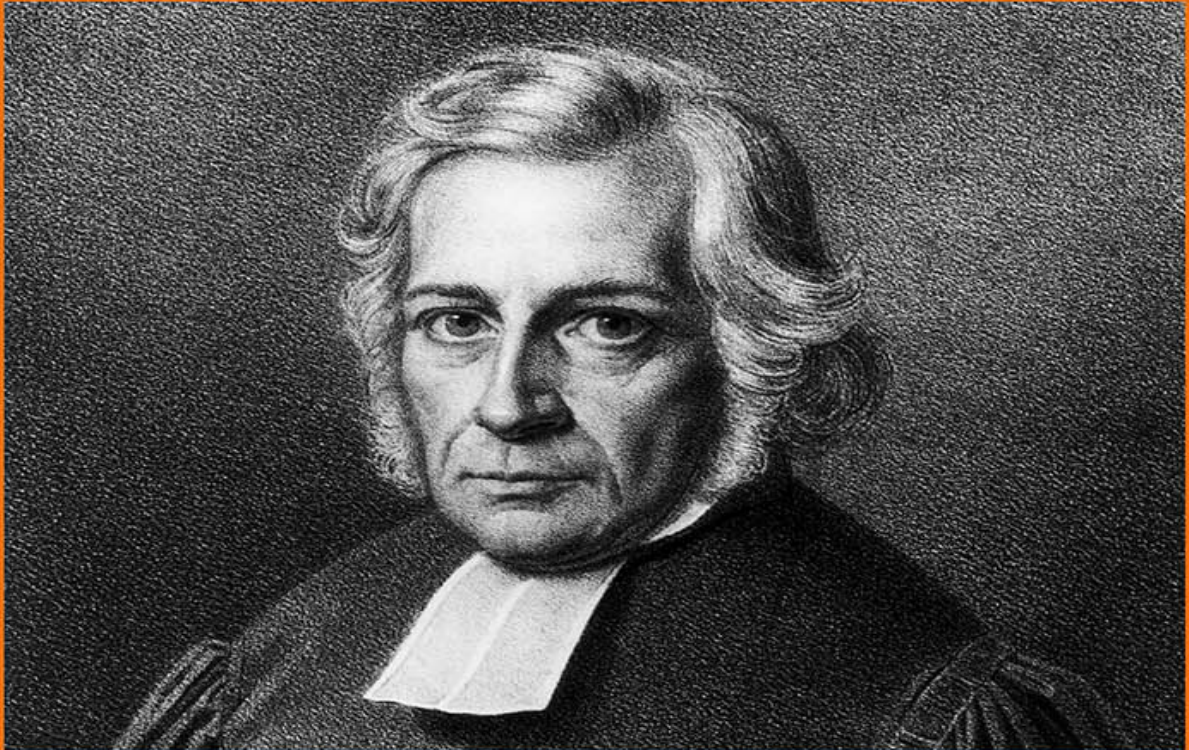

Sven Grosse (Hrsg.)

SCHLEIERMACHER KONTROVERS



Sven Grosse (Hrsg.)

Schleiermacher kontrovers



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig

Coverabbildung: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Lithografie (o.J.) von Angelo Gentili [? - 1840] nach einer Zeichnung von Krüger, © bpk

Satz: 3W+P, Rimpär

E-Book-Herstellung: Zeilenwert GmbH 2019

ISBN 978-3-374-05974-4

www.eva-leipzig.de

Inhalt

Titel

Impressum

Vorwort

Pro Schleiermacher

Notger Slenczka

Schleiermacher heute - ein Plädoyer

Heinrich Assel

»Genuss ohne allen Schmerz«

Unverständlichkeit in Schleiermachers Darstellungstheorie
am Beispiel Abendmahl

Vasile Hristea

Umfassende Bildung

Schleiermachers Bildungstheorie und ihre
Gegenwartsrelevanz

Contra Schleiermacher

Sven Grosse

Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?

Harald Seubert

Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und die normative Kraft der Moderne oder: Schleiermacher im Kontext

Daniel von Wachter

Friedrich Schleiermachers Theologie ist nicht rational

Literaturverzeichnis

Die Autoren

Endnoten

Vorwort

Es gehört zu den Kennzeichen einer im deutschsprachigen Europa derzeit nur noch wenig vorhandenen intellektuellen Kultur, ein offenes, um die Sache engagiertes und dabei mitunter sogar gepflegtes Streitgespräch zu führen. In den politisch und wirtschaftlich so sehr gebeutelten 1920er Jahren war das noch anders, denkt man – im Bereich der evangelischen Theologie – etwa an die Kontroversen zwischen Friedrich Gogarten und Ernst Troeltsch, Erik Peterson und Karl Barth¹.

Die Kontroverse, die im vorliegenden Buch geführt werden soll, betrifft Friedrich Schleiermacher. Zu der Zeit des Reformations-Jubiläums 2017 ist er der Normaltheologe für die deutschsprachige protestantische Universitätstheologie, während er anderen Bereichen des Protestantismus, insbesondere in dem immer wichtiger werdenden angelsächsischen Bereich, immer fremd geblieben ist.

Schleiermachers Ansehen ist aus verschiedenen Gründen bedenkenswert und fragwürdig. Gründe zum Einspruch gegen ihn werden im einzelnen in den drei Contra-Aufsätzen, aber auch schon in dem ersten Pro-Aufsatz zur Sprache kommen. Grundsätzlich fragwürdig ist bereits, dass einer, der als Theologe der »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« genannt wurde und gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder in diese Stellung, noch beherrschender als zuvor, zurückgekehrt ist, als Philosoph nur unter »ferner liefen« gezählt werden muss. Mehr noch, weil seine Theologie vor nun bald 100 Jahren auf energischen Widerspruch innerhalb der deutschsprachigen protestantischen Theologie stieß – mandenke an Karl Barth

und Emil Brunner – und für einige Jahrzehnte stark zurücktrat.

Die Frage, die generell hier bedacht werden soll, ist diese: Was bedeutet es für die evangelische Kirche und Theologie im Ursprungsland der Reformation, dass dieser Theologe in ihr eine solche herrschende Stellung gewonnen hat? Ist diese berechtigt? Was geschieht mit Theologie und Kirche, wenn sie sich von Schleiermacher prägen lassen?

Die sechs Aufsätze dieses Bandes umkreisen auf jeweils ihre Weise, in verschiedenem Abstand und mit einer verschiedenen Position – pro oder contra Schleiermacher – diese Fragen. Sie sind alle unabhängig voneinander entstanden; eine Entstehungsweise, die auch nahelegt, in einer weiteren Runde aufeinander einzugehen und auch weitere Gesprächsteilnehmer zu beteiligen. Die Aufsätze verstehen sich alle nicht als spezielle Forschungsbeiträge, sondern sollen der Orientierung zu Schleiermacher dienen. Allen, die hier beigetragen haben, und Frau Annette Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt Leipzig, die den Anstoß zur Anlage dieses Disputationsbandes gab, sei hier gedankt.

Notger Slenczka nennt in den einleitenden Überlegungen im ersten Aufsatz dieses Bandes und damit dem ersten der »Pro«-Reihe, *Schleiermacher heute – ein Plädoyer*, einige der Einwände, die in jüngerer Zeit, aber auch früher schon, gegen Schleiermacher erhoben worden sind: seine Theologie laufe auf einen Subjektivismus heraus, Gott als Gegenüber ginge verloren, ein philosophischer Gottesbegriff sei für ihn führend, dagegen habe Theologie bibelorientiert entwickelt zu werden. Er vertritt demgegenüber im ersten Teil seines Aufsatzes, »Christozentrische Theologie«, dass alles, was Schleiermacher als Theologe sagt, auch seine Prolegomena, »von einem Begriff des spezifisch Christlichen geleitet« seien (S. 20, vgl. § 11 der

Glaubenslehre). – Auf genau diesen Anspruch wird sich dann der Beitrag von *Sven Grosse* beziehen.

Im zweiten Teil, »Gott als Implikat des frommen Bewußtseins?«, sucht Notger Slenczka in einer Analyse der Bestimmung Gottes als des Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit eine Rechtfertigung von Schleiermachers Gottesgedanken auch aus der christlichen Tradition: »Gott ist auch nach den Kategorien einer klassischen Theologie kein ›Ding‹ in der Welt, und auch nicht ein Ding neben einer als Inbegriff der ›Dinge‹ gefassten Welt [...]« (S. 35). – Hier sei lediglich eine Frage gestellt, um einen weiteren Gesprächsgang anzustoßen: ob man nicht, wenn man nun doch die Bibel als eine Art Modell oder Anleitung für eine christliche Theologie nehmen will, dann wahrnehmen würde, dass Gott sich unter die Dinge, konkreter: neben und unter anderen Subjekten finden lässt, die alle von dieser Welt sind und die den Menschen anreden und gleichfalls Aufmerksamkeit – ja noch eine größere Aufmerksamkeit als auf Gott selbst – beanspruchen. Und ob diese Vorfindlichkeit nicht auf eine Herablassung Gottes zurückzuführen ist, der in der Tat an sich weit über eine solche für ihn unwürdige Situation erhaben ist – und ob dann auch eine solche Denkbare Gottes, jenseits von allem Nebeneinander oder Gegenüber, wie sie Schleiermacher vorführt, selbst schon auf eine Herablassung Gottes zurückzuführen ist.

Die beiden folgenden Beiträge in der »Pro«-Reihe, von *Heinrich Assel* und von *Vasile Hristea*, sind nun eher als Beispiele für die Einarbeitung Schleiermacherscher Gedanken in das gegenwärtige Kirchentum und die gegenwärtige gesellschaftliche Situation zu sehen. Sie stehen damit für die gegenwärtige Geltung von Schleiermachers Denken in der deutschen evangelischen Theologie und Kirche. Sie führen weniger eine explizite Apologie dieses Denkens durch, als dass sie implizit den Anspruch erheben und als erfüllt erweisen wollen, dass

Schleiermacher auch für das gegenwärtige Kirchentum und für die gegenwärtige gesellschaftliche Situation Erhebliches leisten könne.

Heinrich Assel eröffnet seinen Beitrag, »*Genuss ohne allen Schmerz*«. *Unverständlichkeit in Schleiermachers Darstellungstheorie am Beispiel Abendmahl*, mit einem Angriff, den Hegel, wie Assel erklärt, gegen Schleiermacher vortragen hat: »Wenn den Armen nicht mehr das Evangelium gepredigt wird, [...], dann weiß das Volk, [...] dem Drange seines Inneren nicht mehr zu helfen. Es steht dem unendlichen Schmerz noch am nächsten, aber da die Liebe zu einer Liebe und zu einem Genuß ohne allen Schmerz verkehrt ist, so sieht es sich von seinen Lehrern verlassen [...]« – unter welche Hegel gerade Schleiermacher zählt (Assel, S. 43). Assels folgende Darstellung von Schleiermachers Lehre vom Heiligen Abendmahl versteht sich aber demgegenüber als Rechtfertigung gegenüber diesem Hegelschen Missverständnis; die nicht von Schleiermacher ausgeführte Verbindung seiner Lehre zu den miteinander konkurrierenden reformatorischen Entwürfen, die sich alle innerhalb einer traditionellen Theologie bewegen, kommentiert Assel so: »Schleiermacher wusste von den christologischen Problemen der innerprotestantischen Grundlagenkrise des Abendmahlsstreits zu viel, um sich der Mühe einer *grundlegenden semiotischen, pneumatologischen Bearbeitung* dieser *christologischen* Aporie der reformatorischen Abendmahlskontroversen zu unterziehen.« (Assel, S. 67 f.); er selbst deutet dann noch thetisch eine solche Verbindung an.

Vasile Hristea macht die postmoderne Krise der Bildung und des Begriffs von Bildung in der gegenwärtigen Gesellschaft zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen: *Umfassende Bildung. Schleiermachers Bildungstheorie und ihre Gegenwartsrelevanz*. Er beansprucht, dass die in der heutigen Situation nötige Theorie »möglicherweise

gewinnbringend sich an der Bildungstheorie Schleiermachers orientieren« könne (Hristea, S. 70). Ein Schlüsselgedanke seiner Überlegungen ist dabei, wie er in Anschluss an Hans-Joachim Birkner sagt: »eine Umwandlung der Welt in der Kraft des Geistes kann sich nicht anders als kulturell auswirken.« (Hristea, S. 68)

Die drei Aufsätze in der »*Contra*«-Reihe wählen verschiedene Denkweisen und Ansätze aus und tragen von dort aus Angriffe auf drei verschiedene Bereiche des Denkens Schleiermachers: bei Sven Grosse innertheologisch, bei Harald Seubert durch eine Analyse der Philosophiegeschichte, welche auf systematische Fragen und die gegenwärtige Lage hin transparent gemacht wird, bei Daniel von Wachter in der Methode der analytischen Religionsphilosophie, welche einzelne Thesen herausarbeitet, analysiert und beurteilt.

Sven Grosse fragt in dem ersten Beitrag: ›*Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?*‹ gehört er also in denselben Salon hinein mit Athanasius, Augustinus, Thomas, Luther und so weiter, muss er – mindestens – die gleiche Achtung genießen wie diese, hat er mitzureden – nicht so wie auch Platon oder Nietzsche –, sondern eben wie einer aus demselben Salon mitzureden hat? Er fragt also nach der christlichen Identität der Theologie Schleiermachers, die er und seine Verteidiger für ihn beanspruchen. Hat doch dieser auch in seiner Glaubenslehre (§ 21–22) den Begriff der *Häresie* verwendet, um das wahre Christentum von seinen Fehlformen unterscheiden zu können. Sven Grosse vergleicht Schleiermachers Bestimmungen der Haupthäresien des Christentums mit dem, was historisch tatsächlich unter der jeweiligen Bezeichnung Häresie gewesen ist, und untersucht in einer Reihe von Lehrstücken, wie Schleiermacher mit den biblischen Grundaussagen und ihren Ausformungen in der orthodoxen evangelischen Theologie umgeht. Er kommt zu dem

Ergebnis, dass sie einer konsequenten Verzerrung oder Verschiebung unterworfen werden. Die Kontinuität gerade zur reformatorischen Theologie ist abgebrochen, das reformatorische Erbe aufgegeben. Grund dafür sei gerade Schleiermachers Forderung, alle Lehrstücke müssten auf bestimmte Prägungen des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit zurückgeführt werden.

Sven Grosse formuliert dann für einen Gegenentwurf, dass (1) das Verhältnis von Philosophie und Theologie, in welcher jene die *praeambula fidei* bestimmt, anders gedacht werden muss, nämlich von der Priorität der Theologie her, (2) die von Schleiermacher zusammen mit der sogenannten Aufklärungstheologie radikal kritisierte christliche Tradition, welche den Kanon christlicher Theologie definiert, tiefer durchdacht werden muss, als diese es taten, und (3) Schleiermachers Bestimmung des Verhältnisses zwischen Theologie und den anderen Wissenschaften, vor allem den Naturwissenschaften, überprüft werden muss. Vor allem der erste und der dritte Punkt dieses Programms werden in den beiden folgenden Aufsätzen aufgegriffen.

Die *praeambula fidei* sind vom Glauben her zu bestimmen, sodass sie ein Durchdenken und Aufweisen der Begründungsstrukturen des Geglaubten sind. Dies wird von *Harald Seubert, Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit und die normative Kraft der Moderne oder: Schleiermacher im Kontext*, in Blick auf die Diskussionen innerhalb des Deutschen Idealismus untersucht. Harald Seubert zeigt, dass nicht ohne Grund Schleiermacher in der Philosophiegeschichte des 19. Jahrhunderts nur unter »ferner liefen« genannt werden kann, dass andererseits Hegel und vor allem Schelling, mit denen er sich in einem Verhältnis intensiver gegenseitiger Wahrnehmung und Beurteilung befand, wesentlich konstruktivere Beiträge zu einer Bestimmung der *praeambula fidei* vom Glauben her beigesteuert haben als er. In einem Ausblick nennt Harald

Seubert gegenwärtige Entwürfe christlicher Religionsphilosophie im englischen und französischen Raum, die gleichfalls wesentlich verheißungsvoller sind, weil sie den christlichen Glauben in einer Weise ernst nehmen, wie es Schleiermacher nicht tut.

Harald Seubert weist die Schwächen Schleiermachers in Blick auf die Denkaufgaben der idealistischen Philosophie auf: der Gedanke Gottes als Bestimmungsgrund des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit bleibt unbestimmt und bietet damit ein offenes Feld, das von verschiedensten geistigen Strömungen besetzt werden kann. Diese müssen keineswegs auf dem Reflexionsniveau bleiben, das Schleiermacher erreicht hat, und sind es auch nicht geblieben. Es ist in der Tat aufschlussreich, dass die deutsche protestantische Theologie und Kirche sich gerade einem Theologen verschrieben hat, der so wenig Schutz gegen Zeitgeistströmungen bietet.

Daniel von Wachter untersucht in *Friedrich Schleiermachers Theologie ist nicht rational* zwei Motive, die Schleiermacher für seine Umdeutung des Christentums hatte. Das erste war Schleiermachers ausdrückliches Ziel, Theologie so zu gestalten, dass sie von Einsprüchen von Seiten der Naturwissenschaften nicht getroffen werden kann. Dabei ist besonders an die Frage der Möglichkeit von Wundern zu denken. Daniel von Wachter zeigt hier in der detaillierten Analyse der Begriffe Wunder und Naturgesetz, dass Wunder keinesfalls Naturgesetzen widersprechen. Das andere Motiv war Schleiermachers Auffassung von Religion bereits in den ›Reden‹ als etwas, das weder Lehre (Metaphysik) noch Moral enthält, sondern reines Gefühl ist.

Daniel von Wachters Vorwurf ist nicht, dass Schleiermacher keine Vernunft gebrauche zur Darlegung seiner Theologie oder Religionsphilosophie, sondern dass Schleiermacher nicht in der Lage ist, Gründe dafür anzugeben, warum Gefühle wie Freude, Hoffnung und Trost in einem christlich-frommen Subjekt sein sollen, weil

Schleiermacher es gerade ablehnt, Lehre zum Grund für ein frommes Gefühl anzuerkennen. Daniel von Wachter hält entgegen: »Eine Freude ist umso erstrebenswerter, je besser begründet sie ist.« (von Wachter, S. 178) Daraus ergibt sich, dass ein Christentum, das der Schleiermacherschen Theologie entspricht, nur wenig erstrebenswerte und nur schwache Gefühle haben kann, als auch, dass eine das Christentum ablehnende Position oder auch das originale Christentum rationaler sind, d. h. ihr Gefühl stärker begründet entwickeln können als die Schleiermacherische.

* * *

Der geneigte Leser sei nun gebeten, nicht nur die Aufsätze der einen oder der anderen Seite zur Kenntnis zu nehmen, sondern, wenn er die Aufsätze der jeweils anderen Seite auch gelesen hat, nochmals eine Lektüre der vorangegangenen Seite vorzunehmen.

Basel, in den Tagen vor dem 50. Todestage Karl Barths,
Sven Grosse

Pro Schleiermacher

Schleiermacher heute – ein Plädoyer

Notger Slenczka

Auf der einen Seite ist im Jahr des 250. Geburtstags Schleiermachers eine erneute Besinnung auf sein Denken zu konstatieren,¹ die darauf zurückgeht, dass der bei ihm angelegte Religionsbegriff (dazu unten) und seine bis heute nicht eingeholten Reformulierungen fixierter Dogmen² sich als Antwort für Problemstellungen der Gegenwart anbieten. Es geht dabei also mitnichten nur um eine Schleiermacher-Philologie. Diese hat ihren Ort in der intensiven Bemühung um die Edition und Präsentation seiner Werke etwa in der Kritischen Gesamtausgabe, die aber von Personen initiiert wurde und getragen ist, die dieses gegenwartsorientierende Potential seiner Theologie und seiner Philosophie erfasst haben – zum Beispiel Hans-Joachim Birkner, Gerhard Ebeling, Hermann Fischer, Andreas Arndt, Ulrich Barth und Jörg Dierken; und die philologische Arbeit hat ihren Ort in den Veröffentlichungen, die den historischen Ort und Rang seines philosophischen und seines theologischen Denkens erarbeiten.³ Geleitet ist aber auch dieses Interesse am historischen Kontext seines Denkens durch die weitergehende Frage nach der gegenwärtigen Relevanz dieses Werkes, das sich unter aktuellen Perspektiven als überraschend tragfähige Antwort auf Fragen erweist, die entweder die Zeit Schleiermachers mit der Gegenwart verbinden, oder als Antworten, die sich auch angesichts neuer oder weiterentwickelter bzw. verschärfter Problemstellungen überraschend frisch präsentieren.⁴

Dieser erneuten Besinnung auf das Denken Schleiermachers⁵ steht nun aber eine Kritik an seinem Denken gegenüber, die Einwände vorbringt, die nach meinem Eindruck teilweise nicht neu sind, sondern vielfach Kritikpunkte weitertradieren, auf die Schleiermacher bereits in seinen Sendschreiben an Lücke reagiert hat, Einwände ferner, die zuweilen auch in einer Kontinuität zur vielstimmigen Kritik stehen, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts durchaus nicht nur in den Reihen der dialektischen Theologie laut wurde und die darauf abzielt, dem 19. Jahrhundert, dem ›Kulturprotestantismus‹ insgesamt den Abschied zu geben und damit eine Theologie zu verabschieden, die angeblich vom Menschen und seinem Fortschritt und nicht oder nur im Nebenthema von Gott handelt.⁶ Diese Kritik beispielsweise an einem Schleiermacher unterstellten theologischen ›Subjektivismus‹ und einem Plädoyer für Gott als ›Gegenüber‹ oder für seine ›Personalität‹ präsentiert sich auf sehr unterschiedlichem Niveau.⁷ Daneben erbt sich die Kritik fort, man habe es – ausgerechnet! – bei Schleiermacher mit dem Eintragen eines ›philosophischen‹ Gottesbegriffs in die Theologie zu tun, und es sei an der Zeit, auch in der Anlage des Theologiestudiums zu einer an der Bibel orientierten Theologie zurückzukehren, die Gott als Liebe zur Geltung bringe.⁸

Dies muss Anlass sein, sich selbst und anderen Rechenschaft über den Rang der Antworten Schleiermachers abzulegen – und dieser Versuch ist Zweck der folgenden Übung,⁹ in der ich zunächst zeige, dass und in welchem Sinn wir es bei Schleiermacher mit einer Glaubenslehre zu tun haben, die christozentrisch ist;¹⁰ zweitens versuche ich deutlich zu machen, inwiefern wir es mit einer Theologie zu tun haben, die immerhin dies leistet: von Gott und seiner Existenz zu sprechen, ohne ihn zu einem ›Gegenstand‹ zu machen. Dass ich damit zunächst

den § 11 und den Gesamtaufbau der Glaubenslehre zum Thema mache und erst in einem zweiten Schritt zu § 4 und dessen Kontext komme, geschieht nicht absichtslos, sondern ist der These dieses Beitrags geschuldet, die, um es gleich zu sagen: an keiner Stelle irgendwie neu oder bisher nie gesehen ist.

I. Christozentrische Theologie

I.1. Die ›Anlage zur Religion‹ und ein Gottesbegriff als Voraussetzung des christlichen Glaubens?

Wer die Glaubenslehre mit der Einleitung beginnend kursorisch (aber nicht sonderlich genau) liest, gewinnt den Eindruck, dass Schleiermacher in dieser Einleitung, die er seinem Werk voranstellt, in den ersten Paragraphen – besonders in § 4 – einen Gottesbegriff herleitet, der subjektivitätstheoretisch begründet ist¹¹ und der die Christologie, die erst in § 11 Erwähnung findet und in § 86 und fortfolgende entfaltet wird, prävaliert. Von Gott, so scheint es, ist zunächst abgesehen von der Offenbarung in Christus und ihr vorauslaufend die Rede – die christologische Präzisierung wird erst als Individuierungsmerkmal in § 11 eingeführt.

Zudem ist diese Rede von Gott, so scheint es, explizit aus außerhalb der christlichen Kirche und Theologie liegenden Quellen gespeist: Lehrsätze aus anderen Wissenschaften – der philosophischen Ethik, der Religionsphilosophie und der Apologetik – nimmt Schleiermacher hier und in der ›Kurzen Darstellung‹ in Anspruch und macht im Text der ersten Auflage ausdrücklich darauf aufmerksam, dass er damit einen Standpunkt ›über‹ dem Christentum einnehme: »Um auszumitteln, worin das Wesen der christlichen

Frömmigkeit bestehe, müssen wir über das Christenthum hinausgehn, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um es mit anderen Glaubensarten zu vergleichen.«¹² Diese Charakterisierung hat Schleiermacher ähnlich in der Enzyklopädie vorgetragen;¹³ etwas anders hat er in der zweiten Auflage im Korpus des entsprechenden Paragraphen formuliert: »Müssen wir also einen Begriff der christlichen Kirche voranschicken [...]: so wird dieser selbst nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen.«¹⁴

I.2. Wissenschaftstheoretische Prämissen

I.2.1. Zum einen ist es natürlich zutreffend, dass Schleiermacher hier wie überall die wissenschaftliche Behandlung eines Themas, hier des Christentums, so versteht, dass das Einzelne sich als Modifikation und als Exemplar von etwas Allgemeinem darstellt. Der einzelne Mensch ist immer schon als Mensch wahrgenommen und damit in das Feld der Lebewesen eingeordnet und als ›vernünftiges‹ von allen anderen Lebewesen unterschieden. Der Allgemeinbegriff (›Lebewesen‹ oder ›Religion‹) zeichnet den Horizont vor, der Möglichkeiten der Differenzierung eröffnet (es gibt vierbeinige und zweibeinige Lebewesen), und in dieses gegliederte Feld ordnet sich das Einzelne ein und hat darin den Ausweis seines Rechts; das ist das Vorgehen einer Dihärese.¹⁵

I.2.2. Von vornherein geht es dabei aber nicht darum, das Einzelne irgendwie aus dem Begriff abzuleiten, sondern es in seiner Besonderheit als Erfüllung des Begriffs auszuweisen. Der Begriff gibt vielmehr ein Schema vor, in dem die Vielfalt der Exemplare sich als mit im Begriff angelegten Gründen unterschiedene

Realisationsformen verortet; genau so kommt auch ein belastbarer Begriff des Christentums zustande. Die Alternative zu einem solchen Vorgehen wäre es, so Schleiermacher in seiner Enzyklopädie (Kurze Darstellung), ein Verständnis des Christentums aus willkürlich zusammengeklauten Einzelelementen, in denen es sich darstellt, zu entwerfen – aber auch ein solches Konzept wäre in irgendeinem Grade der Ausdrücklichkeit von einem Gesamtverständnis, und das heißt: von einem Begriff des spezifisch Christlichen geleitet.

I.2.3. Daher muss man aber auch die zitierte Wendung über den Standpunkt ›über‹ dem Christentum in der ersten Auflage der Glaubenslehre genau lesen: es geht nicht darum, einen Standpunkt außerhalb des Christentums einzunehmen, gleichsam *etsi non daretur* – so versteht Karl Barth diese Wendung.¹⁶ Vielmehr geht es darum, ›über das Christentum hinauszugehen‹; und das bedeutet, dass man diesen Standpunkt ›im‹ Christentum zunächst einmal eingenommen haben muss und nun und von dort aus darauf aufmerksam wird, dass das Christentum eine Variante oder ein Exemplar von etwas Allgemeinerem – ein Exemplar frommer Gemeinschaft – ist.¹⁷

I.3. Der Allgemeinbegriff der Religion

Das heißt, dass die Abfolge der Lehrsätze nicht als eine Entfaltung von Gegebenheiten gelesen werden kann, die zunächst vorliegen, bevor dann das Spezifische des christlichen Glaubens erreicht würde. Vielmehr handelt es sich um eine Entfaltung von Implikationen des als Faktum vorausgesetzten christlichen Glaubens selbst, durch die dieser sich einem weiteren Feld von Exemplaren zuordnet, in denen unter anderen spezifischen bzw. individuellen Bedingungen dasselbe Vermögen, das im christlichen Glauben bestimmt ist, sich manifestiert. Es gibt nicht eine

gleichsam gegen die spezifischen Religionen neutrale religiöse Anlage, einen allgemeinen Begriff von ›Gott‹, und eine folgeweise auf sie ›aufgepropfte‹, jeweils besondere (im Anwendungsfall christologische) Gestalt derselben, sondern §11 ist in der Tat ernstzunehmen: »Das Christentum ist eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise, und unterscheidet sich von andern solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.«¹⁸ Wenn in der Tat ›alles‹ im Christentum bezogen ist auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung, so gilt dies auch für die Aussagen bzw. Anlagen, die das Christentum mit anderen (monotheistischen) Religionsgemeinschaften verbindet; und das heißt: die Aussagen, die (nach traditionellem Verständnis) der christliche Glaube mit allen anderen Religionsgemeinschaften teilt, sind ein Implikat des spezifischen Gehaltes des christlichen Glaubens selbst und nicht dessen ontische Voraussetzung.

I.4. Christozentrische Theologie

Schleiermacher entfaltet in der Einleitung¹⁹ nicht das, was Barth und die Seinen als ›natürliche Theologie‹ abgelehnt haben. Drei Indizien:

I.4.1. Bereits in den Reden²⁰ besteht er auf der konstitutiven Bedeutung des Partikularen für jede Religion: es gibt keine ›natürliche‹ oder ›allgemeine‹ Religion, die etwa in der zweiten Rede oder in der Einleitung der Glaubenslehre thematisiert würde, auf die man sich, aus allen partikularen Religionen heraustretend, einigen könnte und die einen, abgesehen von den partikularen Auslösern, zugänglichen Begriff von Gott böte, dessen außerwesentliche Näherbestimmungen die einzelnen Religionen bieten. Entsprechend gibt es keine allgemeine,

für sich zugängliche religiöse Anlage, die abgesehen vom ›Besonderen‹ in der Religion – im Falle des Christentums die Person Jesu von Nazareth – realisiert werden könnte; und der christliche Glaube lässt sich auch nicht aus einem solchen Wesensbegriff der Religion ableiten. Wohl aber kommt das spezifische und individuelle Wesen des Christentums nur zum Verständnis, wenn es in ein Feld des Verstandenen – d. h. des begrifflich Gefassten – eingeordnet wird.

I.4.2. Dem entspricht zweitens der Umgang Schleiermachers mit religiösen Traditionen, die als historische Voraussetzung des christlichen Glaubens zu stehen kommen und die nach der üblichen (von Schleiermacher als historische Feststellung geteilten) Lesart der christliche Glaube aus einer ihm vorausgehenden Tradition übernommen und mit ihr gemeinsam hat, und der Umgang mit philosophischen Aussagenzusammenhängen, die inhaltliche Schnittmengen mit christlichen Aussagen haben: diese versteht er so, dass sie nicht vom christlichen Glauben am ursprünglichen Ort aufgeklaut und neben die jeweils eigenen, spezifisch christlichen Einsichten gestellt werden; vielmehr erweisen sie sich, auch wenn sie historisch aus anderen Quellen stammen, nur so als ›Tatsachen‹ des christlich-frommen Bewusstseins, dass sie als Momente der Auslegung des christlich-frommen Bewusstseins ausgewiesen werden können. So kann Schleiermacher feststellen, dass etwa der religiöse Monotheismus, der der christlichen Kirche als jüdisches Erbe zugewachsen ist, nach dem Übergang in die heidenchristliche Kirche dem christlichen Bewusstsein unmittelbar als Ausdruck seiner selbst gegeben und so ausgewiesen sei.²¹

I.4.3. Dem entspricht drittens, dass Schleiermacher im ersten Teil der materialen Durchführung der Glaubenslehre das Äquivalent der klassischen Lehre von Gott dem

Schöpfer, der Lehre von der Schöpfung und das Selbstverständnis des Geschöpfes beschreibt und hier den Gehalt der §§ 4–6 als Implikat des christlich-frommen Bewusstseins rekonstruiert. Diesen Teil stellt er nun auch nicht einfach dem von der Erlösung bzw. von Christus bestimmten Bewusstsein ›unter dem Gegensatz‹ (des Bewusstseins der Sünde [Bewusstsein der Gottesferne] und Gnade [Bewusstsein der durch Christus vermittelten Gottesnähe]) als eigenen Teil der Dogmatik voran. Vielmehr ordnet er die Schöpfungslehre von vornherein der Darstellung des Bewusstseins unter dem Gegensatz und damit dem spezifisch christlich-frommen Bewusstsein zu und hält fest, die Lehre von der Schöpfung sei eine »Entwicklung des frommen Selbstbewusstseins, wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung *immer schon vorausgesetzt* wird, aber auch immer mit enthalten ist.«²² Das heißt: die Rede von der Schöpfung und vom Schöpfer und damit – als deren Grundlage – die Darstellung des Bewusstseins der schlechthinnigen Abhängigkeit ist impliziert im *christlich*-frommen Selbstbewusstsein und in diesem christlich-frommen Bewusstsein unter dem Gegensatz (aber eben nicht unabhängig davon) vorausgesetzt. Es ist das christlich-fromme (d. h. das durch Jesus von Nazareth und die dort vollbrachte Erlösung bestimmte) Bewusstsein, das das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit voraussetzt.²³ Die Einleitung thematisiert diese im christlich-frommen Bewusstsein implizierte Voraussetzung als Bestimmtheit der Subjektivität, die das christlichfromme Bewusstsein mit allen anderen Realisierungsgestalten des frommen Bewusstseins teilt, die aber als Bestimmung des christlich-frommen Bewusstseins nicht in der Einleitung, sondern im ersten Teil der materialen Glaubenslehre und damit als Moment des spezifisch christlich-frommen Bewusstseins zu stehen kommt.

I.4.4. Kurz: die Glaubenslehre ist durchgehend, auch in der Dihärese der frommen Gemeinschaft, und das heißt: auch in der Herleitung des frommen Bewusstseins und des hier rekonstruierten Begriffs von Gott, eine Beschreibung und klassifizierende Einordnung des *christlich*-frommen Bewusstseins.

I.5. Christologie und Rede von Gott

I.5.1. Dies weist eben auch dem allgemeinen Begriff der frommen Gemeinschaft und dem darin enthaltenen allgemeinen Begriff der Religion und dem allgemeinen Begriff des Christentums, die Schleiermacher in der groß angelegten Dihärese in der Einleitung der Glaubenslehre entfaltet, ihren Ort an:²⁴ sie begründen nicht das Christentum in einer Subjektivitätstheorie. Vielmehr setzt sie durchgehend das christlich-fromme Selbstbewusstsein voraus und verortet es aufgrund des in ihm, dem christlich-frommen Bewusstsein gesetzten Bestimmtheitsein ›als Geschöpf‹ in einer Dihärese frommer Gemeinschaften. Dies Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit als Bewusstsein der Gottesbeziehung, das das Christentum mit anderen frommen Gemeinschaften gemeinsam hat, ist damit immer schon in seiner kontingenten Besonderheit gegeben; das gilt auch für die anderen partikular-kontingenten Religionsgemeinschaften (vgl. § 33,3.). Es ist das *christlich*-fromme Bewusstsein, in dem zugleich das Gottesbewusstsein als voraus- und mitgesetzte ›Anlage auf Gott hin‹ bewusst wird, die also immer schon unter dem Gegensatz der Gottlosigkeit einerseits und des durch Christus vermittelten Bewusstsein der Einheit mit Gott steht. Oder anders: Den allgemeinen Begriff der Religion gibt es nur im Medium spezifischer und individueller Exemplare, und das heißt eben: die in der Einleitung zum Zweck der Erfassung des Wesens des Christentums

thematisierten und herausgearbeiteten Momente stellen sich im Falle des christlichen Glaubens als Momente des Bewusstseins der Erlösung durch Christus dar und kommen daher in der Glaubenslehre mit Notwendigkeit gleichsam zweimal vor: in der Einleitung, und in der materialen Beschreibung des christlich-frommen Bewusstseins (Zweiter Teil der Glaubenslehre – des Gegensatzes andere Seite) als dessen Moment (des Gegensatzes erste Seite und Erster Teil der Glaubenslehre).

I.5.2. Das bedeutet aber und will sagen, dass man den Anspruch Schleiermachers, in der Glaubenslehre nichts anderes als das christlich-fromme Bewusstsein als Bewusstsein der durch Christus vollbrachten Erlösung zu beschreiben, ernst nehmen muss: Der materiale Einsatzpunkt der Glaubenslehre ist, von § 11 her, eigentlich der zweite Teil der Glaubenslehre: Die »Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind«²⁵, und hier speziell des Gegensatzes andere Seite: das Bewusstsein der Erlösung bzw. der Gnade. Dies begründet das Christentum: die in der Gemeinschaft mit dem Erlöser erfahrene Erlösung, und in diesem Selbstbewusstsein und seinen Bestimmungen erschließt sich das Woher (*terminus a quo*) der Erlösung einerseits (Sündenlehre) und das darin vorausgesetzte Bewusstsein der Bestimmung des Menschen zur Einheit mit Gott (Schöpfungslehre).

I.6. Das Vorausgesetztsein Gottes als Hinweis auf die immer schon gegebene Bestimmtheit auf Gott hin

Aber: Das bedeutet im Gegenzug: Auch wenn man die Glaubenslehre der Anlage ihrer Teile folgend und die Einleitung im Ablauf der Paragraphen liest, ist die individuierende Näherbestimmung des frommen

Bewusstseins des § 4 zum christlich-frommen Bewusstsein in § 11 und damit die Näherbestimmung des mitgesetzten Woher zum ›Vater Jesu Christi‹ diesem frommen Bewusstsein nicht außerwesentlich, nötigt aber zur Unterscheidung ›des Vaters‹ von Jesus Christus. In der Abfolge der Teile der Glaubenslehre ist eine Einsicht mitgesetzt, die Schleiermacher vielfältig markiert und die er insbesondere in dem schon mehrfach angezogenen, sachlich einschlägigen § 32 festhält, wenn er schreibt: »In unsern Heiligen Schriften führt deshalb Gott beständig den Beinamen des Vaters unseres Herren Jesu Christi: und der Ausspruch Christi [gemeint ist Joh 14,7 und 9] schließt doch zugleich dieses in sich, daß jede Beziehung auf Christum auch Gottesbewußtsein enthält.« (32,3.) In den Versen, auf die Schleiermacher in der Anmerkung hinweist, wird Jesus als Manifestation des Vaters qualifiziert (»Wenn ihr mich erkannt habt, werdet ihr auch meinen Vater erkennen« [Joh 14,7] und: »Wer mich sieht, der sieht den Vater« [Joh 14,9]). Schleiermacher weist darauf hin, dass dies nicht zu einer schlichten Identsetzung Jesu und des Vaters führte, sondern in der Person Jesu – gerade dadurch, dass er als der Erlöser erfahren wird – anderes als er selbst erkennbar werde. Vereinfacht gesprochen: der Begriff ›Gott‹ gewinnt seinen Sinn nicht allein aus der Christologie, sondern die Begegnung mit Christus ist eine Näherbestimmung des frommen Bewusstseins und des in ihm mitgesetzten – dazu gleich! – Bezogenseins auf Gott; die Begegnung mit Christus ist nun aber eine Neubestimmung dieses Begriffs ›Gott‹ (als ›Vater Jesu Christi‹), und in genau diesen Sinn ist er nicht nur »mitgesetzt«, sondern zugleich *vorausgesetzt*, wie Schleiermacher in der zitierten Überschrift des Ersten Teils der Glaubenslehre schreibt. Das christlich-fromme Bewusstsein wie jedes spezifisch bestimmte fromme Bewusstsein (also auch das polytheistischer Kulte oder anderer monotheistischer Gestalten der Frömmigkeit)

schließt eine Voraussetzung ein, die es aber nicht ›an sich‹ oder in irgendeinem Sinne ›vor‹, sondern nur jeweils in spezifischer Bestimmtheit gibt – sei das nun eine christliche, oder sei das eine außerchristliche; das heißt, dass diese Voraussetzung nicht auf diese jeweilige spezifische (christliche oder außerchristliche) Bestimmtheit limitiert ist, sondern auch anderweitig vorkommt. Religion und damit die Rede von Gott ist anthropologisch bzw. subjektivitätstheoretisch unentrinnbar – aber diese Aussage ergibt sich immer nur in der Analyse und unter der ontischen Voraussetzung spezifischer Gestalten der Anregung dieser ›Anlage‹ – also beispielsweise unter der Voraussetzung der Begegnung mit ›Jesus von Nazareth‹.

II. Gott als Implikat des frommen Bewusstseins?

II.1. ›Unabhängigkeit Gottes‹?

Damit komme ich zwanglos zum zweiten Themenbereich, nämlich dem Vorwurf des theologischen Subjektivismus, der des Öfteren gegen Schleiermacher erhoben wird, und dem Vorwurf, er vertrete einen Gottesbegriff und leite ihn in einer Weise her, die es unmöglich mache, von einer ›Personalität‹ Gottes zu sprechen: Gott sei nichts als ein Moment des frommen Bewusstseins, nicht ›selbständig‹ dagegen und damit kein echtes ›Gegenüber‹.²⁶

II.2. Gefühl als unmittelbares Selbstbewusstsein

Selbstverständlich ist es richtig, dass Schleiermacher in der Einordnung des Christentums in die Dihärese von Gemeinschaftsformen als spezifische Differenz frommer

Gemeinschaften (Kirchen) die Frömmigkeit bezeichnet und diese als Bestimmtheit des Gefühls versteht, das er als ›unmittelbares Selbstbewusstsein‹ fasst.²⁷ ›Unmittelbares Selbstbewusstsein‹ ist dabei ein vorthematisches und vor allem präobjektives Selbstverhältnis. Das ist abgegrenzt gegen die thematische Betrachtung meiner selbst, sei es im Spiegel, sei es in der Erinnerung oder in einer Projektion einer Zukunft. Das präobjektive Selbstbewusstsein ist beispielsweise die intentionale Akte begleitende Reflexivität, die Descartes und ihm folgend Locke als Ich-Bewusstsein thematisieren und das Kant als das ›Ich denke‹, das alle Vorstellungen begleiten müsse, zusammenfasst, die Wahrnehmung meiner selbst ›als Subjekt‹, also beispielsweise im Weltbezug (cogito), und nicht als Gegenstand und damit als Teil der Welt.²⁸

II.3. Das im Selbstbewusstsein mitgesetzte ›Andere‹ - die Intentionalität des Gefühls

II.3.1. Schleiermacher nimmt mit dem Begriff des ›Gefühls‹ ein Konzept auf, das er bereits in den ›Reden‹ in der berühmten Deutung der Religion als ›Anschauung und Gefühl‹ eingeführt hatte;²⁹ die beiden dort verwendeten Begriffe (Anschauung und Gefühl) kennzeichnen die Religion als Einheit von Rezeptivität (passive Intentionalität: Aufnahme eines Außeneinflusses) und als Selbstverhältnis. Für die Anschauung ist das ›Getroffenwerden woher‹ konstitutiv: »Alles Anschauen geht aus von einem Einfluss des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefasst und begriffen wird.«³⁰ Das im Zitat erwähnte Moment des ›Begreifens‹ kennzeichnet Religion als Selbstreferentialität:³¹ Ein erfahrener Einfluss schlägt