aber eben dieses muß auch in jeder folgenden Zeit die einzige Art und Weise bleiben, da zufolge des obigen (20, 2.) Ueberzeugung auf diesem Gebiet nie kann durch Beweisführung erzwungen werden. Daher ist es auch immer das Wesen aller unmittelbaren christlichen Verkündigung gewesen ohne Beweisführung zu verfahren, und nur die innere Erfahrung hervorzulocken. Alle Beweisführung (Ap. Gesch. 6, 10. 18, 28.) war nur mittelbar durch den Widerspruch hervorzurufen, und hatte nur den Zweck das Mißverständene zu vertheidigen und falsche Beschuldigungen abzuwälzen, oder die Gläubigen gegen anderweitige Zumuthungen zu verwahren. Nur der aber wurde gläubig, und trat in die Gemeinschaft, in dem die innere Erfahrung hervorgerufen ward (Ap. Gesch. 2, 37.), in wem aber nicht, der nicht. So auch jetzt hat jeder nur in dem Maaß und deshalb Antheil an der christlichen Gemeinschaft als er diese eigenthümliche Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins (18.) als seine eigene fühlt. Damit ist gleichgeltend das Aufsuchen eines Erlösers, und nur auf diesem Grunde, ohne welchen alle Anpreisung Christi nichts fruchten würde, kann die Anerkennung desselben ruhen. Daher sind auch die Ungläubigen nicht deshalb zu tadeln, weil sie sich den Glauben nicht haben andemonstriren lassen, sondern nur wegen des Mangels an Selbsterkenntniß, welcher der Unfähigkeit zu dieser Anerkennung zum Grunde liegt. Und es giebt hier keinen andern Unterschied

5 Selbstbewußtseins] Selbstewußtseins 9 können.] können, 14 wurden.] wurden.  
18 20, 2.] 20. 2., 22 mittelbar] Kj mittelbar,

zwischen denen, welche nicht glaubten als Christus selbst lebte und verkündigte, und denen, die später nicht geglaubt haben, als daß das, | was 1,114 jene hätte ergreifen sollen und zur Anerkennung bewegen, die Person selbst war und ihre unmittelbare Kraft, den späteren aber war vor Augen gestellt der von derselben Person ausgegangene gemeinsame Geist und die ganze Gemeinschaft der Christen, wie sie sich allmählig gebildet hatte und jedesmal bestand. Das heißt aber nichts anders als die Gesammtheit der Wirkungen eben jener Person, worauf ja auch Christus selbst schon hinwies (Joh. 17, 20.) und also mittelbarerweise ebenfalls die Person des Erlösers selbst.

2. Wenn demohnerachtet in der Kirche zeitig und häufig ein Verfahren stattgefunden hat, welches den Zweck zu haben scheint, die Offenbarung in Christo anderwärts her als einzige oder höchste zu erweisen, und also die einfache ans Herz greifende Verkündigung in eine den Verstand bearbeitende und zwingende Deduction zu verwandeln: so darf man dies Verfahren nur einer näheren Prüfung unterwerfen, um sich zu überzeugen, wie es von jeher ein bloßes Hülfverfahren gewesen, welches sich vornehmlich auf die Ansprüche bezog, die theils andere Glaubensweisen und zunächst das Judenthum theils auch die menschliche Weisheit an das Christenthum machten. Es kommen aber alle diese sogenannten Beweise auf die drei oben angeführten zurück. Was nun zuerst die Eingebung betrifft, so schließt der Begriff, daß Gedanken oder Empfindungen eines Menschen durch Einwirkung eines höheren Wesens entstanden sind, eine Behauptung in sich und eine Verneinung. Die Behauptung selbst kann nie als Thatsache mitgetheilt, ja sie kann nicht einmal von dem, in welchem die Eingebung ist, als Thatsache wahrgenommen werden. Die Behauptung scheint also ganz auf der Verneinung zu ruhen, nämlich daß die | frag- 1,115 lichen Gedanken und Empfindungen nicht können aus früheren Zuständen und aus wahrnehmbaren Einwirkungen erklärt werden, allein diese Verneinung ist ein unendliches Urtheil und also auch niemals nachzuweisen. Die Annahme einer Eingebung scheint also immer nur auf dem Eindruck, den ein Gedanke oder eine Empfindung hervorbringt, also auf dem Selbstbewußtsein zu beruhen und Glaubenssache zu sein. Dem wissenschaftlichen Verfahren liegt dann, den Glauben an die Eingebung vorausgesetzt, zunächst nur ob, den Begriff so zu fassen, daß wirklich etwas und zwar möglichst bestimmtes dabei könne gedacht werden. Im Christenthum aber ist grade dieser Begriff ein völlig untergeordneter. Denn es kann nirgend behauptet werden, Christus habe etwas durch Eingebung gesagt oder gethan, indem alsdann sein höherer Zustand nur etwas

vorübergehendes gewesen wäre. Was aber den Aposteln der Geist giebt, wird alles auf den Unterricht Christi selbst zurückgeführt. Die Eingebung bezieht sich daher hauptsächlich nur auf die Abfassung der Schrift, und da das Christenthum fast 200 Jahr bestanden hat, ehe diese ihre eigenthümliche Gültigkeit erhielt, so wäre nichts wunderlicher als im Christenthum die Eingebung obenan zu stellen. Vielmehr besteht ihr Werth nur darin, daß sie die Beweisführungen aus der Schrift begründet, welche aber immer nur das einzelne betreffen können. Uebrigens kommt der Begriff eben so vor in jeder frommen Gemeinschaft, welche eine schriftliche Grundlage hat, ja auch bei der Entstehung der bürgerlichen Verfassung. Die eigenthümliche Vortrefflichkeit des Christenthums kann also weder daraus erwiesen werden, daß es überhaupt Eingebung in demselben giebt, noch auch können Kennzei-|chen, deren Anerkennung man jedem zumuthen I,116 könnte, aufgestellt werden, um darnach die außerchristliche Eingebung als falsch zu verwerfen. — Was zweitens die Weissagung betrifft, so muß man unterscheiden die Weissagungen vom Christenthum und die Weissagungen im Christenthum. Unter den letzteren hat man auf die Weissagungen der Apostel und anderer ersten Christen nie einen besonderen beweisenden Werth gelegt; die Weissagungen Christi selbst aber können das eigenthümliche seiner Person und seinen Charakter als Erlöser, worauf allein doch alles ankommt, eben deshalb nicht beweisen, weil auch Andere außer ihm anerkannt geweißt haben. Was aber die Weissagungen vom Christenthum betrifft, und zwar, wie man denn die heidnischen in späterer Zeit allgemein hat bei Seite gesetzt, die der jüdischen Profeten: so können diese für das Christenthum nur beweisen, wenn man Eingebung bei jenen Sehern voraussetzt, und also nur sofern das Christenthum schon eine frühere Offenbarungsformation als Grundlage unter sich hat. Allein theils können wir nicht unseren festeren Glauben an das Christenthum auf unsern unstreitig minder kräftigen an das Judenthum gründen wollen; theils auch kann niemals befriedigend nachgewiesen werden, daß jene Profeten Christus, so wie er wirklich gewesen, und das Christenthum, so wie es sich wirklich entwickelt hat, vorhergesagt haben, und somit verschwindet in dieser Hinsicht der bestimmte Unterschied zwischen Weissagung und unbestimmter Ahndung. Auch schon die Nachweisung der letzteren hatte indeß natürlich ein größeres Gewicht für diejenigen, welche aus Juden sollten Christen werden. — Endlich die Wunder im engeren Sinne d. h., Erscheinungen im Gebiet der Natur, | welche aber nicht auf natürliche Weise sollen bewirkt worden sein, — im I,117 weiteren Sinne gehören auch Eingebung und Weissagung mit unter den

Begriff des Wunders — diese Wunder können an und für sich gar keinen Beweis liefern. Denn eines Theils erzählt die heilige Schrift selbst Wunder von solchen, welche dem Christenthum gar nicht angehören, sondern eher zu dessen Gegnern zu zählen sind, und dennoch giebt sie kein Kennzeichen an, um wahre und falsche Wunder zu unterscheiden. Andern Theils aber begegnet außer allem Zusammenhang mit Offenbarung nur gar zu vieles, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen; wir denken aber an kein Wunder, sondern schieben nur die Erklärung auf bis zu einer genaueren Kenntniß sowol von der fraglichen Thatsache als auch von den Gesezen der Natur. Thun wir also, wo uns ähnliches im Zusammenhang mit der Offenbarung aufstößt, nicht dasselbe, sondern behaupten das Wunder: so kann der Grund dazu nur in eben diesem Zusammenhange liegen, so daß auch die Annahme des Wunders schon den Glauben an die Offenbarung voraussetzt und ihn also nicht hervorbringen kann.

3. Wenn demohnerachtet die ganz allgemeine Weise, Wunder und Weissagungen — denn von Eingebung ist hier nicht der Ort in dieser Hinsicht zu handeln — als Beweise für die Wahrheit des Christenthums anzuführen auf etwas richtigem beruhen muß: so scheint es sich damit folgendermaßen zu verhalten. Ist erst angenommen, daß die Erscheinung Christi als Erlösers und die von ihm ausgehenden Wirkungen die höchste Entwicklung der Frömmigkeit begründen, und steht zugleich fest, daß der Widerspruch zwischen dem höheren und dem sinnlichen Selbstbewußtsein auch schon außer-|halb des Christenthums und vor demselben als Erlösungsbedürftigkeit muß empfunden worden sein: so ist es eine natürliche Voraussetzung, daß sich, angeregt durch frühere wenngleich an sich unzureichende Offenbarungen, auch die Sehnsucht nach der Erlösung hie und da auf eine unverkennbare Art werde ausgesprochen haben. Dies ist die eigentliche Bedeutung der messianischen Weissagung; wo sich diese demnach findet, da zeigt sich ein Hinstreben der menschlichen Natur nach dem Christenthum, und darin liegt die wahre Beweiskraft der Weissagung. Daher auch das Bestreben sie bis zum ersten Anfang der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen rückwärts zu verfolgen, und das richtige Gefühl der älteren Apologeten sich eben so gern auf Weissagungen zu berufen, die sie für heidnisch hielten, als auf jüdische. Zeigt nun die Weissagung ein vorbereitendes Zuneigen zum Christenthum: so deutet sie zugleich dahin, daß die früheren frommen Gemeinschaften, in denen sie sich findet, nur als etwas vorläufiges können angesehen werden, und dient also vorzüglich gegen diejenigen, welche sich etwa noch in diesen

früheren Formen behaupten wollen. In beider Hinsicht aber ist eine bis ins einzelne genaue Uebereinstimmung zwischen dem Erfolg und der Weissagung von gar keiner Wichtigkeit, und aus diesem Gesichtspunkt kann man den Eifer Weissagungen aufzufinden, welche sich auf zufällige 5 Nebenumstände in der Geschichte Christi beziehen, kaum anders als für einen Mißgriff erklären; wie denn auch dergleichen in der h. Schrift nicht als eigentliche Weissagungen behandelt werden. — Aehnliche Bewandniß hat es auch mit den Wundern. Ist einmal anerkannt, daß die Erscheinung Christi als Erlösers der Anfangspunkt der höch-|sten Entwicklung der I,119 menschlichen Natur gewesen, bestimmt eine vorher unerreichbare Stufe des Selbstbewußtseins darzustellen und zu verbreiten: und steht zugleich fest, daß sowol die betrachtenden Zustände als die nach außen wirk-samen vom Selbstbewußtsein ausgehn, und durch dessen Erregungen be-stimmt werden: so ist es eine natürliche Voraussetzung, daß auf der einen 10 Seite, wo diese höchste Erregung sich am stärksten mittheilt, auch Geisteszustände vorkommen, die aus dem früheren Sein nicht zu erklären sind, auf der andern Seite aber auch daß derjenige, der eine so eigen-thümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt, sowol 15 mittelst der Erregung der Gemüther als auch unmittelbar eine eigen-thümliche Kraft beweisen müsse auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur überhaupt zu wirken; d. h., es ist eine natürliche Voraussetzung von demjenigen, der die höchste göttliche Offen-barung ist, Wunder zu erwarten, welche Wunder aber ebenfalls nur be-ziehungsweise übernatürlich heißen können, da unsere Vorstellungen 20 sowol von der Empfänglichkeit der leiblichen Natur für die Einwirkungen des Geistes, als auch von der Ursächlichkeit des Willens auf die leibliche Natur eben so wenig abgeschlossen und eben so einer beständigen Er-weiterung durch neue Erfahrungen fähig sind, als unsere Vorstellungen von den leiblichen Naturkräften selbst. Da sich nun im Zusammenhang 30 der christlichen Offenbarung Erscheinungen zeigten, welche unter diesen Begriff gebracht werden konnten: so war es natürlich, daß sie unter diesen Gesichtspunkt auch wirklich gestellt und als Bestätigung dafür angeführt wurden, daß hier in der That ein neuer Entwicklungspunkt gegeben sei. Diese Ansicht stimmt mit dem | obigen um so mehr überein, als auf der 35 einen Seite aus den begleitenden Wundern nach derselben nie bewiesen werden kann, daß das Christenthum die höchste Offenbarung sei, indem

22 Voraussetzung] Stange 155: Voraussetzung,

4f Vgl. z. B. Clarke: Abhandlung 505

vielmehr auch bei untergeordneten ähnliches zu erwarten ist, die Wunder selbst aber als solche sich nicht in höhere und niedere unterscheiden lassen. Ja es bleibt nach derselben feststehn, daß ähnliche Erscheinungen auch ohne Zusammenhang mit dem religiösen Gebiet, sei es andere Ent-wicklungen begleitend oder tiefere Regungen in der leiblichen Natur selbst 5 ankündigend, vorkommen können. Auf der andern Seite aber läßt sich aus derselben Ansicht sehr leicht die Vermuthung entwickeln, daß solche die Offenbarung begleitende übernatürliche Gemüthszustände und Naturer-scheinungen sich in demselben Maaß zurückziehn, als die neue Entwicklung selbst sich verbreitet und organisirt und also Natur wird. Aus allem diesen nun folgt, daß Wunder sowol als Weissagungen, wenn nicht der Glaube an die Offenbarung schon zum Grunde liegt, ihn nicht hervorbringen können, ja daß unser Glaube eben so unerschütterlich sein könnte, wenn auch beide nicht wären; indem daraus nur folgen würde, daß jene beiden 10 wiewol natürlichen Voraussetzungen sich in der Erfahrung nicht bestätigten, sondern daß eine neue Gestaltung des frommen Selbstbewußtseins noch plözlicher erschiene und das ganze Gebiet desselben noch strenger in sich abgeschlossen sei. — Indem endlich von diesem Standpunkt aus gar kein Werth darauf gelegt werden kann, die christlichen Wunder nach dem 20 gemeinen Naturlauf zu erklären, auf der andern Seite aber auch eine Zer-störung der allgemeinen Idee der Natur um ihretwillen gar nicht nöthig ist: so scheint ein Gegensatz wie der zwischen Natura-|lismus und Super- I,121 naturalismus in Bezug auf diesen Gegenstand nicht entstehen zu können. Demohnerachtet können zwei Lehrweisen darüber nebeneinander be- stehen. Die eine, welche von der Maxime aus, daß theils der Theologe sich das wissenschaftliche Gebiet völlig rein und unverkürzt erhalten müsse, theils auch der Glaube müsse in Uebereinstimmung erhalten werden mit dem Interesse des Verstandes, den Unterschied des beziehungsweise über-natürlichen von dem schlechthin übernatürlichen ins Licht stellt, und in 30 Vergleich mit letzterem das erste als im höheren Sinne natürlich be-zeichnet; die andere, welche von der Maxime aus, der Geistliche müsse den Leien nicht unnöthigerweise in demjenigen verwirren, woran der Glaube eine nicht zu verwerfende Haltung findet, jenen Unterschied über-geht, und das Wunderbare im Gegensatz gegen den gemeinen Naturlauf, 35 auf welchem Gegensatz eben die bestätigende Kraft desselben beruht, als übernatürlich bezeichnet. Beide sind eben so untadelhaft, als es unmöglich ist, daß sie in Streit mit einander gerathen.

1-3 Vgl. z. B. die Unterscheidung bei Wytttenbach: Compendium 32

## 22.

Das Christenthum ist ohnerachtet seines geschichtlichen Zusammenhanges mit dem Judenthum doch nicht als eine Fortsetzung oder Erneuerung desselben anzusehen; vielmehr steht es, was seine Eigenthümlichkeit betrifft, mit dem Judenthum in keinem anderen Verhältniß als mit dem Heidenthum.

Anm. a. Unter Judenthum verstehe ich zunächst das mosaische, dann aber auch als Vorbereitung zu diesem alles, was in den früheren urväterlichen Einrichtungen die Absonderung des Volkes begünstigte. |

b. Dadurch, daß das Judenthum wie das Christenthum monotheistisch ist, erhebt es sich mit diesem auf dieselbe Stufe, eine größere eigenthümliche Verwandtschaft zwischen beiden wird aber dadurch nicht begründet. I,122

1. Den geschichtlichen Zusammenhang selbst muß man nicht zu ausschließend denken, denn das Christenthum konnte auch wol aus dem Judenthum nicht eher hervorgehen, als bis dieses während und nach der babylonischen Zerstreuung durch nicht jüdische Elemente mannigfaltig umgebildet und mit dem Heidenthum vermengt war. Eben so war auf der andern Seite das Heidenthum auf mannigfaltige Weise monotheistisch vorbereitet, und durch die vielen vergeblichen Versuche in demselben die Erwartung auf eine neue Gestaltung der gottesdienstlichen Dinge auf das äußerste gespannt; so wie dagegen unter dem jüdischen Volk die messianischen Verheißungen bald aufgegeben wurden, bald mißverstanden. So daß bei näherer Betrachtung auch der Unterschied der geschichtlichen Verhältnisse weit geringer ausfällt als auf den ersten Anblick scheint. Und noch weit mehr wird das äußere Moment der Abstammung aufgewogen, wenn man vergleicht, in welcher Masse Juden und in welcher Heiden in das Christenthum übergegangen sind. I,123

2. Der allgemein angenommene Lehrsatz, daß es nur Eine Kirche Gottes von Anbeginn des Menschengeschlechtes bis zum Ende desselben gebe, widerspricht der aufgestellten Behauptung nur scheinbar. Denn theils wird jeder leicht zu gewinnen sein, wie auch die älteren zur Zeit des noch blühenden Heidenthums lebenden Lehrer es fast ohne Ausnahme so verstanden, in diese Eine Kirche vor den Zeiten Christi auch Nichtjuden aufzunehmen, theils will der Satz vorzüglich nur | die unbeschränkte Be-

ziehung Christi auf alles menschliche auch auf die vergangene Zeit aussprechen, was hier noch nicht kann erörtert werden. Aber diese Beziehung war nur in dem göttlichen Rathschluß durch einen geheimen geistigen Zusammenhang wirklich, nicht auch in dem Selbstbewußtsein der Frommen; und da wir die Einheit einer frommen Gemeinschaft nur da finden können, wo dieses auf gleiche Weise gestaltet ist: so müssen wir das Judenthum eben so bestimmt vom Christenthum trennen wie das Heidenthum. Der Ausdruck der alte und neue Bund spricht auch diese innere Trennung auf das bestimmteste aus, wogegen das Zusammenfassen der alttestamentischen und neutestamentischen Schriften in Eine Bibel mehr von dem geschichtlichen Zusammenhang ausgeht, und vorzüglich in dem kirchlichen Gebrauch jener Schriften vor der Sammlung dieser gegründet ist. Offenbar ist wenigstens, daß für den christlichen Gebrauch fast alles übrige im alten Testament nur Hülle der Weissagungen ist, und dasjenige den wenigsten Werth hat, was am bestimmtesten jüdisch ist. Daher auch die Regel wol aufgestellt werden kann, daß wir nur diejenigen unserer frommen Erregungen in alttestamentischen Stellen genau können wiedergeben finden, welche mehr allgemeiner Natur sind und nicht sehr eigenthümlich christlich ausgebildet; die es aber sind, für die werden alttestamentische Sprüche kein geeigneter Ausdruck sein, wenn wir nicht einiges daraus hinwegdenken und anderes hineinlegen. Bringen wir nun dieses in Rechnung, so werden wir gewiß eben so nahe und zusammenstimmende Anklänge auch in den Aeußerungen des edleren und reineren Heidenthums antreffen. Beide aber beweisen nur die Uebergangsfähigkeit einer veralteten und unvollkommeren Glaubensweise in eine höhere. I,124

3. Wenn nun noch bevorwortet wird, daß die Art wie Paulus das Christenthum an die abrahamitischen Verheißungen anknüpft, und das mosaische Gesez nur als etwas zwischeneingetretenes ansieht, keinesweges in sich schließt, als ob das Christenthum nur die Wiederherstellung des abrahamitischen Glaubens als des reinen und ursprünglichen Judenthums sei, noch auch als ob dieser Glaube die Keime des Christenthums so in sich schließe, daß, wenn er nicht durch die mosaische Gesezgebung getrübt worden wäre, das Christenthum sich aus demselben ohne neue Offenbarung durch geschichtliches Fortschreiten von selbst hätte entwickeln können: so wird wol übrigens deutlich sein, daß unser Satz nur eine einfache Folgerung ist aus dem bisher (§. 10–21.) entwickelten.

## 23.

Der christlichen Glaubenslehre liegt ob, die frommen Gemüthszustände, welche im christlichen Leben vorkommen, so zu beschreiben, daß die Beziehung auf Christum als Erlöser in der Beschreibung in dem Maaß erscheine, wie sie in dem Gefühl hervortritt, und sie so zusammenzustellen, daß ihre Vollständigkeit daraus erhelle.

1. Wie wir die einzelnen christlichen Glaubenslehren von den Lehrsätzen der Weltweisheit unterscheiden, ist oben (2, 2.) auseinandergesetzt. Daß erstere insgesamt nur Beschreibungen der frommen Gemüths-  
 10 erregungen sind, geht ebenfalls aus 3. und 4. hervor; und daß unsere Ansicht weit entfernt ist von der Ansicht derer, welche natürliche Theologie und geoffenbarte als Eins sezend die Religion für die Tochter der Theologie halten, das kann Niemandem entgehen. Es scheint daher nur noch nöthig  
 15 folgendes hinzuzufügen. Eine fromme Gemüths-erregung ist in ihrer Einzelheit etwas für die Beschreibung unendliches, und dies also kann die Aufgabe nicht sein. Auch müßte man sagen, an einer solchen Beschreibung, wenn sie möglich wäre, müßten alle Sätze der Glaubenslehre Antheil haben, ja auch die der christlichen Sittenlehre dazu, weil in jedem  
 20 vollen Selbstbewußtsein das Bewußtsein aller Verhältnisse des Selbstbewußten mitgesetzt ist, eben wie in einem wohlgestimmten Instrument eigentlich, wenn ein Ton angeschlagen wird, alle mitklingen. Daher sind die dogmatischen Lehrsätze zu solchen Beschreibungen des einzelnen  
 25 freilich nur Elemente; aber indem jeder Satz ein Verhältniß so beschreibt, wie es im christlichen Selbstbewußtsein aufgefaßt wird, so beschreibt er auch etwas, was in einer ganzen Klasse frommer Erregungen bestimmend  
 30 hervorrägt. Und daraus, daß in den Dogmen ein solches Verhältniß beschrieben wird, erklärt sich auch die der Form philosophischer Sätze nahekommende Gestalt sowol der eigentlichen Glaubenslehre, von der wir hier allein reden, als auch der Sittenlehre. Die Scheidung aber bleibt immer fest durch das Zurückweisen auf das eigenthümliche der christlichen Gemeinschaft.

2. Daß dieses aber nicht überall in den religiösen Momenten selbst gleich stark hervortritt, und also auch eben so in der Beschreibung, ist (S.

auch 18, 2.) durch die Analogie mit allem andern geschichtlichen sowol als natürlichen gerechtfertigt. Denn auch in keiner Staatsverfassung z. B. tritt das unterscheidende | derselben in allen Theilen gleich stark hervor. Und wenn wir gleich alle bisherigen Untersuchungen voran schicken  
 5 mußten, um den Satz aufstellen zu können, daß in christlicher Lehre überall in irgend einem Maaße die Beziehung auf Christum sich finden müsse, und auch nichts, was rein alttestamentisch sei, eben in sofern rein christlich sein könne: so muß doch die Verschiedenheit in dem Hervortreten dieser Beziehung hier gleich zugegeben werden, und es folgt, daß,  
 10 je schwächer sie in einem christlichen Lehrsatz hervortritt, um so eher kann dieser einem Lehrsatz aus einer andern frommen Gemeinschaft gleichen, falls auch in diesem das eigenthümliche jener Gemeinschaft am meisten zurücktritt.

3. Die Vollständigkeit muß ebenfalls als etwas unendliches erscheinen, wenn man bei dem Einzelnen stehen bleibt. So aber wie die frommen Erregungen unter der Form von Lehrsätzen beschrieben werden können, ist auch eine Vollständigkeit in der Zusammenstellung in sofern zu erreichen, daß man gewiß werden kann, alle gemeinen Oerter verzeichnet zu haben, so daß keine Erregung in einem christlichen Leben vorkommen kann,  
 20 welche nicht in der Beschreibung könnte aufgefunden werden. Nach dieser Vollständigkeit aber muß eine jede Glaubenslehre streben; denn ist diese nicht erreicht, so ist auch keine Gewißheit da, daß das Eigenthümliche des Christenthums richtig aufgefaßt worden, indem grade der übergangene Ort den Beweis des Gegentheils liefern könnte. Es ist aber nur  
 25 der Grundriß des Ganzen, aus welchem, wenn darin eine richtige und erschöpfende Eintheilung zu Tage liegt, diese Ueberzeugung hervorgehen kann. |

## 24.

I,127

Um die Glaubenslehre zustandezubringen, muß man zunächst  
 30 von allem, was im Umfang des Christenthums unter der Form der Lehre vorkommt, das kezerische ausscheiden und nur das kirchliche zurückbehalten.

Anm. Auch hier war es nöthig einem sonst gewöhnlichen Sprachgebrauch auszuweichen. Es soll nämlich hier nicht dem kezerischen oder häretischen das  
 35 rechtgläubige oder orthodoxe entgegengesetzt werden, theils weil dieser Be-

griff hier noch nicht bestimmt werden kann, theils weil dem orthodoxen auch, nicht zwar mit der größten etymologischen Genauigkeit, das heterodoxe entgegengestellt wird, welches mit dem häretischen auf keine Weise darf verwechselt werden. In dem Begriff des kirchlichen im weiteren Sinne sei also hier für jetzt das orthodoxe und heterodoxe noch ungeschieden.

1. Vorausgesetzt, daß oben (18. u. 22.) das eigenthümliche und ausschließende des Christenthums richtig angegeben ist, würde nun eine Glaubenslehre (nach 23.) zustandegebracht werden können, entweder indem man berechnete, wie sich dem eigenthümlichen gemäß in dem Christenthum die einzelnen frommen Erregungen gestalten und als Lehre ausgedrückt werden müßten, oder indem man zusammentrüge, was sich in dem (in 22.) bestimmten Umfang desselben wirklich als Aussage über die frommen Erregungen gestaltet hat. Da aber jenes selbst nicht vollständig erwiesen ist: so entsteht die rechte Gewißheit erst aus dem Zusammenstimmen beider Verfahrensarten. Die erste bedarf vorzüglich des oben (23, 3.) erwähnten Grundrisses, von dem unten wird zu handeln sein; die andere aber müßte außerdem auch noch gewährleisten, daß in dem geschichtlich gegebenen Umfang des Christenthums keine unchristliche Lehre entstanden sei und habe entstehen können.

2. Dem letzteren aber widerspricht alle Erfahrung, und zwar gleichviel man gehe von unserer Annahme über das eigenthümliche des Christenthumes aus oder von irgend einer anderen. Ja man kann sagen, daß beides dasselbe ist, daß es verschiedene solche Annahmen giebt oder geben muß, und daß in keiner einzigen Grundformel alles im geschichtlichen Umfange des Christenthums als Lehre wirklich gewordene ohne Widerspruch aufgeht. Dies ist freilich nur unter der Bedingung möglich, daß es entweder in der christlichen Gemeinschaft Menschen giebt, deren Frömmigkeit sich nicht auf christliche Weise gestaltet, es sei nun, daß sie die ihrige für die wahrhaft christliche halten, oder daß sie, um sich vorzüglich aus den Christen Genossen zu bilden, sie als christliche Lehre vortragen. Oder es kann auch die Abweichung erst entstehen, indem die an sich christliche Erregung in Lehrform übergetragen wird, und alsdann muß ein Mißverständnis oder eine falsche Methode zum Grunde liegen. Alle Lehre nun, welche für christlich will angesehen sein, und doch dem christlichen Grundtypus widerspricht, diesen also auch, so weit sie um sich greifen kann, zerstört, ist nach dem gemeinen Sprachgebrauch kezerisch.

16 23, 3.] 23. 3, 25 wirklich] wirklich

3. Daß es dergleichen gegeben hat, ist unläugbar, und daß es solches auch noch von Zeit zu Zeit geben wird, ist leicht zu erwarten, und auch der Analogie gemäß. Denn selbst in jedem Volk, welches doch die natürlichste Gemeinschaft ist, giebt es Einzelne, welche ausnahmsweise oder wegen wenngleich schon fast vergessener unreiner Abstammung einen fremdartigen Charakter darstellen, und so giebt es in jedem Staat in Republiken monarchische Gemüther und umgekehrt. Wieviel weniger ist zu verwundern, wenn sich in der christlichen Gemeinschaft bald bewußter bald unbewußter dergleichen fremdartiges zeigt, da sie ganz durch den Uebergang fremdartiger Bestandtheile ins Christenthum entstanden ist, deren Umbildung nicht immer gleich gründlich und vollständig sein konnte.

## 25.

Die natürlichen Kezereien des Christenthums sind die doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.

Anm. Diese Ausdrücke sollen hier natürlich mehr allgemeine Formen bezeichnen, als daß genau die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen gemeint wären. Besonders stehen die Nazoräer nur hier als Bezeichnung, sofern sie wirklich angenommen haben sollten, Jesus sei nicht nur der Erzeugung nach allen andern Menschen gleich, sondern auch ein bloßer Mensch wie alle gewesen und geblieben.

1. Die Untersuchung über das häretische ist die natürliche Ergänzung zu der über das wesentliche des Christenthums, so daß beide einander zur Bestätigung dienen müssen. Je mehr sich nachweisen läßt, daß alles, was in der Kirche als häretisch bezeichnet ist, einer aufgestellten Formel über das wesentliche des Christenthums widerspricht, um desto mehr Grund ist vorhanden, diese Formel für richtig zu halten. Eben so, je mehr sich die aus einem anerkannten Ausdruck des wesentlichen nachzuweisenden möglichen Widersprüche gegen dasselbe in dem für häretisch gehaltenen wiederfinden, um desto mehr Grund ist zu glauben, daß die Kirche über das häretische richtig entschieden habe.

2. Sofern nun das kezerische abzuleiten ist aus dem bei der Umbildung in das Christenthum mit eingeschlichenen fremdartigen, scheint dessen unendlich viel sein zu können, und gar keine Sicherheit, daß es vollständig gefaßt sei. Aber in sofern ist auch die Untersuchung rein ge-

schichtlich im höheren Sinne und nicht hieher gehörig. Sofern man sich aber auf die Frage beschränkt, auf die es hier allein ankommt, und die uns auch wegen des vielleicht nur durch Mißverstand und falsche Methode entstandenen häretischen vollkommen genügen kann, wie vielfältig dem eigenthümlich christlichen Lehrtypus könne widersprochen werden; so scheint, daß man, wenigstens von unserer Annahme aus, auf die wir uns natürlich allein beziehen müssen, auf eine bestimmte Zahl kommen kann.

3. Besteht nämlich (18. Anm.) das innerlich eigenthümliche des Christenthums in dem Bezogenwerden aller frommen Erregungen auf die Erlösung, und hat diese die Aufgabe (18, 3.) aufzuheben, was die Einigung des sinnlichen Bewußtseins mit dem höheren hemmt: so gehört hiezu Erlösungsbedürftigkeit, und Fähigkeit erlöst zu werden, und es kann dem christlichen Typus, der beides vereinigen will, auf zweierlei Weise widersprochen werden. Zuerst wenn die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, d. h. die Unfähigkeit derselben das fromme Abhängigkeitsgefühl allen menschlichen Zuständen einzubilden, so absolut gedacht wird, daß die Erlösungsfähigkeit ganz aufgehoben wird, das heißt, daß in der menschlichen Natur keine Möglichkeit gesetzt bleibt, erlösende Einwirkungen aufzunehmen, sondern sie erst einer gänzlichen Umschaffung bedarf. Da nun dies, wie leicht nachzuweisen ist, auf das genaueste zusammenhängt mit der Annahme eines an sich bösen als eines von Gott nicht geordneten noch abhängigen, unter dessen Botmäßigkeit | und in dessen Gemeinschaft die menschliche Natur stehe bis zu jener Umschaffung: so nennen wir diese Abweichung mit Recht die manichäische. Eben so wird auf der andern Seite dem Wesen des Christenthums widersprochen, wenn die Fähigkeit Erlösung anzunehmen absolut gesetzt wird, d. h. jene Hemmung so veränderlich gedacht, daß sie in jedem Einzelnen durch natürliche geistige Wechselwirkung kann vermindert und bis zur Befriedigung ausgeglichen werden. Denn alsdann ist die Erlösung ein allmählig zustande kommendes gemeinsames Werk Aller an Allen, das nicht von Einem auszugehn braucht, sondern woran Einer vor den Andern höchstens in einem höheren Grade theilhaben kann, und diese Abweichung wollen wir wegen der wenigstens daran grenzenden Behauptungen des Pelagius die pelagianische nennen. — Wenn ferner im Christenthum die Erlösung so an Christum angeknüpft wird, daß er der eigentliche Anfangspunkt derselben ist, und der Antheil aller Anderen daran nur durch ihn vermittelt: so gehört hiezu eben so sehr eine wesentliche Gleichheit zwischen Christo und uns, weil sonst keine allmähliche Annäherung an ihn möglich wäre, als auch ein bestimmter und eigenthümlicher Vorzug Christi vor allen Andern. Dem christlichen Lehrtypus kann also auch von dieser Seite auf zweierlei Art widersprochen werden. Zuerst wenn die wesentliche Gleichheit Christi mit uns geläugnet und sein Antheil an der menschlichen Natur für Schein erklärt wird, denn alsdann kann die Auf-

I,131

hebung des Widerstreites in uns nicht in der Gleichheit mit ihm gefunden werden; und diese Abweichung kann man füglich die doketische nennen. Denn wenn auch die eigentlichen Doketen nur die Realität des Leibes Christi geläugnet haben, so sind | doch menschliche Seele und menschlicher Leib für uns so genau aneinander gebunden, daß wir uns auch die irdische Thätigkeit dieser nicht ohne jenen vorzustellen vermögen. Demnächst aber wird auch der christliche Lehrtypus aufgehoben, wenn der eigenthümliche Vorzug Christi so ganz abgeläugnet wird, daß sein Dasein und seine Beschaffenheit ganz auf dieselbe Weise begriffen werden soll, wie die aller andern Menschen, denn alsdann muß auch in ihm Erlösungsbedürftigkeit, wenn auch nur als ein Kleinstes gesetzt sein, und auch er ist dann in dieser Beziehung abhängig von dem Gebiet der gemeinen geistigen Wechselwirkung. Diese Abweichung nun habe ich, nach dem Namen derer, welche zuerst Christum nur als einen gewöhnlichen Menschen sollen angesehen haben, die nazoräische oder ebionitische genannt. — Anders aber kann der christliche Typus nicht aufgehoben werden, ohne daß die Lehre sich selbst für unchristlich ausgäbe, als indem die eine Bedingung die Grenzen ihres Zusammenseins mit der andern überschreitet, und dies kann nur auf eine von den obigen Arten geschehen. — Sieht man aber auf den Ursprung alles häretischen aus dem noch heimlich hellenisch heidnischen oder jüdischen in der Gestaltung der Frömmigkeit selbst, so erscheint das manichäische und nazoräische eher als jüdisch, das doketische und pelagianische aber als hellenisch.

I,132

4. Die Begriffe dieser natürlichen Häresien stehen sonach für die Construction jeder christlichen Glaubenslehre von unserer Ansicht aus als Grenzpunkte da, welche man nicht berühren darf, so daß auch jede Formel über irgend ein Lehrstück, welche die beiden entgegengesetzten Abweichungen vermeidet, noch als christlich und, an und für sich betrachtet, kirchgemäß anzusehen | ist; jede aber, welche sich mit einer von ihnen identificiren läßt, verdächtig erscheinen muß. So klar aber dieses an sich ist, so schwierig wird es in der Anwendung sein, indem, wer z. B. selbst auf der pelagianischen Seite steht, auch schon den, der sich in der Mitte befindet, für manichäisch halten wird, und eben so umgekehrt, und auch bei den die Person Christi betreffenden Abweichungen. Und nicht nur den selbst häretischen werden solche Täuschungen leicht begegnen, sondern auch solchen, deren Lehren zwar in dem kirchlichen Gebiet noch liegen, aber mit einer überwiegenden Neigung auf die eine Seite hin. In beider Hinsicht aber stehen beide häretische Paare in genauer Verbindung, so daß die manichäische Abweichung mit der doketischen, und die pelagianische mit der ebionitischen zusammenhängt. Denn ist die menschliche Natur mit dem positiven Urbösen behaftet, so kann der Erlöser an ihr nicht wahrhaften Antheil haben: und ist in Christo dieselbe Differenz zwischen dem sinnlichen und höheren Selbstbewußtsein wie in Allen; so

I,133

kann sich auch sein und jedes Andern Antheil an der Erlösung nur wie mehr und weniger verhalten.

Zusaz. Der seit geraumer Zeit so vielbesprochene Gegensatz zwischen Rationalismus und Supernaturalismus gehört zwar streng genommen nicht hieher, sondern es ist schon oben, (20.) jedoch ohne diese Ausdrücke selbst zu gebrauchen, von ihm gehandelt und gezeigt worden, auf was für Verwechslungen er unserer Ansicht nach beruht. Indeß ist nicht zu verkennen, daß Ebionismus und Pelagianismus naturalistische und rationalistische Abweichungen sind, Dokerismus aber und Manichäismus supernaturalistische, insofern wenigstens als bei den ersten beiden Annahmen | kein Grund mehr bleibt einen eigentlichen Offenbarungspunkt in Christo zu setzen, die letzten beiden aber jede vernunftmäßige Darstellung des beziehungsweise übernatürlichen unmöglich machen. I,134

## 26.

15 Eine auf die jezige Zeit und die abendländische Kirche Bezug nehmende Glaubenslehre kann sich nicht gleichgültig verhalten gegen den Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus, sondern muß einem von beiden angehören.

20 Anm. Man kann in vielen Beziehungen nicht anders als den Gegensatz zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche höher stellen, als den zwischen der römisch katholischen und der protestantischen, welche beide abendländisch sind; auch in dieser, daß in der morgenländischen Kirche die Entwicklung der Glaubenslehre schon seit mehreren Jahrhunderten so gut als völlig still steht.

25 1. In Bezug auf diejenigen Lehren, worüber beide Kirchen anerkannt im Streit sind, könnte sich ein dogmatischer Vortrag nur neutralisiren, indem er entweder auf ältere Formeln zurückginge, das heißt aber auf unbestimmtere, aus denen erst sich das bestimmte streitige entwickelt hat. Allein es ist nicht möglich in einem wissenschaftlichen Vortrage beim unbestimmten stehen zu bleiben, wenn das bestimmte schon gegeben ist. Oder es müßten neue annähernde Formeln versucht werden; allein dieser Versuch könnte nur in einzelnen Punkten als ein Privatunternehmen gewagt werden, nicht aber als vollständige kirchliche Glaubenslehre, indem beide Kirchen auch in anderer Hinsicht noch in keiner Annäherung  
35 begriffen sind.

3f Vgl. z. B. Ammon: *Summa* 53–56. Wegscheider: *Institutiones* 26 Anm. 31f Anm.

2. Allein man kann noch weiter gehend sagen, je-|de Dogmatik müsse I,135 es sich zum Ziel vorsezen, dem sie sich wenigstens zu nähern suche, daß der Gegensatz zwischen beiden Kirchen in allen Lehrstücken erscheine. Denn beide Kirchen setzen unter ihren Lehren einen solchen genauen Zusammenhang voraus, der eine wissenschaftliche Darstellung möglich macht, also auch jede einen Zusammenhang derjenigen Lehren, welche zwischen beiden streitig sind, mit denen, welche noch übereinstimmend lauten. Da man also schwerlich falsche Verknüpfung oder verborgenen Widerspruch überall voraussetzen kann: so ist vielmehr anzunehmen, daß auch in dem gleichklingenden noch Differenzen verborgen sind, nach deren Entwicklung erst der Gegensatz vollständig würde zu übersehen sein.

Zusaz. Meine mannigfaltigen anderweitigen Aeußerungen darüber, daß ich gar nicht auf dieselbe Weise auch die Differenz zwischen den verschiedenen protestantischen Confessionen betrachte, können hier das letzte Wort finden durch die Erklärung, daß die Lehrverschiedenheiten zwischen diesen meiner Ueberzeugung nach gar nicht auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurückgehn, welches man aber ohne Bedenken von den zwischen der katholischen und protestantischen Kirche bestehenden Differenzen zugestehen muß. Daher auch jene Confessionen weder in den Sitten und der Sittenlehre noch in der Verfassung auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten irgend zusammenhängende Weise von einander abweichen. Weshalb denn auch schon gleich in der Ueberschrift diese Darstellung sich nur zur protestantischen Kirche bekannt hat, und die bisher symbolischen Lehrverschiedenheiten zwischen beiden nicht anders behandeln wird als andere in einzelnen Lehrstücken von verschiedenen Lehrern verschieden beliebte Darstellungen. I,136

## 27.

Der Protestantismus ist in seinem Gegensatz zum Katholizismus nicht nur als eine Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbräuchen, sondern auch als eine eigenthümliche Gestaltung des Christenthums anzusehen.

12–14 Zwei unvorgreifliche Gutachten (1); *Kleine Schriften und Predigten* 2, 26–63. Vorschlag zu einer neuen Verfassung 328f; *Kleine Schriften und Predigten* 2, 120. Synodalverfassung, z. B. 7–10; SW I, Bd 5, z. B. 224–227. Amtliche Erklärung; SW I, Bd 5, 295–307. An . . . Ammon, z. B. 47–87; SW I, Bd 5, z. B. 368–403. Zugabe; SW I, Bd 5, 408–422 23 Titelblatt

1. Sehen wir auf das Entstehen des Protestantismus, so ist freilich nicht zu läugnen, das bewußte in den Reformatoren und ihren ersten Anhängern war nur die Reinigung, daher auch das Ausscheiden aus der Kirchengemeinschaft nicht selbst gewählt oder beabsichtigt. Sehen wir dagegen auf die seitdem unter den Protestanten immer mehr herrschend gewordene Ansicht und Behandlung des Katholizismus, daß nämlich kein lebhafter und bestimmter Wunsch vorhanden ist, die ganze Christenheit in den Protestantismus hinüber zu ziehen, und daß wir keinesweges alle eigenthümlichen Elemente des römischen Katholizismus als unchristlich anfechten: so ist dieses nur zu rechtfertigen unter der Voraussetzung, daß wir auch in dem Katholizismus etwas eigenthümliches wenn gleich uns fremdes anerkennen, welches wir neben dem unsrigen glauben bestehen lassen zu müssen. Ja es möchte auch ziemlich allgemein die Ueberzeugung sein, daß, wenn auch in den Hauptlehren die katholische Kirche unsere Bestimmungen annähme, dennoch ein uns fremder Geist zurückbleiben und uns hindern würde, uns eben so mit ihr zu vereinigen, wie wir es unter uns sind. Wir können aber eine solche Eigenthümlichkeit des Geistes nicht der katholischen Kirche zuschreiben, ohne eine eben solche nur entgegengesetzte auch bei uns voraus zusezen. I,137

2. Diese Eigenthümlichkeit nun müßte zum Behuf einer protestantischen Glaubenslehre eben so nachgewiesen sein, wie sich eine richtige Darstellung des christlichen Glaubens überhaupt nicht denken läßt, ohne daß ein möglichst klares und mittheilbares Bewußtsein von der Eigenthümlichkeit des Christenthums zum Grunde liege; und die oben (26, 2.) gestellte Aufgabe wird zugleich erfüllt sein, wenn diese Eigenthümlichkeit überall in der Darstellung heraustritt. Daß man aber über eine solche eben so wenig einverstanden ist als über das eigenthümliche Wesen des Christenthums selbst, liegt wol vor Augen. Hiezu kommt noch, daß Einige glauben, der Geist des Protestantismus habe sich in der Lehre noch nicht vollkommen entwickelt, Andere hingegen, seine Lehre sei völlig abgeschlossen. Bei dieser entgegengesetzten Ansicht ist es noch schwieriger sich über den eigenthümlichen Charakter des Protestantismus zu verständigen; aber es wird nur um so nothwendiger ihn festzustellen, damit nicht im Fortgang dieser Entwicklung theils was wirklich unprotestantisch ist sich einmische, theils über vermeintlich unprotestantisches ungegründete Beschwerde erhoben werde. — Der große Einfluß dieser verschiedenen Ansichten auf eine ganz verschiedene Anlage und Entwicklung der Dogmatik ist nicht zu verkennen.

19 voraus zusezen] *Reutlingen 1, 125: voraus zu setzen* 24 26, 2.] 26. 2.

## 28.

Vorläufig möge man den Gegensatz so fassen, daß der Protestantismus das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältniß zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältniß zur Kirche. I,138

Anm. Vorläufig soll hier nicht heißen, daß etwa in der Folge genaueres darüber vorkommen wird, sondern nur, daß dahin gestellt bleiben muß, ob sonst jemand eine genauere und zureichendere Formel aufstellen kann.

1. Da im Entstehen der protestantischen Kirche das reinigende Bestreben entschieden hervortrat, und der eigenthümliche Geist, der sich zu entwickeln begann, sich bewußtlos hinter jenem verbarg, wiewol der Impuls mit von ihm ausging: so ist es schwer die Lösung der Aufgabe von diesem Punkt anzufangen, und es würde fast unmöglich sein unter solchen Verhältnissen aus einer großen Menge sehr verschiedener und ganz ausgebildeter persönlicher Eigenthümlichkeiten, die gemeinsame allmählig sich entwickelnde herauszufinden, wiewol auch wiederum klar ist, daß so sehr verschiedene Menschen als die Reformatoren nur durch eine solche zu einer kräftig zusammenwirkenden Thätigkeit konnten vereint bleiben. Auf der andern Seite aber von dem Wesen des Christenthums ausgehend zu untersuchen, was wol darin auf entgegengesetzte Weise bestimmbar sei, und durch Vergleichung auszumitteln, welche von diesen denkbaren entgegengesetzten Bestimmungen wol dem Protestantismus, und welche dem Katholizismus zukommen, dies wäre eine unendliche Arbeit, welche ebenfalls keine Sicherheit gewährte, ob auch der rechte Punkt, in welchem sich alles einzelne vereinigt, getroffen sei oder nicht. Es schien daher zweckmäßig den Gegensatz, wie er sich uns in seiner dermaligen Entwicklung darstellt, vorzüglich von der Seite zu betrachten, was für Vorwürfe am meisten jeder Theil dem andern macht, weil hieraus hervorgehen muß, durch welche Ansicht der entgegengesetzten am meisten in dem Gemeingefühl jeder Parthei das Bewußtsein des Gegensatzes aufgeregt wird. Nun ist es aber die allgemeinste Beschuldigung gegen den Protestantismus, daß er, soviel an ihm, die alte Kirche vernichtet habe, und doch nicht im Stande sei nach seinen Grundsätzen eine neue wieder zu bauen und zu erhalten. Wogegen wir dem Katholizismus den Vorwurf machen, I,139

19 zusammenwirkenden] *zusammwirkenden*

daß, indem alles der Kirche beigelegt wird, Christo die ihm gebührende Ehre entzogen, und er in den Hintergrund gestellt, ja er selbst gewissermaßen der Kirche untergeordnet werde. Nehmen wir nun dazu, daß in dieser letzten Hinsicht dem symbolischen Protestantismus nichts kann zur Last gelegt werden, in jener ersten aber dem Katholizismus eben so wenig, und bedenken, daß in solchem Streit jeder Theil dasjenige am andern bezeichnen will, wodurch dieser sich am leichtesten könnte aus dem gemeinsamen Gebiet des Christenthums verirren: so geht hervor, daß der Katholizismus uns beschuldigt, wir wären in Gefahr das christliche zu zerstören durch Auflösung der Gemeinschaft, ohnerachtet wir die Beziehung auf Christum festhielten, und wir ihn, er sei in Gefahr, wie fest er auch die Gemeinschaft halte, das christliche zu zerstören durch Vernachlässigung der Beziehung auf Christum. Sezen wir nun voraus, daß, weil in beiden der Geist des Christenthums waltet, keiner von beiden Theilen jenes äußerste jemals erreichen werde: so geht daraus das oben gesagte hervor.

2. Wenn hier sollte gezeigt werden, wie diese Fassung des Gegensatzes sich an den am meisten streitigen Lehren vom Glauben und guten Werken, vom Ablass, vom Sakrament des Altars, vom Ansehn der Schrift u. a. m. bewährt: so müßte die ganze Glaubenslehre fast auf fragmentarische Weise vorweggenommen werden. In dieser Hinsicht also kann sich der Saz nur allmählig in der weiteren Ausführung bestätigen; zweierlei aber kann schon hier zu seinen Gunsten gesagt werden. Zuerst daß wirklich durch diese Formel beiden Theilen solche entgegengesetzte Charaktere beigelegt werden, die sich auf das wesentliche des Christenthums mittelbar zurückführen lassen. Denn da uns die christliche Frömmigkeit nur in der Kirche gegeben ist: so ist ihr auch eben so wesentlich, daß sie in der Gemeinschaft festhält, als daß sie an Christo festhält, und die Gemeinschaft ist eben so durch Christum bedingt als Christus selbst die Seligkeit der Seinigen durch die Gemeinschaft bedingt. Hiedurch ist also schon die Möglichkeit einer solchen entgegengesetzten Unterordnung gegeben, so wie, daß das christliche aufgehoben wird, sobald das eine von beiden Elementen ganz verloren geht. Zweitens daß, indem der Gegensatz hier, wo er zunächst in Bezug auf die theoretische Seite der Lehre gesucht wird, sich vorzüglich an den Begriff der Kirche heftet, nicht unwahrscheinlich ist, daß aus derselben Formel auch das, was in der Sitte und der sittlichen Schätzung beider Kirchen sowie in ihren Grundsätzen über die Verfassung das am meisten entgegengesetzte ist, sich werde entwickeln lassen; und dann enthält die Formel alles, was nur von ihr gefordert

28 in] K<sub>j</sub> (auch Stange 182) an vgl. CG<sup>2</sup> § 24, 4 I, 150

werden kann, nämlich eine dogmatische Beschreibung des Gegensatzes in seinem ganzen Umfang.

Zusatz. Vorläufig nun die Richtigkeit dieser Formel vorausgesetzt, geht hervor, daß eine protestantische Dogmatik in denen Punkten, auf welche die Formel die unmittelbarste Anwendung leidet, auch am meisten besorgt sein muß, den Gegensatz nicht zu übertreiben, um nicht in unchristliches zu verfallen. In denen Lehrstücken aber, wo sich der Gegensatz am meisten verbirgt, hat sie sich zu hüten, daß sie nicht Formeln aufstelle, welche unbemerkt etwas von dem entgegengesetzten Charakter angezogen oder noch nicht abgelegt haben, damit nicht eben hiedurch die weitere Entwicklung des eigenthümlich protestantischen erschwert und streitig gemacht werde.

## 29.

Jeder, zumal protestantischen, Dogmatik gebührt es eine eigenthümliche Ansicht zu enthalten, die nur in der einen mehr in der andern weniger und in einem Lehrstück stärker als in dem andern hervortritt.

Anm. Das zumal deutet darauf, daß im allgemeinen der Protestantismus der persönlichen Eigenthümlichkeit einen freieren Spielraum in der Glaubenslehre gewährt, als der Katholizismus thun kann; und dies geht auch aus der obigen Formel ganz von selbst hervor.

1. Angenommen auch, unser Lehrbegriff wäre vollständig entwickelt und auf das genaueste bestimmt: so müßten doch, wenn nicht jede neue Darlegung desselben bloße Wiederholung eines völlig festen Buchstabens sein soll, entweder andere Ausdrücke und Wendungen vorkommen, und diese würden immer eigenthümliche Abänderungen enthalten, da es keine vollkommenen Synonyme giebt, oder wenigstens müßte die Anordnung der Sätze und also auch ihre Beziehung auf einander etwas freies sein. Nun aber erhält jeder Ausdruck seinen vollständigen Sinn erst durch den Zusammenhang, in den er gestellt ist, und also würde jede eigenthümliche Anordnung schon an sich den Sinn eigenthümlich modificiren; und außerdem kommt noch bei jeder anderes hinzu, in der Absicht, die gewählte Anordnung vollkommen verständlich und einleuchtend zu machen.

2. Allein unser Lehrbegriff hat eine solche genaue Bestimmtheit nicht, da theils alle im höchsten Sinne amtlichen und allgemein aner-

8 sie sich] so H; OD: ste sich

kannten Darlegungen desselben nur einzelne Theile zum Gegenstand haben, theils auch in diesen Bekenntnißschriften nicht immer dasselbe auch in denselben Buchstaben gefaßt ist, so daß fast überall auch das allgemein anerkannte noch als ein unbestimmtes und mannigfaltiger Bestimmungen fähiges erscheint, unter denen jeder nach seiner Eigenthümlichkeit wählen kann. Geht man nun überdies, wie hier geschieht, von der Voraussetzung aus, daß das eigenthümlich protestantische noch nicht überall zum Bewußtsein gekommen, und also auch noch nicht in allen Lehrstücken ausgedrückt ist: so hat in diesem ganzen Gebiet die Eigenthümlichkeit eines Jeden noch freieren Spielraum, und wir müssen alles, worin sich nicht gradehin ein entgegengesetzter Geist ausspricht, nach dem Maaß für protestantisch erkennen, als auch die schon fester bestimmten Lehrstücke dem anerkannt protestantischen Charakter gemäß ausgedrückt sind. — Wer aber auch diese Voraussetzung abläugnet, und vielmehr davon ausgeht, daß aus den symbolisch feststehenden protestantischen Lehren bei richtigem Verfahren nur Eine Dogmatik, dem Inhalt nach hervorgehen kann, der will doch, daß jede folgende eine Correktion der früheren sei. Da aber das falsche sich auf vielerlei | Wegen als falsch nachweisen läßt: I,143 so wird auch diese polemische Richtung mannigfaltiges und eigenthümliches hervorbringen.

3. Je freier sich aber die Eigenthümlichkeit eines Jeden in der Darstellung der Glaubenslehre entwickeln kann, um desto nothwendiger ist es, daß Alle suchen müssen auch ein gemeinsames darzustellen; indem sonst die Einheit und Selbigkeit der Kirche gar nicht in der Lehre erscheinen könnte, und es keine Gewährleistung gäbe für die Zusammengehörigkeit derer, die sich Protestanten nennen. Denn seit die protestantische Kirche zusammengetreten und festgestellt worden, ist nicht mehr abzusehen, wie etwas gemeinsames anders als durch zusammentreffende Bemühungen Einzelner könnte hervorgebracht werden. Eine Darstellung der Glaubenslehre also, die aus lauter eigenthümlichen Ansichten bestände, wenn gleich aus solchen, in denen das christliche nirgends vermißt würde, die aber auf gar nichts mit Andern gemeinsames zurückginge, und also auch an nichts innerhalb des Christenthums geschichtlich gegebenes anknüpfte, und daher auch den Zusammenhang mit dem, was in der Epoche der Kirchenverbesserung geworden, nicht anspräche, eine solche könnte nur als eine Sammlung oder ein System von Privatmeinungen nicht aber als eine Dogmatik angesehen werden, sie müßte denn die Absicht haben, durch die neue Darstellung eine neue Gemeinschaft stiften zu wollen, wodurch sie dann, wenn es gelänge, uns ganz entfremdet würde.

4. Dies alles zusammengenommen ergibt sich, daß eigentlich in einer protestantischen Glaubenslehre überall gemeinsames und eigenthümliches verbunden sein, und sich auf einander beziehen muß. Am meisten | tritt I,144 hervor und herrscht das eigenthümliche in der Anordnung, für welche es

so gut als nichts giebt, was als nothwendig gemeinsam anerkannt wäre; aber auch die eigenthümlichste Anordnung kann doch nach nichts höherem streben, als die gemeinsame Lehre in das hellste Licht zu stellen. Das gemeinsame zeigt sich am meisten in dem, was den ursprünglichen Bestrebungen die Lehre zu reinigen am genauesten verwandt ist; aber wie genau auch hier jeder an die geschichtlichen Anfänge des Protestantismus anknüpfe, es giebt doch keinen höheren Zweck dieses gemeinsamen, als durch die bestimmteste Feststellung des protestantischen Charakters die eigenthümliche Entwicklung der Lehre ohne Störung der Gemeinschaft zu begünstigen. Je mehr sich beide Elemente durchdringen, um desto mehr objektiv ist die Darstellung; je mehr sie sich von einander lösen, um desto mehr erscheint das an das geschichtliche anknüpfende nur paläologisch und das eigenthümlich ausgeführte nur neoterisch.

## 30.

15 Das Bestreben ein gemeinsames festzustellen, muß sich in der Glaubenslehre aussprechen durch Berufung auf die Bekenntnißschriften, und wo diese nicht ausreichen, auf die heilige Schrift und auf den Zusammenhang mit andern Theilen der Lehre.

20 Anm. a. Daß auf den Namen Bekenntnißschriften in dem Sinne dieser Darstellung alle öffentlichen Glaubenserklärungen protestantischer Gemeinschaften Anspruch machen können, ohne Unterschied, ob sie sich an das schweizerische oder sächsische oder englische oder slavische anschließen, geht schon aus 26. Zusaz hervor. |

25 b. Unter heiliger Schrift verstehe ich zunächst immer nur die neutestamentischen Bücher und zwar in dem Umfang als die protestantische Kirche sie anerkennt; die alttestamentischen aber nur soweit sich nachweisen läßt, daß sich direct oder indirect im neuen Testament auf sie bezogen wird. (S. §. 22, 2.) I,145

1. Wenn hier den Bekenntnißschriften die erste Stelle angewiesen wird, wo es darauf ankommt das gemeinsame in der protestantischen Glaubenslehre nachzuweisen, so soll ihnen damit keineswegs ein Vorrang vor der Schrift beigelegt werden, welches auch ihnen selbst widersprechen würde, da sie sich überall auf die Schrift berufen. Aber offenbar sind doch diese Schriften das erste gemeinsam protestantische, und alle protestantischen Gemeinden sind durch Anschließung an sie entstanden und zur Kirche zusammengewachsen; wie sich denn auch schwerlich eine andere Art ausdenken läßt, wie dies unter den gegebenen Umständen hätte geschehen können. Da nun jede dogmatische Darstellung, welche sich als protestantisch bekunden will, an diese Geschichte anzuschließen strebt: so

gibt es keine natürlichere ja kaum eine andere Art, wie dies bewerkstelligt werden könnte. Denn die Berufung auf die Schrift an und für sich thut nur das christliche dar und nicht das protestantische. — Indem wir aber in dieser Hinsicht allen protestantischen Bekenntnisschriften gleiches Recht einräumen, ohne auf die noch innerhalb des Protestantismus bestehende Trennung Rücksicht zu nehmen: so entgehen wir auf der einen Seite dem Streit über ihre Zahl und die Verschiedenheit ihres Ansehens, ob z. B. die Concordienformel für die lutherische Kirche eben so symbolisch sei wie die Augsburgische Confession, und die Dordrechtschen Verhandlungen für die reformirte eben so wie die schweizerische Confession. Denn sieht man die protestantische | Kirche als Eine an: so ist keine einzige Bekenntnisschrift weder von der ganzen Kirche anerkannt noch von der ganzen Kirche ausgegangen, und bei dieser allgemeinen Unvollständigkeit des Ansehens wird der Unterschied zwischen dem größeren Ansehn einiger und dem geringeren anderer ganz bedeutungslos. Auf der andern Seite entgehen wir der Gefahr strenger an einen Buchstaben gebunden zu werden, als der fortschreitenden Entwicklung der Lehre zuträglich wäre. Denn die während eines geringen Zeitraumes an verschiedenen Orten entstandenen Bekenntnisse, welche doch alle den Protestantismus ganz, so weit er zum Bewußtsein gekommen war, darzustellen beabsichtigen, stimmen nicht so genau in Ton und Farbe überein, daß nicht zugegeben werden müßte, dieselbe Gesinnung sei in mancherlei Abänderungen ans Licht getreten. Ja indem, wenigstens von den Bekenntnisschriften der zweiten Formation, manche in einzelnen Punkten gegen einander gerichtet sind: so muß zugegeben werden, daß nur das dem Protestantismus wesentlich ist, worin sie alle zusammenstimmen, und daß eben in diesem Widerspruch einiger gegen andere das Recht abweichender Meinungen selbst ist symbolisch geworden. — Allein auch das, worin alle Bekenntnisschriften übereinstimmen, ist nicht alles für gleich wesentlich und feststehend zu halten, weil nicht alles gleich rein aus dem innersten Geist des Protestantismus hervorgegangen, und auch nicht alles mit gleicher Besonnenheit durchgearbeitet ist. Sondern indem in gewissem Sinn alle, einige aber mehr als andere, Gelegenheitsschriften sind: so ist manches nur in Beziehung auf Zeiten und Personen grade so und nicht anders gesagt, so daß das wesentlich kirchliche erst durch Hülfe der Auslegungskunst daraus kann er-mittelt werden. Außerdem war es ein Bedürfniß, welches nicht selten etwas übereilt befriedigt wurde, sich von früheren Kezereien loszusagen, und in allen noch nicht streitig gewordenen Punkten die Uebereinstimmung mit der Kirche ausdrücklich nachzuweisen. Daher theils das zu rasche Verdammen mancher in den früheren Jahrhunderten verdammten Meinung, theils das zu unbedingte Wiederaufnehmen früherer Symbole. Denn jenes Urtheil kann manches betroffen haben, was aus demselben Geist wie die Kirchenverbesserung selbst, der sich nur nicht

I,146

I,147

gleich überall wieder erkennen konnte, seinen Ursprung hatte. Und eben so konnte aus gewohnter Ehrfurcht manche ältere Lehrmeinung in Schutz genommen werden, von der man nur noch nicht merkte, daß sie mit dem wesentlichen des Protestantismus im Widerspruch stehe. — Eben so wenig nun als alle beiläufige Polemik und Repetition gleich symbolisch ist mit den eigenthümlichen Hauptsätzen, eben so wenig dürfen wir auch die Art, wie die Bekenntnisschriften ihre Sätze aus der heiligen Schrift erweisen, für symbolisch ansehen. Denn was sollte der Grundsatz, daß für uns nur die Schrift Richterin sei in Glaubenssachen, wol bedeuten, wenn die Bekenntnisschriften selbst Richter wären über die Auslegung der Schrift? Wie sehr es daher auch seine Richtigkeit hat, daß wer nicht selbst die Hauptsätze des Protestantismus in der Schrift gegründet findet, nicht füglich kann im eigenthümlichen Sinne ein Protestant sein, und daß in sofern die Unterscheidung von quia und quatenus ein etwas leichter Behelf ist: so ist es doch etwas anderes mit den in den Bekenntnisschriften selbst geführten Beweisen, welche in einzelnen Fällen sämmtlich falsch oder unbefriedigend erscheinen | können, während man die Sätze selbst für vollkommen schriftgemäß anerkennt. In Bezug also auf den Schriftgebrauch gilt kein Zurückweisen auf die Bekenntnisschriften, sondern nur eigene Prüfung.

I,148

2. Beläge durch Schriftstellen beweisen an sich nur, daß der aufgestellte Satz christlich sei; aber sie bekommen auch für diejenigen Sätze, in denen der eigenthümliche Charakter des Protestantismus weniger hervortritt, ein protestantisches Gepräge durch die Nothwendigkeit alles mittelbar oder unmittelbar auf solche Beläge zurückzuführen, und durch die freie Art der Schriftauslegung, für welche wir keine andere Regel kennen, als die Vorschriften der in die Sprachwissenschaft eingewurzelten Auslegungskunst. Was aber den protestantischen Inhalt der Sätze betrifft, so geht aus dem obigen hervor, daß, sofern das ursprüngliche Bestreben auf Reinigung der Lehre von Irrthümern und Mißbräuchen gerichtet ist, der Schriftgebrauch mehr polemisch sein müsse, und gegen die Aufstellungen der katholischen Kirche gerichtet; da aber, wo mehr der eigenthümliche Charakter des Protestantismus heraustritt, ist ein apologetischer Schriftgebrauch hinreichend, welcher nur nachweist, daß eine solche bestimmtere Gestaltung der Lehre mit dem in der Schrift niedergelegten Urchristenthum nicht im Widerspruch steht, ohne behaupten zu wollen, daß schriftmäßig dies die einzig mögliche nähere Bestimmung sei. Und in demselben Sinn muß auch, wie gemeinsames und eigenthümliches sich durchdringen sollen, an diesen Schriftgebrauch sich derjenige anschließen, durch welchen auch das, was in einer protestantischen Dogmatik eigen-

thümlich behandelt ist, kann gerechtfertigt werden; wiewol dieser allmählig sich in das negative verlieren kann, nämlich | in die herausfordernde Behauptung, daß die aufgestellte Ansicht nichts schriftwidriges enthalte. — Was aber die Natur des beweisenden Schriftgebrauches im allgemeinen anbelangt: so ist zu bedenken, daß, da die Schrift nirgend systematisch ist, und auch nur theilweise eine strengere didaktische Form hat, irgend ein Satz in einem Lehrgebäude immer unvollkommen und unzureichend sein würde, wenn er nur so ausgedrückt wäre, wie in irgend einer oder auch zusammengenommen in mehreren Stellen der Schrift. Dabei sind noch alle didaktischen Theile der h. Schrift mehr oder weniger Gelegenheitsreden und Schriften, und deshalb finden sich überall besondere Beziehungen, welche in die dogmatische Darstellung, die nichts gelegentliches an sich hat, nicht können aufgenommen werden. Daher ist das Anführen einzelner Schriftstellen in der Dogmatik etwas höchst mißliches, ja an und für sich unzureichendes; und das hartnäckige Bestehen auf solchen unmittelbaren und einzelnen Schriftbeweisen hat zwei verschiedene Methoden hervorgebracht, von denen die eine der Dogmatik nachtheilig geworden ist, die andere aber der Schriftauslegung. Es scheint daher, als ob überall die Beziehung einzelner Schriftstellen auf einzelne dogmatische Sätze nur mittelbar sein könne, nämlich daß bei jenen dieselbe fromme Erregung zum Grunde liege, welche diese ausdrücken, und daß beide Ausdrücke nur so differiren, wie der Zusammenhang, in dem sie vorkommen, es erfordert. Diesem zur Seite aber muß sich immer mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwickeln, welcher nicht auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene Stellen, sondern auf ganze Abschnitte Bezug nimmt, und in dem Gedankengang der h. Schriftsteller dieselben Combinationen nachweist, auf welchen die dogmatischen Resultate beruhen; ein Gebrauch, von welchem in einem Lehrgebäude nur die Andeutungen können gegeben werden, und wobei alles auf Uebereinstimmung in den hermeneutischen Grundsätzen und ihrer Anwendung beruht. Daher die Dogmatik von dieser Seite sich erst mit der Theorie der Schriftauslegung zugleich vollenden kann.

3. Der Gebrauch der Bekenntnisschriften und der Schriftstellen ergänzt sich also auch darin, daß wo der eine mehr apologetisch ist, da der andere polemisch auftritt; aber indem beide nur an gewissen Punkten am entschiedensten auftreten und sich von diesen aus allmählig ins unbestimmtere verlaufen: so kann es einzelne dogmatische Punkte geben, welche durch beide zusammen genommen doch keine hinlängliche Bewährung erhalten. Diese Bewährung nämlich besteht darin, einmal daß klar werde, das dem Satz zum Grunde liegende fromme Bewußtsein habe

seinen natürlichen Ort in dem Umfange des von der Kirche ausgesprochenen; dann aber auch, daß der gewählte Ausdruck so mit anderen zusammenstimme, daß er das System der Bezeichnung nicht verdirbt. Daher können solche Sätze, bei denen dieses nicht unmittelbar nachzuweisen ist, sich als kirchliche Lehrelemente nur bewähren durch Nachweisung ihres Zusammenhanges mit andern Lehrpunkten, die eine festere symbolische und biblische Haltung haben. Nur inwiefern jene untergeordneten Punkte angesehen werden können als gradezu diesem höheren angehörig, sei es nun als Bestandtheil oder Erläuterung oder auch nur als Parallelen, nur in sofern kann man sagen, daß Gebrauch der Symbole und der Schrift durch die ganze Dogmatik durchgehn müsse; und in diesem Sinne streitet ein folgerechter Gebrauch | beider nicht gegen das eigenthümliche neben dem gemeinsamen in der dogmatischen Darstellung. Vielmehr erhellt von selbst, wie auch in Bezug auf den Gebrauch dieser Beweismittel ein protestantisches Lehrgebäude ein von anderen sehr abweichendes Gepräge haben kann, ohne seinen kirchlichen Charakter zu verlieren. Denn das eine kann sich am meisten dem annähern, was man eine biblische Dogmatik nennt, wenn nämlich die Berufung auf die Bekenntnisschriften und auf die Analogie sehr zurückbleibt, und dagegen der Gebrauch der Schrift so weit als möglich getrieben wird, ohne jedoch das anerkannt gemeinsame des Protestantismus irgend einer abweichenden Schriftauslegung oder dem, was in der Schrift nur local und temporär ist aufzuopfern; denn sobald dieses geschähe, würde eine solche Dogmatik nicht mehr kirchlich protestantisch sein. Ein anderes Lehrgebäude kann sich sehr dem nähern, was man eine philosophische Dogmatik nennt, wenn nämlich die Folgerung und die Analogie, anknüpfend aber an die anerkannten Hauptpunkte, überwiegt und dagegen sowol der Schriftgebrauch als auch die Anwendung der Bekenntnisschriften im Einzelnen mehr zurücktritt; es bleibt aber kirchlich, wenn nur das, was auf diesem Wege entwickelt wird, nichts anderes sein will, als die Thatsachen des christlich frommen Gemüthes, und nur sofern ein solches Lehrgebäude ursprüngliche Spekulation aufstellt, hört es auf Dogmatik zu sein. Endlich kann sich auch ein Lehrgebäude der protestantischen Kirche der Form nach sehr einem der katholischen Kirche nähern, wenn es das symbolische am meisten heraushebt, und diesen Elementen nur dasjenige vorzüglich zugesellt, was eine ähnliche Sanction zu haben scheint. Auch dieses aber bleibt protestantisch, es müßte denn die Berufung auf | Autoritäten den Schriftgebrauch und die eigne Construction überflüssig machen wollen; dann freilich würde der protestantische Charakter verloren gehn.

Zusatz. Was nun den schwierigen Gegensatz des orthodoxen und heterodoxen betrifft, der, um genau bestimmt zu werden, auch eine genau bestimmte Norm der Lehre voraussetzt, als in dem obigen ist angenommen worden: so können wir ihn nur als einen unbestimmten gelten lassen, und werden sagen müssen, dasjenige sei am meisten orthodox, was am buchstäblichsten mit dem symbolischen zusammenstimmt, und was der seit langer Zeit vorherrschenden Weise des Schriftgebrauches am treuesten bleibt. Da aber das symbolische selbst ein Gegenstand historischer Kritik und Auslegung ist, und der dogmatische Schriftgebrauch auf einer fortschreitenden Kunst beruht: so kann, was zu einer Zeit orthodox war, zu einer andern völlig veraltet sein. Heterodox hingegen ist dasjenige, was wenigstens in einem scheinbaren Widerspruch mit dem symbolischen steht, und auch von der herrschenden Weise des Schriftgebrauchs offenkundig abweicht. Daraus folgt, daß auf der einen Seite aus demselben Grunde, wie das orthodoxe kann ein antiquirtes werden, auch das heterodoxe kann orthodox werden, und dies muß jeder zugeben, der eine fortschreitende Auslegungskunst und eine noch fortgehende Entwicklung des protestantischen Geistes zugiebt. Auf der andern Seite ist nicht zu läugnen, daß, wenn jener Widerspruch ein wahrer ist, das heterodoxe sich in das unchristliche und in das häretische verlieren kann; wie denn manche in neuerer Zeit aufgestellte Sätze von alten Kezereien, wenn man nur auf den Inhalt und Ausdruck sieht, nicht können unterschieden werden. Allein da die Zeit vorüber ist, | wo man den Ursprung 1,153 abweichender Meinungen in verborgenen jüdischen oder heidnischen Tendenzen suchen kann: so dürfen wir auch keine abweichende Meinung mehr unter jene Kezereien subsumiren; sondern wir dürfen bei Allen, die sich von der Gemeinschaft der Kirche nicht trennen wollen, auch nur Mißverständnisse voraussetzen, welche sich durch das wissenschaftliche Verkehr innerhalb der Kirche selbst auch wieder auflösen müssen. Und von eigentlichen Kezereien, von denen man die kirchliche Gemeinschaft säubern müßte, könnte nur in dem Falle wieder die Rede sein, wenn Genossen unvollkommener z. B. indischer Glaubensweisen in großen Massen zum Christenthum übergingen.

## 31.

35 Der Dogmatik ist wesentlich eine wissenschaftliche Gestaltung, welche sich zeigen muß in dem dialektischen Charakter der Sprache und in dem systematischen der Anordnung.

Anm. Dialektisch ist hier in dem reinen alterthümlichen Sinn genommen, in welchem es das kunstgerechte in der Rede bedeutet, sofern sie darauf abzielt, Erkenntniß auszudrücken und mitzutheilen.

1. Es braucht nach dem obigen wol nichts mehr darüber gesagt zu werden, daß in der Dogmatik nach der hier aufgestellten Ansicht keine philosophischen Beweise und kein Zurückgehn auf spekulative Grundsätze stattfinden können. Jeder Einzelne zwar, dessen spekulatives Bewußtsein erwacht ist, muß sich der Uebereinstimmung zwischen den Aussagen von diesem und den Erregungen seines frommen Gefühls auf das genaueste bewußt zu werden suchen, weil er sich nur in | der Harmonie dieser beiden 1,154 Funktionen, welche zusammen die höchste Stufe seines Daseins bilden, der höchsten Einheit seiner selbst bewußt werden kann. Allein weder die christliche Kirche überhaupt noch die protestantische besonders sind in diesem Sinn, sondern nur für das religiöse Gebiet, abgeschlossene Einzelwesen. Denn es giebt keine besondere protestantische und besondere katholische Philosophie; sondern die an demselben System theilnehmen, können zu verschiedenen Kirchen gehören, und innerhalb derselben Kirche laufen mehrere Systeme neben einander und durch einander. Schon um deswillen kann es daher der Dogmatik nicht obliegen hier die Zusammenstimmung nachzuweisen; vielmehr muß sie sich dafür hüten, um nicht klare dogmatische Sätze denen zu verdunkeln, die zu einer andern philosophischen Schule gehören. Allerdings ist nicht zu läugnen, (S. §. 2, 2.) daß das Christenthum auf die spekulativen Bestrebungen einen großen Einfluß gehabt hat, und daß man die neuere Gestaltung der Philosophie im allgemeinen als die christliche bezeichnen kann, so wie, daß diese nicht nur aus demselben wissenschaftlichen Geist hervorgegangen ist, der sich auch bei der Bildung der Glaubenslehre thätig zeigt, sondern auch daß lange Zeit hindurch beide die christliche Philosophie und die christliche Glaubenslehre in denselben Werken vermischt gewesen sind. Allein diese Vermischung, die nur in der Kindheit, durch welche jede neue Zeit hindurchgehn muß, ihren Grund hatte, und beiden in ihrer weiteren Entwicklung nothwendig zum Nachtheil gereichen mußte, wird immer mehr aufhören, und die Dogmatik sich immer mehr von allem materiellen Zusammenhang mit der Philosophie los machen. Was noch 35 davon übrig ist, | das sind Nachwirkungen der scholastischen Zeit, zu der wir nicht zurückkehren dürfen. 1,155

2. Dagegen ist der Dogmatik, wenn sie ihre eigentliche Bestimmung (§. 2.) erfüllen soll, daß nämlich durch sie die Verwirrungen theils verhütet, theils aufgelöst werden, welche auf dem Gesamtgebiet der 40 religiösen Mittheilung so leicht entstehn, eine möglichst strenge wissen-

schaftliche Gestaltung unerläßlich, weil nur an dem völlig bestimmten und organisirten das unbestimmtere und unvollkommener gebildete kann gemessen und geschätzt und danach rectificirt werden; welche Wissenschaftlichkeit weder den katechetischen noch den homiletischen Mittheilungen zuträglich sein würde, indem sie einen dialektischen Reiz nothwendig hervorbringt, der auf jenen Gebieten nicht darf befriedigt werden. Diese Wissenschaftlichkeit aber kann nur in den angegebenen beiden Stücken sich zeigen, indem weder das eine ohne das andere hinreicht, noch auch zu beiden ein drittes gedacht werden kann. Fähig aber ist die Dogmatik einer systematischen Anordnung, sofern sie ein in sich abgeschlossenes Ganze bildet, und eines streng dialektischen Ausdrucks, sofern sowohl das Gebiet, in welchem die zu beschreibenden Thatsachen vorgehn, als auch diejenigen Verhältnisse, worauf die Beschreibungen sich beziehen, wissenschaftlich bearbeitet sind. Und jedes von beiden dient dem andern zur Ergänzung. Denn je richtiger das Einzelne ausgedrückt ist, um desto leichter muß es sein, durch die Verwandtschaft der aufgestellten Begriffe die beste Anordnung zu finden, und je richtiger die Anordnung angelegt ist, um desto weniger wird sich etwas unangemessenes im Ausdruck einschleichen können.

3. Die Natur der Sache leidet nicht, daß die | systematische Anordnung hier vorzüglich gesucht werde in der Ableitung alles einzelnen aus irgend einem höchsten Grundsatz<sup>1</sup>. Denn wir haben einen solchen nicht, von dem wir ausgehn können; sondern der feste Punkt ist eine innere Thatsache, welche postulirt wird und zugegeben werden muß, und was wir daraus zu entwickeln haben, das sind nicht Folgerungen, sondern es sind nur die verschiedenen Arten, wie diese selbe Thatsache in verschiedenen Verhältnissen sich modificirt und erscheint. Die Aufgabe der Anordnung ist also nur die, jene modificirenden Verhältnisse so zu construiren, daß dadurch die verschiedenen Modifikationen als ein vollständiges Ganze erscheinen, und also die unendliche Mannigfaltigkeit des einzelnen in einer bestimmten Vielheit zusammengeschaute werde.

4. Die Ausdrücke, welche in der Glaubenslehre vorkommen, bilden zwar, sofern sie auf das fromme Gefühl zurückgehn, ein eignes Sprachgebiet nämlich das didaktisch religiöse, allein vermöge dessen, wodurch sich dieses Gefühl vermannigfaltigt und worauf es bezogen wird, hängt

<sup>1</sup> Ammon Summa §. 25. 26.

25 sondern] svndern

36 S. 49–52; s. Anhang

das dogmatische Sprachgebiet nothwendig zusammen mit dem psychologischen, ethischen und metaphysischen. Daher kann die Trennung der Dogmatik von der Philosophie nie so weit gehen, daß sie auch der philosophischen Sprache entsagen müßte. Allein bei der großen Mannigfaltigkeit der Ansichten und also auch der Terminologie in allen diesen philosophischen Gebieten ist die zweckmäßige Handhabung der Sprache für die dogmatische Darstellung eine der schwierigsten Aufgaben. Daher auch die beständigen Klagen über den Gebrauch philosophischer | Ausdrücke, und die häufigen Umwälzungen in der dogmatischen Terminologie. Was zuerst jene Klagen betrifft, so rühren sie vornehmlich von denen her, welche besorgen, die Philosophie möchte sich auf diesem Wege zur Herrin und Richterin in theologischen Sachen aufwerfen, und welche um diesen Preis lieber den Vortheil eines wissenschaftlichen Ausdrucks entbehren möchten. Diese Besorgnisse aber sind ungegründet, da ja nur das Interesse der christlichen Frömmigkeit es ist, wodurch überhaupt dogmatische Darstellung hervorgerufen wird, welche daher niemals gegen dieses Interesse kann gewendet werden. Ein anderes ist es mit der Besorgniß, daß irgend ein einzelnes System einen ausschließenden Einfluß auf die Dogmatik zu ihrem Nachtheil gewinnen möchte. Diese Besorgniß ist freilich nicht ungegründet; denn ein solcher ausschließender Einfluß pflegt immer mit irgend einer Einseitigkeit zusammenzuhängen. Allein theils verbreitet sich diese nicht leicht bis in die unmittelbare religiöse Gemeinschaft, um derentwillen doch die Dogmatik da ist, theils auch pflegt eine solche ausschließende Herrschaft nicht lange zu dauern. Was aber die Umwälzungen in dem betrifft, was von der Philosophie in die Dogmatik übergeht, so sind sie unvermeidlich, wenn ein philosophisches System antiquirt ist, d. h. wenn nach dem Typus desselben nicht mehr gedacht wird, sondern ein anderes System von Begriffen herrschend geworden ist. Sie ereignen sich aber gewöhnlich früher durch den wohlmeinenden Eifer der von einem neuen System der Philosophie ergriffenen Theologen, indem diese hoffen, ihr System werde mehr als irgend ein früheres dazu geeignet sein allen Spaltungen und Mißverständnissen auf dem Gebiet der Dogmatik ein Ende | zu machen. Jede solche Hofnung hat sich freilich immer ungegründet gezeigt; allein man wird von derselben geheilt werden, wenn wir allmählig zu einer solchen Gestaltung der Glaubenslehre gelangen, bei welcher sich der Grund der Spaltungen und der Umfang derselben im Ganzen übersehen läßt. Das aber scheint nicht nur aus der bisherigen Erfahrung, sondern auch aus der Natur der Sache hervorzugehen, daß eben so wenig als von dem Einfluß irgend eines philosophischen Systems sehr bedeutende Erfolge für gründliche Verbesserungen der Dogmatik zu hoffen sind, eben so wenig auch von irgend einem System, welches Theologen sich aneignen können, wesentliche Gefahren zu besorgen sind. Denn ein Theologe kann nur ein solches annehmen,

welches die Ideen Gott und Welt irgendwie auseinanderhält, und welches einen Gegensatz zwischen gut und böse bestehen läßt. Mit jedem solchen aber verträgt sich das Christenthum, sowol seiner Form nach als Offenbarung – denn die Welt selbst ist dann schon als primitive Offenbarung und als Inbegriff aller Offenbarung gesetzt – als auch nach seiner Besonderheit, sofern es alle frommen Erregungen als Thatsachen der Erlösung aufstellt; denn wo ein Gegensatz zwischen gut und böse gesetzt ist, da ist auch die Möglichkeit die Idee der Erlösung geltend zu machen. Mancher eigenthümlichen Ansicht dagegen kann freilich das eine System mehr zusagen, und andern das andere, und so wird durch den Wechsel oder das Nebeneinanderbestehen der Systeme und durch den getheilten oder wechselnden Einfluß derselben auf die dogmatische Sprache und Darstellung nur das gehörige Gleichgewicht in deren gesammter Entwicklung erhalten.

15 Zusaz. Diejenigen Behandlungsweisen der kirch-lichen Lehre, 1,159  
welche unter dem Namen praktische Dogmatik oder populäre Dogmatik seit einiger Zeit aufgekommen sind, scheinen freilich die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Gestaltung nicht anzuerkennen. Allein man darf sie auch wol nicht als reine Dogmatik ansehen; sondern sie sind schon  
20 theils Bearbeitungen der Dogmatik für die Homiletik, theils Mitteldinge zwischen einem Lehrgebäude und einem Katechismus. Den letzteren lag wol größtentheils die Absicht zum Grunde, andere Formeln an die Stelle von solchen zu sezen, welche anfangen veraltet zu erscheinen, allein indem man sich damit von dem wissenschaftlichen Gebiet entfernte, hat man  
25 mehr Verwirrung als Verbesserung bewirkt. Die ersteren würden überflüssig sein, wenn in der praktischen Theologie die nöthigen allgemeinen Vorschriften über Stoff und Form der religiösen Mittheilung beigebracht würden.

## 32.

30 Bei der jezt bestehenden Trennung der christlichen Sittenlehre von der christlichen Glaubenslehre, bedürfen wir nur einer Anordnung zunächst für die christliche Glaubenslehre im engeren Sinn.

1. Es ist schon oben (§. 1.) bemerkt, daß die christliche Sittenlehre unter unserer Erklärung der dogmatischen Theologie schon mit begriffen  
35 sei. Es ist auch offenbar, daß die Sätze der christlichen Sittenlehre ganz

15–17 Vgl. z. B. Palmer: Entwurf einer praktischen Dogmatik. Griesbach: Anleitung zum Studium der populären Dogmatik; weitere Titel bei Bretschneider: Entwicklung 152–154

dieselbe Natur haben, wie die der christlichen Glaubenslehre, indem die Handlungsweisen, welche sie, und zwar auch unter der Form von Lehrsätzen, beschreiben, eben so Aussagen über die frommen Erregungen enthalten, wie die Glaubenslehren, und auch | eben so wie sie den 1,160  
5 Charakter der christlichen Frömmigkeit an sich tragen müssen. Sie sind daher auch von den Sätzen der philosophischen Sittenlehre geschieden, wie die dogmatischen Sätze von den analogen der theoretischen Philosophie<sup>1</sup>; denn die philosophische Sittenlehre legt nicht das fromm erregte Gemüth zum Grunde bei ihren Darstellungen, sondern sie sucht die Frömmigkeit  
10 selbst erst abzuleiten, und im Zusammenhang mit allem übrigen menschlichen verständlich zu machen. Bei dieser großen Verwandtschaft der christlichen Sittenlehre mit der Glaubenslehre, ist es natürlich, daß beide lange Zeit mit einander vereint waren, und zwar bei dem vorherrschenden theoretischen Interesse, so, daß die christliche Sittenlehre nur in Zusätzen  
15 zur Glaubenslehre behandelt wurde. Denn da die überwiegend thätigen und die überwiegend leidentlichen Zustände nicht nur mit einander wechseln, sondern auch kein leidentlicher gedacht werden kann ohne Reaction, so lassen sich auch alle thätigen Zustände auf solche Reactionen zurückführen. Wenn also die durch gewisse Modifikationen des sinnlichen  
20 Selbstbewußtseins bestimmten Erscheinungen des höheren beschrieben werden: so können als Zusaz dazu auch die Formen des Handelns beschrieben werden, welche sich auf jene Erregungen zurückführen lassen. So die Pflichten gegen Gott auf das lebendige Bewußtsein der göttlichen Eigenschaften, und die Pflichten gegen den Nächsten auf das  
25 vom gemeinsamen Verhältniß aller zum Erlöser; und eben so können die christlichen Tugenden ihren Plaz finden in der Lehre von der Heiligung. Nur muß man anerkennen, wengleich es niemals geschehen ist, 1,161  
daß der Natur der Sache nach eben so gut auch die Glaubenslehre vorge-  
tragen werden könnte in Zusätzen zur christlichen Sittenlehre. Denn wenn  
30 die in der christlichen Kirche herrschenden und anerkannten Handlungsweisen in ihrer Gesammtheit als Aeußerungen der christlichen Frömmigkeit beschrieben werden: so muß von einzelnen Handlungsweisen auch zurückgewiesen werden können auf gewisse Arten erregt zu sein, als welche dabei zum Grunde gelegen oder daraus hervorgegangen. Aber  
35 eben deshalb weil dies nie geschehen ist, sondern bei der Vereinigung immer einseitig die Glaubenslehre vorgeherrscht hat<sup>2</sup>, ist es zweckmäßig gewesen, die christliche Sittenlehre abzusondern, weil sonst die

<sup>1</sup> S. Kurze Darstellung. S. 63. §. 34.

<sup>2</sup> S. Kurze Darst. S. 63. §. 33.

christlichen Handlungsweisen niemals wären in ihrer Ursprünglichkeit und ihrem innern Zusammenhang angeschaut worden.

2. Sofern nun beide Disciplinen neben einander bestehen, müssen sie auch, unbeschadet des gemeinschaftlichen in ihnen, vielmehr gerade von diesem aus, in ihrer Trennung verstanden werden. Das gemeinschaftliche aber ist, daß in beiden soll das höhere Selbstbewußtsein in der eigenthümlichen Form des Christenthums nach seinen verschiedenen Aeußerungen beschrieben werden. Sie theilen sich aber in dieses Gebiet folgendergestalt. Jede Erregung des Selbstbewußtseins ist auf der einen Seite wesentlich eine Modifikation des Lebens als Sein betrachtet, d. h. ein Zustand, und so als Zustände beschreibt die Glaubenslehre die verschiedenen Modifikationen des Abhängigkeitsgefühls. Auf der andern Seite aber geht auch | jede Erregung des Selbstbewußtseins in Thätigkeit aus. Denn jeder erregte Moment, der nicht in irgend ein Thun ausgeht, ist entweder von andern erdrückt worden, ehe er dieses hervorbringen konnte, wovon aber in der Sittenlehre abgesehen wird, oder er ist an und für sich zu schwach gewesen ein Thun hervorzubringen, die Beschreibung im Lehrgebäude aber hat nur die Erregung in ihrer Vollständigkeit zum Gegenstande; und so, nicht als gleichsam ruhende Zustände, sondern als werdende Thätigkeiten, beschreibt die christliche Sittenlehre die verschiedenen Modifikationen des Abhängigkeitsgefühls. In der Wirklichkeit des Lebens gehören die Gesammtheiten beider wesentlich zusammen. Kein Mensch kann gedacht werden überall und nur auf die Art in seinem Selbstbewußtsein erregt, wovon die christlichen Glaubenslehren die Ausdrücke sind, der nicht auch überall und nur so handeln mußte, wie die christlichen Sittenlehren es ausdrücken, und umgekehrt. I,162

3. Es scheint sonach, als wäre das zuträglichste und vollkommenste, wenn eines theils allerdings das höhere Selbstbewußtsein von beiden Punkten aus besonders dargestellt würde, damit eben sowol die daraus hervorgehenden Handlungsweisen in ihrer Gesammtheit als ein Ganzes angeschaut werden könnten, wie in der Glaubenslehre die daraus hervorgehenden Betrachtungsweisen angeschaut werden, wenn aber zugleich auch in der Glaubenslehre angegeben würde, wie die Handlungsweisen mit jenen Betrachtungsweisen zusammenhangen und auch aus ihnen abgeleitet werden können; und eben so auf der andern Seite in der christlichen Sittenlehre an einzelnen Punkten, mit Verweisung auf die ausgeführte Darstellung, die Betrachtungsweisen angegeben würden, welche mit den Handlungsweisen zusammenhangen. Auf diese Art wird der Vortheil der alten Methode mit dem der neuen verbunden, der Nachtheil aber von beiden, nämlich sowol der Schein, als sei die theoretische Seite der I,163

Glaubenslehre etwas ursprünglicheres als die praktische, als auch der, als ob beide gar nicht wesentlich zusammenhangen, wird vermieden, und zugleich beide Disciplinen, indem sie verbunden werden, noch strenger von den analogen philosophischen Wissenschaften geschieden.

5 Zusaz. Dem gemäß ist nun bei Errichtung des Gerüsts für die Glaubenslehre darauf zu sehen, daß ursprünglich die eigenthümliche Form, die Modificationen des höheren Selbstbewußtseins als reine Zustände zu betrachten, festgehalten, und nichts, was der von dem frommen Gefühl ausgehenden Thätigkeit angehört, mit in den eigentlichen Umfang der Darstellung aufgenommen werde; aber indem ein für allemal vorausgesetzt wird, daß das Dargestellte zugleich in Thätigkeit ausgehe, so muß Raum gelassen sein an einzelnen Punkten in jenes Gebiet hinüberzuschauen, und zu zeigen, wo und wie die Oerter der Sittenlehre in denen der Glaubenslehre wurzeln. Dies ist aber nicht so zu verstehen, als ob einzelnes einzelner entsprechen müßte, welches vielmehr unmöglich ist, da jede Disciplin eine andere Ansicht zum Grunde legt, also auch andere Eintheilungen und durch diese andere Einheiten gewinnt; sondern nur, weil die Gesammtheiten einander entsprechen und wesentlich zusammengehören, muß es auch einzelne, vorzüglich repräsentative Punkte geben, von welchen aus diese Zusammengehörigkeit am besten zu übersehen ist. |

## 33.

I,164

Da die christliche Frömmigkeit beruht auf dem gefühlten Gegensatz zwischen der eignen Unfähigkeit und der durch die Erlösung mitgetheilten Fähigkeit das fromme Bewußtsein zu verwirklichen, dieser Gegensatz aber nur ein relativer ist: so werden wir den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen, wenn wir das fromme Gefühl betrachten sowol in den Aeußerungen, worin der Gegensatz am stärksten, als in denen, worin er am schwächsten ist; und wir theilen daher die gesammte christliche Lehre in die Betrachtung des frommen Gefühls abgesehen von dem Gegensatz, und in die Betrachtung desselben unter dem Gegensatz.

1. Der Unterschied, auf den hier Bezug genommen wird, ist allerdings nur ein fließender, indem es kein christlich frommes Gefühl geben kann, in welchem der Gegensatz ganz verschwände, und auch wiederum keines, worin das Hervortreten desselben specifisch verschieden wäre von andern Momenten; die hier angegebene Eintheilung hingegen will einen

festen Gegensatz aufstellen, der also nicht nur nicht scheint aus jenem Unterschied abgeleitet werden zu können, sondern das eine Glied der Eintheilung scheint auch ganz außerhalb des christlichen zu fallen. Die Sache ist aber diese. Eben weil der Unterschied nur ein fließender ist, muß das christlich fromme Gefühl etwas in allen Abstufungen des Gegensatzes sich selbst gleiches und in sich selbst Eines enthalten, welches zwar freilich nirgend abgesondert und für sich gegeben ist, aber doch überall um desto mehr hervortritt, je weniger der Gegensatz hervortritt; eben so muß es ein Bewußtsein des Gegensatzes enthalten, welches auch nirgend abgesondert und für sich gegeben ist, aber doch um so stärker hervortritt, je mehr das sich selbst gleiche zurücktritt. Die angegebene Eintheilung nun faßt diese entgegengesetzten Elemente in zweifacher Unterordnung auf, indem erst das eine auf das andere bezogen wird, und dann umgekehrt dieses auf jenes. Indem nun das Sichselbstgleiche des frommen Gefühls auf den Gegensatz bezogen wird, und dieser also immer mitgesetzt und betrachtet: so muß auch, was in diesem Grade der Eintheilung vorkommt, den christlichen Charakter behalten. Eben so indem das Bewußtsein des Gegensatzes auf das Sichselbstgleiche und in sich Eine bezogen wird, und also dieses immer mitgesetzt und betrachtet: so kann auch dieses Glied der Eintheilung nicht auf der andern Seite die Grenzen des christlichen überschreiten. Zugleich aber ist klar, daß was in keines der beiden Glieder sich hineinfügen wollte, außer der Grenzen des christlichen fallen müßte; und daß also in dieser Eintheilung der ganze Umfang muß erschöpft werden können, wenn nur jedes Glied derselben richtig behandelt wird.

2. Da bereits zugegeben ist, daß nicht in allen Theilen der christlichen Lehre das eigenthümliche derselben gleich stark hervortreten kann: so leuchtet ein, daß das erste Glied unserer Eintheilung diejenigen Lehren enthalten muß, in welchen das eigenthümlich christliche am wenigsten sichtbar ist, deren Ausdruck also auch bei uns am leichtesten mit dem anderer Glaubensweisen zusammentreffen kann. Jedoch werden sie sich durch die schon in der Anordnung liegende Beziehung auf den christlichen Gegensatz immer unterscheiden, so daß sie keinesweges auch Bestandtheile einer sogenannten allgemeinen oder natürlichen Theologie sein könnten. Man kann daher auch sagen, was in dem ersten Gliede der Eintheilung enthalten ist, beschreibe mehr das allem im Gebiet des frommen Gefühls veränderlichen zum Grunde liegende, aber nur so wie es in der eigenthümlichen Form des Christenthumes geworden ist und wird, das in dem andern Gliede enthaltene aber beschreibe die eigenthümliche Form des Christenthums selbst, wie sie sich in jenem entwickelt. Da nun der eigenthümliche Typus des Christenthums auf dem angegebenen

Gegensatz beruht: so kann man sagen, das eine Glied der Eintheilung beschreibe das höhere Selbstbewußtsein, sofern sich in demselben der Gegensatz von Lust und Unlust erst entwickeln soll; das andere Glied aber beschreibe den auf das fromme Gefühl sich beziehenden Gegensatz, aber so wie er wieder verschwinden und aus demselben das sich selbst gleiche und in sich Eine des frommen Selbstbewußtseins sich entwickeln soll, welche Entwicklung d. h. die Seligkeit ja der eigentliche Zweck der Erlösung ist.

3. Hieraus geht von selbst die natürliche Ordnung hervor, in welcher beide Glieder auf einander folgen müssen, so nämlich wie oben angegeben, daß die Beschreibung des Abhängigkeitsgefühles selbst, wie es in allen Abstufungen des Gegensatzes dasselbe ist, vorangehe, und dann die Beschreibung des durch die Erlösung verschwindenden Gegensatzes, der in demselben sich entwickelt hat, folge. In dem ersten Theil wird auf bestimmende menschliche Zustände nicht Rücksicht genommen, und er ist daher mehr contemplativ, in dem zweiten treten diese vorzüglich hervor, wie denn auch alle Sätze, welche sich auf das Geschichtliche des Christenthums beziehen, nur in diesem ihren Platz haben, und er ist daher mehr historisch. Beide Ausdrücke historisch und contemplativ freilich in einem weiteren Sinne genommen.

Zusatz a. Dadurch, daß wir auch den allgemeineren Inhalt dieses ersten Theiles auf das christliche Gefühl beziehen, unterscheidet sich unsere Eintheilung von der in mehreren Lehrgebäuden befolgten, welche eine sogenannte natürliche Theologie voranschickt und eine geoffenbarte darauf folgen läßt.

b. Es leuchtet ein, daß nach dieser Ansicht und Eintheilung alles, was die Person Christi betrifft, nur in sofern Lehre im eigentlichsten Sinne sein kann, als der unmittelbare Eindruck, den sein Dasein macht, nämlich von einer eigenthümlichen absoluten Würde, dadurch ausgesprochen wird, was aber jenseit seiner unmittelbaren Wirksamkeit liegend faktisch von ihm ausgesagt wird, das kann nur im uneigentlichen Sinn Lehre heißen, wie seine übernatürliche Empfängniß, seine Auferstehung und Himmelfahrt.

c. Eben so einleuchtend ist wol, daß in unserm Selbstbewußtsein, weder als persönliches Gefühl noch als Gemeingefühl angesehen, weder eine Frömmigkeit gegeben ist, in der gar keine Beziehung wäre auf einen Gegensatz von Lust und Unlust, der sich darin entwickeln müßte, noch

auch eine solche, in welcher jede Beziehung auf diesen Gegensatz als einen, der früher bestanden hat, schon verschwunden wäre. Dieses aber sind die beiden Endpunkte menschlicher Zustände in dieser Hinsicht; und es ist kaum zu vermeiden, daß sie in die Darstellung mit aufgenommen werden. Wenn dieses aber, der Analogie mit dem dazwischen liegenden zu Liebe, in geschichtlicher Form geschieht, als Zu-|stände, welche einmal I,168 gewesen sind und einmal sein werden: so kann auch dieses nicht Lehre im eigentlichen Sinne sein. Sondern nur von Christo kann gesagt werden als eigentliche Lehre, daß in ihm das Bewußtsein Gottes eins gewesen sei mit seinem Selbstbewußtsein ohne allen Gegensatz. Daher die Darstellungen von einer ursprünglichen Vollkommenheit der Menschen als einem zeitlichen Gesamtzustand, und eben so von einer letzten Vollkommenheit jenseit des Gerichts der Form nach nicht denselben dogmatischen Werth haben, wie die übrigen Lehren, weil sie nicht eben so ein unmittelbares Selbstbewußtsein beschreiben.

d. Es kann gewissermaßen gerechtfertigt werden, die in c. angeführten nicht eigentlich doktrinenen Dogmen, wie Mehrere gethan haben, mythische zu nennen, da das, was sie in geschichtlicher Form beschreiben, ganz außer dem Umfang aller Geschichte liegt, und die geschichtliche Form derselben leicht daraus erklärt werden kann, daß da der Verstand sich über diese Elemente des Selbstbewußtseins für sich nur negativ aussprechen kann, dieses durch ein positives Gebild der Fantasie ergänzt werde, welche das unzeitliche und unräumliche nur zeitlich und räumlich darstellen kann. Dagegen scheint es weniger schicklich zu sein, auch die in b. angeführten auch nicht eigentlich geschichtlichen Lehren, die sich aber doch auf einen in die geschichtliche Zeit fallenden Punkt beziehen, ebenfalls als Mythen zu behandeln. Denn Mythen sind nur vorgeschichtlich oder nachgeschichtlich; oder wenn sie sich an einen geschichtlichen Punkt anknüpfen, so zerstören sie dessen geschichtliche Bedeutung gänzlich. Daher diese Behandlungsweise schon als doketisch verworfen werden muß. Sondern diese Thatfachen, welche als Dog-|men aufgestellt werden, sind entweder als dem Wundergebiet angehörig I,169 zu betrachten, welches immer im geschichtlichen Zusammenhang etwas nicht geschichtlich zu analysirendes enthält, oder man müßte sie als reine Dichtungen ansehen, welche nur hernach mißverstanden worden. In wie fern aber die eine oder die andere Ansicht stattfinden darf, ohne daß sich etwas unchristliches in das Lehrgebäude einschleiche, das wird erst an Ort und Stelle untersucht werden können.

16–27 Auseinandersetzung mit de Wette: Ueber Religion. Vgl. S. 211. 213. 223–227. 157f. 161f; s. Anhang

## 34.

Alle dogmatischen Sätze können außerdem, daß sie Beschreibungen menschlicher Zustände sind, noch in einer zwiefachen Gestalt vorgetragen werden, als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt; und diese drei Formen haben in der Dogmatik immer neben einander bestanden.

Anm. Der an sich schwierige Begriff von göttlichen Eigenschaften wird hier nur aus dem gewöhnlichen Sprachgebrauch als bekannt vorausgesetzt, und kann erst in der Darstellung selbst, soweit es thunlich ist, erörtert werden.

1. Da das fromme Gefühl überhaupt nur zur Erscheinung kommt, d. h. wirkliches zeiterfüllendes Selbstbewußtsein wird, indem es sich mit einem bestimmten Moment des sinnlichen Selbstbewußtseins einigt: so ist auch jede Beschreibung desselben die eines bestimmten innern Gemüths- zustandes, und dies ist die ursprüngliche Form. Da aber jede Bestimmtheit des sinnlichen Selbstbewußtseins auf ein bestimmendes außer dem Bewußtsein zurückweist, welches Aeußere wegen des allgemeinen Zusammenhanges nur als ein Theil des Gesamtseins auftritt: so kann der Zustand selbst | auch erkannt werden, wenn dasjenige in dem I,170 Gesamtsein oder der Welt beschrieben wird, worauf jener Zustand beruht; und dies ist die zweite Form. Endlich da das absolute Abhängigkeitsgefühl, von dem doch alle frommen Zustände nur Modifikationen sind, sich nicht auf das Subjekt des Selbstbewußtseins isolirt bezieht, sondern auch auf sein Zusammensein mit allem übrigen endlichen, und also auch dieses Zusammensein in seinen verschiedenen Modifikationen von dem höchsten Wesen abhängig ist, so kann ein jeder frommer Gemüthszustand auch erkannt werden, indem dasjenige in Gott beschrieben wird, wodurch jedes bestimmte Zusammensein geordnet ist; und das ist die dritte Form.

2. Daß jede christliche Glaubenslehre immer Sätze von allen diesen drei Formen enthalten hat, bedarf keines Beweises. Was aber für uns die Hauptsache ist, das ist dieses, daß Sätze von den beiden letzten Formen nichts enthalten, was nicht auch schon in Sätzen von der ersten Form enthalten wäre, und daß aus jedem Satz von der ersten Form sich Sätze von der zweiten und dritten entwickeln lassen, ja daß andere Sätze von diesen beiden Formen in die christliche Glaubenslehre nicht hinein gehören,

wenn sich nicht dazu ein sie in sich schließender Satz von der ersten Form aufzeigen läßt. Dies aber erhellt daraus, weil nur mittelst jener ersten Form, die also die dogmatische Grundform ist, Sätze von den andern, d. h. welche göttliche Eigenschaften oder auch Beschaffenheiten der Welt aussagen, als der Ausdruck frommer Gemüthsregungen gedacht werden können.

3. Wenn daher nicht geläugnet werden kann, daß streng genommen die erste Form hinreichte, um | die Analyse der christlichen Frömmigkeit zu vollenden, und daß es am besten wäre, diese Form ausschließend auszubilden, da die andern doch nur mittelst ihrer in der wahren dogmatischen Bedeutung aufgefaßt werden können: so kann man doch die andern Formen aus einem christlichen Lehrgebäude nicht ausschließen, ohne daß es seine geschichtliche Haltung und also seinen kirchlichen Charakter verlöre. Denn sowol das Hymnische und Rhetorische in den unmittelbaren religiösen Ergießungen begünstigte die Bildung von Begriffen göttlicher Eigenschaften, als auch der stark hervortretende Gegensatz zwischen Welt und Kirche die Begriffe von Beschaffenheiten der Welt; wogegen die vorherrschende Bearbeitung der Dogmatik in Verbindung mit der Metaphysik die Ausbildung der eigentlichen Grundform, nämlich die Beschreibung der christlichen Gemüthszustände, mehr zurückhielt. Daher müssen nun überall beide Formen in solcher Verbindung mit der Grundform vorgetragen werden, daß der Zusammenhang aller dreier unter einander überall deutlich werde.

## 35.

25 Indem wir also den ganzen Umfang der christlichen Frömmigkeit nach der oben (§. 33.) angegebenen Eintheilung verzeichnen, werden wir in jedem Theil alle drei Formen der Reflexion mit einander verbinden.

30 1. Es ist natürlich, daß wir überall diejenige Form zu Grunde legen, die für sich die vollständigste ist, und sich am unmittelbarsten an den ursprünglichen Gegenstand der Betrachtung, nämlich die frommen Gemüthszustände selbst, wendet, und aus welcher sich die | andern beiden gleichmäßig ableiten lassen. Die allgemeinen Beschreibungen schließen sich näher bestimmend der zum Grunde liegenden allgemeinsten von dem Wesen der Frömmigkeit an, indem sich eine aus der andern und mit der andern zugleich entwickelt; und nachdem durch eine solche jedesmal ein bestimmter Theil des darzustellenden abgesteckt ist, werden damit die kirchlichen Lehren, welche sich auf dieses Gebiet beziehen, in Verbindung

gebracht, zunächst diejenigen, welche der Exposition des Gemüthszustandes selbst am nächsten kommen, dann diejenigen, welche dasselbige unter der Gestalt von göttlichen Eigenschaften oder von Beschaffenheiten der Welt aussagen.

5 2. In denjenigen Lehrgebäuden, welche sich in Theologie und Anthropologie theilen, wird die ganze Lehre von Gott der ganzen Lehre von menschlichen Zuständen vorangeschickt, also auch alle diejenigen göttlichen Eigenschaften und Rathschlüsse, welche sich auf menschliche Zustände beziehen, und daher doch für sich und ohne Kenntniß dieser Zustände nicht verstanden werden können. Wogegen nach dem hier verzeichneten Entwurf allerdings auch die Lehre von Gott nicht eher als mit dem Schluß des ganzen Gebäudes fertig wird, und die einzelnen Punkte derselben in verschiedenen Theilen des Ganzen gleichsam verstreut vorkommen, welches ungewohnt und also unbequem erscheinen kann, allein es gewährt den Vortheil, daß jedesmal, was von Gott und dem Menschen vorgetragen wird, in der genauesten Beziehung eines auf das andere steht, und aus dem vorhergegangenen vollkommen verständlich sein muß. |