

Der Glaube vor dem Forum der Vernunft

Ein Blick auf Schleiermachers „Glaubenslehre“¹

VON WILHELM CHRISTE

Die christliche Theologie als die methodisch kontrollierte Reflexion des christlichen Glaubens hat eine doppelte Aufgabe: die im Binnenraum und die im Außenraum des Glaubens. In der ersten Aufgabenstellung geht es darum, mit den Mitteln begrifflichen Denkens den Glauben „von innen heraus“ zu verstehen und seine innere Mitte, seine innere Logik und Plausibilität herauszuarbeiten. Man könnte diese Aufgabenstellung die dogmatisch-hermeneutische nennen. Untrennbar, aber doch unterschieden von ihr ist die Funktion der Theologie im Außenraum des Glaubens: Hier gilt es, eine Brücke zu den (noch) Nichtglaubenden und zur allgemein menschlichen Vernunft zu schlagen. Es soll der Glaube sowohl als menschlicher Akt als auch seiner inhaltlichen Bestimmtheit nach vor dem außertheologischen Denken zwar nicht bewiesen, aber doch als Glaube verantwortet und mit ihm vermittelt werden. Hier wird deshalb gefragt, wie der Glaube mit dem, was die Vernunft von sich aus in Frage und Antwort über Sinn, Bestimmung und Erfüllung des Menschen zu sagen weiß, zusammenhängt. Dabei kommt die Aufforderung zu solcher Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft nicht nur von außen, sondern auch aus dem Inneren des Glaubens selbst: Der Glaube will kein blinder, irrationaler Akt sein, sondern ein Akt des ganzen Menschen, also auch seiner Vernunft. Insofern kann nicht ungeklärt bleiben, wie beide sich zueinander verhalten. Weiter möchte dieser Glaube aufgrund seiner universalen Sendung in die Welt alle Menschen erreichen, so daß die Aufgabe denkerischer Vermittlung zu den (noch) Nichtglaubenden nicht zu umgehen ist.

In den folgenden Ausführungen soll es um die Konzeption Friedrich Schleiermachers (1768–1834)² gehen, mit der er (im Unterschied zur mehr

¹ Um Anmerkungen erweitertes Referat, das am 25.1.1997 im Rahmen einer Schleiermacher-Tagung der katholischen Akademie Rabanus Maurus (Wiesbaden-Naurod) gehalten wurde.

² Angeführt werden folgende Werke Schleiermachers: *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, hrg. von *M. Redeker*, 2 Bde, Berlin 1960 (zit. mit bloßer Band- und Seitenangabe); *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen*, Krit. Ausgabe hrg. v. *H. Scholz*, Darmstadt 1982 (= KD; zit. nach Paragraphen); *Theologische Enzyklopädie (1831/32)*, Nachschrift D. F. Strauß (SchlA 4), hrg. v. *W. Sachs*, Berlin/New York 1987 (= ThEnz); *Über seine Glaubenslehre. Zwei Sendschreiben an Herrn Dr. Lücke*, in: *Schleiermacher-Auswahl*, hrg. v. *H. Boll*, München/Hamburg 1968, 120–175 (= An Lücke I bzw. II); *Der Brief Schleiermachers an Jacobi*, ZThK 68 (1971), 208–211 (= An Jacobi); *Dialektik*, hrg. v. *R. Odebrecht* (1942), Nachdruck Darmstadt 1976 (= DialO); *Dialektik (1814/15)*. Einleitung zur *Dialektik (1833)*, hrg. v. *A. Arndt*, Hamburg 1988 (= DialA). – Zur Einordnung der vorliegenden Schleiermacher-Interpretation in den Versuch einer Gesamtsicht seiner Theologie vgl. *W. Christe*, *Kirche und Welt. Eine Untersuchung zu ihrer Verhältnisbestimmung in der Theologie F. Schleiermachers (FTS 50)*, Frankfurt a. M. 1996.

dogmatisch-hermeneutischen) diese fundamentaltheologisch zu nennende Aufgabe der Theologie im Außenbereich wahrgenommen hat. Sein diesbezüglicher Entwurf kann als der Prototyp einer neuzeitlichen, anthropologisch gewendeten Theologie gelten. In ausgereifter Fassung liegt er in der Einleitung zu der 1830/31 erschienenen 2. Auflage von Schleiermachers *Dogmatik*, der sog. „Glaubenslehre“, vor. In einem *ersten Abschnitt* soll Schleiermachers Vermittlungsmodell von christlichem Glauben und philosophischer Vernunft vorgestellt werden. Ein *zweiter Abschnitt* wird diesen Vermittlungsversuch einer kritischen Prüfung unterziehen. Und zwar in doppelter Hinsicht: Einmal im Blick auf das, was vermittelt werden soll, also den Glauben selbst. Ist er wirklich vermittelt worden oder bleiben nicht zentrale Bereiche des Glaubens unterbestimmt oder gar ausgeklammert? Zum andern aber in Hinsicht auf das zur Vermittlung in Anspruch genommene philosophische Denken: Ist dieses für die Vermittlungsleistung geeignet oder weist es nicht Verengungen, Verkürzungen und bisher ungenutzte Möglichkeiten auf, die gerade in seiner Begegnung mit dem christlichen Glauben offenbar werden? Denn klar ist: So sehr der christliche Glaube sich vor dem Forum der Vernunft ausweisen soll, so ist doch zu fragen: vor dem Forum welcher Vernunft? Die Vernunft ist immer erst auf dem Weg zu sich selbst, zu ihrer eigenen Wahrheit und Weite, weg von ihren Verengungen und Verfremdungen. Und deshalb kann es sein, daß solche Verengungen und Verfremdungen der Vernunft gerade in der Begegnung mit dem Glauben manifest werden, ja die Vernunft allererst durch den Glauben zu ihrer eigenen Vernünftigkeit und Autonomie geführt wird. So wie es eine berechtigte Theologiekritik der Philosophie gibt, so gibt es auch eine legitime Philosophiekritik der Theologie³. Schleiermacher selbst hat gesehen, daß nicht jedes philosophische Denken zur Vermittlung des Glaubens geeignet ist, sondern es bestimmten Mindestanforderungen genügen muß⁴.

I.

Schleiermacher hat die Aufgabe der Verantwortung des christlichen Glaubens vor dem Forum der Vernunft in seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ einer eigenen theologischen Disziplin anvertraut, der sog. „philosophischen Theologie.“⁵ Stellt Theologie insgesamt das Ensemble derjenigen „Kenntnisse und Kunstregeln“ bereit, die zu „einer zusammenstimmenden Leitung der christlichen Kirche“ (KD § 5) erforderlich sind, so hat hierbei die philosophische Theologie die Aufgabe, eine Wesensbestimmung des Christentums zu liefern. Zu dieser gelangt sie aber

³ Vgl. *H. Verweyen*, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 50–66; *Tb. Pröpper*, Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik, in: *E. Schockenhoff*, *P. Walter* (Hrsg.), Dogma und Glaube. FS W. Kasper, Mainz 1993, 165–192, hier 175 f.

⁴ Vgl. I 155 f.; KD §§ 167, 214, 240; *ThEnz* 204 f, 230–233.

⁵ Vgl. dazu *M. Rössler*, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie (SchLA 14), Berlin/New York 1994.

weder rein spekulativ noch rein empirisch, sondern in einer produktiven Korrelation apriorischer und geschichtlicher Momente, die Schleiermacher „kritisches Verfahren“ nennt (KD § 32)⁶. Als solche ist sie von der Dogmatik unterschieden, die – der historischen Theologie zugehörend – nur eine empirische Analyse und Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseins darstellt⁷. Die philosophische Theologie hat demgegenüber zum Ziel, „sowohl das Wesen desselben [sc. des Christentums] in seinem Gegensatz gegen andere Glaubensweisen und Kirchen, als auch das Wesen der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaften im Zusammenhang mit den übrigen Tätigkeiten des menschlichen Geistes zu verstehen“ (KD § 21; vgl. § 33). Zunächst geht es also darum, die Frömmigkeit oder Religiosität samt ihrer Tendenz zur Sozialisation als ein konstitutives Moment menschlichen Geistes nachzuweisen (KD § 22). Hier lehnt sich die philosophische Theologie an die philosophisch-spekulative Disziplin der Ethik an⁸. In einem zweiten Schritt ist zu zeigen, wie sich diese religiöse Anlage zu verschiedenen Religionen zu differenzieren vermag, wozu auf die Religionsphilosophie zurückzugreifen ist (KD § 23). Diese stellt eine kritische Disziplin dar, d. h. sie eruiert die verschiedenen Religionstypen durch die Kombination deduktiver und geschichtlicher Daten. Von hier aus ist dann in einem dritten Schritt das spezifische Wesen des Christentums zu bestimmen (KD § 24). In diesem Arbeitsschritt ist die philosophische Theologie Apologetik⁹, d. h. das Wesen des Christentums nach außen, gegen andere Religionen oder gar areligiöse Positionen abgrenzend und verteidigend (KD § 39, ThEnz 41–44). Auch hier werden wieder spekulative und geschichtliche Momente kombiniert (KD §§ 32, 37).

Schleiermacher hat den beschriebenen Dreischritt zur Wesensbestimmung des Christentums und damit den Hauptteil der philosophischen Theologie¹⁰ in der Einleitung zur „Glaubenslehre“ inhaltlich ausgeführt.

⁶ Dieses Verfahren besteht in der Subsumtion des empirisch Gegebenen unter deduktiv erhoebene Allgemeinbegriffe, eine Operation, die sich dann an der Fülle der Einzelphänomene immer wieder bewähren muß. Vgl. I 12f; KD §§1 27, 59; ThEnz 23f, 34, 65f, 68. – Zum kritischen Verfahren bei Schleiermacher siehe *Rössler* 31–44, 78–94; *M. Schröder*, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (BHTh 96), Tübingen 1996, 124–183.

⁷ Dogmatik ist die „Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre“ (I 119).

⁸ Unter Ethik versteht Schleiermacher nicht primär eine Begründung sittlichen Sollens, sondern eine Strukturtheorie geschichtlicher und kultureller Phänomene. Nach KD § 35 stellt sie die „Wissenschaft der Geschichtsprinzipien“ dar, nach I 14 die „spekulative Darstellung der Vernunft in ihrer Gesamtwirksamkeit“.

⁹ Inhaltlich ist die Apologetik natürlich ein (auf das Christentum konzentrierter) Teilbereich der Religionsphilosophie, der nur innerhalb der christlichen Theologie als Subdisziplin der philosophischen Theologie geführt wird. In letztgenannter Hinsicht werden die von der Apologetik aus Ethik und Religionsphilosophie entlehnten Elemente dann zu Teilen der Apologetik. Vgl. *Rössler* 158ff.

¹⁰ Da das Christentum geschichtlich nur in verschiedenen Modifikationen seines Wesens, den Konfessionen, gegeben ist, hat die Apologetik jeweils auch das Spezifische derjenigen Konfession zu bestimmen, aus der heraus sie betrieben wird. Vgl. KD §§ 36, 50–53; I 134–142. Darüber hin-

Erkennbar wird das daran, daß er hier (explizit freilich erst in der 2. Auflage) die Schritte zur Wesensbestimmung des Christentums als „Lehnsätze“ aus der Ethik, der Religionsphilosophie und der Apologetik kennzeichnet. Schleiermacher führt also exakt das in der „Kurzen Darstellung“ anvisierte Programm durch. Der dafür erforderliche Argumentationsgang, wie er in den genannten „Lehnsätzen“¹¹ zurückgelegt wird, sei jetzt im einzelnen nachvollzogen¹².

Schleiermacher bestimmt die Religiosität – oder wie er sagt: die Frömmigkeit – als eine „Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins“ (I 114). Frömmigkeit ist daher weder ein Wissen um etwas – und sei es auch um mich selbst – noch ein Wollen oder Handeln. Als Gefühl oder unmittelbares Selbstbewußtsein ist sie vielmehr eine unmittelbare, d. h. nicht gegenständliche Weise der Selbsthabe, des Sich-selbst-Gegenwärtigseins – und zwar in einer spezifischen Bestimmtheit und Befindlichkeit. Dabei ist das das Gefühl Verursachende, es Bestimmende im Gefühl in einer nicht-gegenständlichen Weise „mitgesetzt“. Das Spezifische des frommen, religiösen Gefühls im Unterschied zu anderen Gefühlen besteht darin, „daß wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind“ (I 23).

Um diese Aussage zu begründen, geht Schleiermacher von einer doppelten Erfahrung aus, die wir ebenfalls im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewußtsein machen: die Erfahrung des „Sichselbstsetzens“ und die des „Sichselbstnichtsogeseztshabens“, die des „Seins“ und die des von außen „Irgendwiegewordenseins“ (I 24). Schleiermacher spricht auch vom Gefühl der Freiheit, mit der wir uns selbst und die Dinge in der Welt bestimmen, und vom Gefühl der Abhängigkeit, mit der die Dinge der Welt ihrerseits auf uns einwirken. Der Mensch ist also fundamental durch die Struktur der Selbsttätigkeit und der Empfänglichkeit, der Freiheit und der Abhängigkeit geprägt. Entscheidend ist nun, daß im Verhältnis zur Welt, d. h. zu den Dingen, aber auch zu den Mitmenschen, Freiheit und Abhängigkeit immer relativ, nie absolut sind. In jeder Freiheit ist daher auch Abhängigkeit und in jeder Abhängigkeit auch Freiheit partiell mitgesetzt¹³.

Weil der Mensch fundamental durch die Struktur der Freiheit und Abhängigkeit bestimmt ist, deshalb ist für Schleiermacher ein schlechthinniges, absolutes Freiheitsgefühl generell nicht möglich. Denn all unsere Freiheit

aus gehört zur philosophischen Theologie auch die Polemik, welche das Wesen des Christentums bzw. einer Konfession als kritischen Maßstab gegen Fehlentwicklungen innerhalb der Kirche zur Geltung bringt. Vgl. KD §§ 40f, 54–62; I 127–134.

¹¹ „Lehnsätze“ heißen sie deshalb, weil ihre Bezugswissenschaften selbst nicht der Dogmatik angehören. Dies weist nochmals auf den nicht-dogmatischen, fundamentaltheologischen Charakter der umrissenen Aufgabe hin.

¹² Zum folgenden vgl. auch *Schröder*, bes. 12–55, der seinen Ausführungen allerdings die 1. Auflage der „Glaubenslehre“ zugrunde legt.

¹³ Das Verhältnis des Menschen zur Welt ist prinzipiell ein Verhältnis der „Wechselwirkung“ (I 26).

bleibt an Empfänglichkeit gebunden. Dagegen folgt aus der Duplizität von Freiheits- und Abhängigkeitsgefühl ipso facto das Gegebensein eines Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit:

„Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit; denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten.“ (I 28)

Gerade an der Duplizität von Freiheit und Abhängigkeit geht der menschlichen Freiheit also auf, daß sie endlich und sich selbst vorgegeben ist, daß sie sich nicht selbst dazu bestimmt hat, frei zu sein, sondern radikal „von anderwärts her“, d. h. schlechthin abhängig ist.

Wenn Schleiermacher das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als Gottesbewußtsein identifiziert, als Bewußtsein unserer Beziehung zu Gott, dann ist dies eine zwar notwendige, aber sekundäre reflektierende, sprachliche Vermittlung der ursprünglichen Erfahrung¹⁴. In jedem Gefühl wird ja ungegenständlich, unthematisch dessen „Woher“ miterfahren, das in einem zweiten Schritt auch benannt werden kann – als das, „worauf wir unser Sosein zurückschieben“ (I 24, 30). Gott wird daher im Gefühl erfahren als „das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins“ (I 28). Im Unterschied zu den gegenständlichen Korrelaten der Weltgefühle ist Gott radikal welttranszendent, ungegenständlich. Denn wäre er dies nicht, so wäre ja eine Gegenwirkung auf ihn möglich und die Abhängigkeit nicht absolut. Und deshalb ist auch eine „Offenbarung“, eine „Selbstmitteilung“ Gottes allein im Gefühl, im unmittelbaren Selbstbewußtsein möglich, weil dieses eine unmittelbare, nicht-objektivierende Wahrnehmungsweise darstellt (I 30). Dabei denkt Schleiermacher Gott nicht nur als das „Woher“ des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls und des frei-abhängigen menschlichen Daseins, sondern auch als das „Woher“ der ganzen Welt. Die Welt ist in die schlechthinnige Abhängigkeit einbezogen. Allein im Menschen aber kommt diese Abhängigkeit zum Bewußtsein, und in dem Maße, in dem sie das tut, ist der Mensch fromm, religiös (ebd.).

Schleiermacher hebt bei seiner anthropologischen Grundlegung der Frömmigkeit auf die Ursprünglichkeit der Religion ab. Die religiöse Gotteserfahrung und Gottesgewißheit ist nicht abhängig von einem vorgängigen Wissen von Gott bzw. einem philosophischen Gottesbegriff, an dem sich dann das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit festmache. Vielmehr ist es umgekehrt: An erster Stelle steht die religiöse Erfahrung schlechthinniger Abhängigkeit, als deren Implikat der Gottesbegriff sich dann ergibt

¹⁴ Beide Momente – den sekundären und doch notwendigen Charakter der Gottesvorstellung – bringt Schleiermacher zum Ausdruck, wenn er sie die „unmittelbarste Reflexion“ über das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl nennt: I 29f.

und fortschreitend denkerisch entfaltet werden kann. Die Möglichkeit philosophischen Nachdenkens über Gott ist damit nicht negiert, nur sind der religiöse Glaube und seine theologische Reflexion davon unabhängig.

Schleiermacher leitet – so kann man den dargelegten Gedankengang zusammenfassen – das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bzw. das Gottesbewußtsein in einer transzendentalphilosophischen Reflexion als für die Konstitution endlicher Vernunft bzw. endlicher Freiheit notwendig ab. Im Vollzug des Weltverhältnisses in Freiheit und Abhängigkeit ist die Erfahrung absoluter Abhängigkeit von Gott eo ipso mitgesetzt. Das Gottesbewußtsein ist eine Wesensanlage, ein „Existential“ des Menschen¹⁵.

Freilich ist das bis jetzt eruierte Gottesbewußtsein für Schleiermacher noch abstrakt und nicht konkret faßbar. Es läßt sich vor allem nicht in zeitlich unterschiedene Momente aufteilen, da es „ein ganz einfaches“ ist und „immer sich selbst gleich“ (I 34). Dies gründet letztlich darin, daß das in diesem Gefühl mitgesetzte Korrelat – nämlich Gott – radikal ungegenständiglich, nicht raum-zeitlich ist. All das widerspricht aber der realen religiösen Erfahrung, in welcher der Gottesbezug gerade zeitlich differenziert erfahren wird – in unterschiedlicher Intensität und unterschiedlicher inhaltlicher Qualifizierung. Damit das Gottesbewußtsein zum „wirklichen zeiterfüllenden Bewußtsein“ (I 37) wird und „Begrenztheit und Klarheit“ (I 36) gewinnt, muß es mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein, d. h. mit all jenen Gefühlen, deren Korrelat ein innerweltlich Begegnendes ist, eine Verbindung eingehen und auf sie bezogen werden. Darin besteht gerade die Frömmigkeit: daß die Welterfahrung auf das Gottesbewußtsein hingeordnet, „relativiert“, in ihrer schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott gesehen wird, und daß gerade so das Gottesbewußtsein seine inhaltliche und zeitliche Konturiertheit erhält. „Je mehr nun in jedem Moment sinnlichen Selbstbewußtseins das Subjekt sich mit seiner teilweisen Freiheit und teilweisen Abhängigkeit zugleich schlechthin abhängig setzt, um desto frömmere ist es.“ (I 36)

Hiermit ist für die Theologie Schleiermachers eine wichtige Weichenstellung getroffen, die auch für seine positive Verhältnisbestimmung von Glaube und Kultur wegweisend ist: Frömmigkeit, Religiosität besteht in der Hinordnung und Relativierung aller Selbst- und Welterfahrung auf das Gottesbewußtsein. Nicht im Exodus, im Rückzug aus der Welt gelangt sie zur Vollendung, sondern darin, daß der rezeptive und aktive Umgang mit der Welt fortschreitend von ihr bestimmt und durchdrungen wird.

Ein Gedanke ist noch nachzutragen, weil er in der Folge wichtig werden wird: Das sinnliche Selbstbewußtsein oder Weltbewußtsein ist wesentlich

¹⁵ I 41 spricht von einem „wesentlichen Element der menschlichen Natur“, An Lücke I, 126 von einem „unmittelbaren Existentialverhältnis“. I 30 ist von einer „ursprünglichen Offenbarung Gottes“ im Selbstbewußtsein die Rede, und nach I 175 ist die „Richtung auf das Gottesbewußtsein“ von der „Intelligenz in ihrer subjektiven Funktion“ (= Gefühl) unabtrennbar.

durch den „Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen oder der Lust und Unlust“ (I 37) bestimmt. Durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein erhält das Gottesbewußtsein daran Anteil. Nicht, daß es einfach die Wertung des sinnlichen Selbstbewußtseins im Blick auf Lust und Unlust, Freude und Schmerz übernimmt. Sondern Lust und Unlust, Freude und Schmerz stellen sich für das Gottesbewußtsein danach ein, ob das sinnliche Selbstbewußtsein, also eine bestimmte Welterfahrung, sich leicht oder schwer mit ihm verbindet, sei sie nun in sich betrachtet Freude oder Schmerz (I 38). Genau dieses leichte bzw. gehemmte Hervortreten des Gottesbewußtseins in der Welterfahrung wird Schleiermacher später Gnade bzw. Sünde nennen¹⁶.

Die „Lehnsätze aus der Ethik“ finden ihren Abschluß in dem Gedanken, daß das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit „wie jedes wesentliche Element der menschlichen Natur“ (I 41) auch Grundlage einer Gemeinschaft wird. Aufgrund des Gattungsbewußtseins hat jeder Mensch sowohl das Bedürfnis, seinen Gefühlen in Gesichtsausdruck, Gebärde, Ton und Wort Ausdruck zu verschaffen, als auch das Verlangen, die Gefühle anderer in sich aufzunehmen. So kann es geschehen, daß wir wechselseitig durch Mitteilung und „lebendige Nachbildung“ (I 43) Gefühle in uns erregen. Und gerade vom Gottesbewußtsein weiß jeder, daß es „durch die mitteilende und erregende Kraft der Äußerung zuerst in ihm [...] geweckt worden“ (ebd.) ist. So sehr das Gottesbewußtsein im Menschen wesensmäßig angelegt ist, so bedarf es doch der äußeren Anregung und Entfaltung. Die so entstehende Gemeinschaft des religiösen Gefühls ist für Schleiermacher einerseits eine „ungleichmäßig fließende“, die sich in vager Form und in unterschiedlichen Graden auf alle Menschen erstreckt, andererseits aber eine „bestimmt begrenzte“ (I 41), wenn sie aufgrund natürlicher Verbindungen (Familie, Stamm, Nationalität, Sprache, Sitte) und aufgrund der vorwiegenden Konzentration des Gottesbewußtseins auf ein bestimmtes sinnliches Datum feste Form annimmt, d. h. zur bestimmten Religionsgestalt und Kirche wird.

Die nun folgenden „Lehnsätze aus der Religionsphilosophie“ beschäftigen sich mit den Differenzierungsmöglichkeiten innerhalb der allgemein religiösen Anlage. Ab jetzt bedient sich Schleiermacher des kritischen Verfahrens, d. h. inhaltliche Aussagen werden durch eine schöpferische Korrelation von spekulativen und empirischen Daten gewonnen.

Schleiermacher sieht zwei Möglichkeiten, die allgemeine religiöse Anlage zu spezifizieren: einmal nach verschiedenen Entwicklungs- bzw. Vollkommenheitsstufen, zum andern durch verschiedene Arten auf einer, hier spe-

¹⁶ Schleiermacher stellt im Grunde schon hier die Kategorien für die Christologie bereit. Es ergibt sich nämlich das Postulat, daß das Gottesbewußtsein in jedem Moment „leicht“ und – auf die Gesamtheit der Momente bezogen – kontinuierlich hervortrete (I 38f). Genau dies ist im Leben Christi zuhöchst realisiert. Vgl. *Schröder* 65f.

ziell der höchsten Stufe. Die erste Differenzierungsmöglichkeit ergibt sich aus dem Grad der Unterscheidung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit vom sinnlichen Selbstbewußtsein oder von Gott und Welt. Diese Unterscheidung ist noch unvollkommen durchgeführt, wenn das „Woher“ der schlechthinnigen Abhängigkeit selbst nach Art eines innerweltlich Begegnenden gedacht wird. Dies geschieht für Schleiermacher im Fetischismus, wo einem „Götzen“ innerhalb eines beschränkten Gebietes Einfluß und Macht eingeräumt wird, aber auch im Polytheismus, wo die gesamte Wirklichkeit auf eine Vielzahl von Göttern zurückgeführt wird. Erst im Monotheismus sind sinnliches und höheres Selbstbewußtsein klar unterschieden und können so in der rechten Weise aufeinander bezogen werden: Alles Endliche, die gesamte Wirklichkeit steht in der Abhängigkeit von einem Prinzip, das eben deshalb selbst nicht nach Art der Weltwirklichkeit verstanden werden darf. Allein im Monotheismus wird das „Woher“ der schlechthinnigen Abhängigkeit in radikaler Einheit und Universalität begriffen. Schleiermacher sieht ihn in den drei großen Religionen von Judentum, Christentum und Islam verwirklicht, am reinsten im Christentum.

Die zweite Differenzierungsmöglichkeit – nach verschiedenen Arten innerhalb einer Entwicklungsstufe – untersucht Schleiermacher primär auf der monotheistischen Ebene. Hier ergibt sich die Unterscheidung von teleologischer und ästhetischer Frömmigkeit, von sittlicher und Naturreligion. Unterscheidungspunkt ist die wechselseitige Unter- bzw. Überordnung der mehr aktiven und mehr passiven Gefühlsmomente im Blick auf das Gottesbewußtsein. In der teleologischen, sittlichen Religionsform verbindet sich ein passiver, d. h. mehr durch das Bestimmte von außen geprägter Gefühlsmoment nur insofern mit dem Gottesbewußtsein, als er in einen tätigen, vorwiegend durch Freiheit bestimmten übergeht, mithin Veranlassung zu einem aktiven Tun wird, wobei das Gottesbewußtsein als „Impuls“ (I 61) wirkt. Die Religiosität, das Gottesbewußtsein ist hier bezogen auf eine „sittliche Aufgabe“ (ebd.), auf die „Idee einer Gesamtheit sittlicher Zwecke“ (I 62). Umgekehrt verbindet sich in der ästhetischen Frömmigkeitsform ein aktiver Gefühlsmoment nur dann mit dem Gottesbewußtsein, wenn er nochmals als Ergebnis des allgemeinen Naturzusammenhangs begriffen wird, der dann seinerseits als in der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott gründend aufgefaßt wird.

Unter den monotheistischen Religionen sieht Schleiermacher den teleologischen Typus im Christentum am reinsten ausgeprägt, von dem gilt: „Was irgend auf diesem Gebiete Gottesbewußtsein wird, das wird auch bezogen auf die Gesamtheit der Tätigkeitszustände in der Idee von einem Reiche Gottes, wogegen die Vorstellung von einer Schönheit der Seele, welche als Ergebnis aller Natur- und Welteinwirkungen zu denken wäre, dem Christentum [...] immer so fremd geblieben ist.“ (I 63) Ebenso ist das Judentum dem teleologischen Typus zuzuordnen, ist hier doch „die vorherrschende Form des Gottesbewußtseins die des gebietenden Willens“ (ebd.), freilich in

minder vollkommener Weise, insofern der Anstoß zum sittlichen Tun hier primär in der Form göttlicher Belohnungen und Strafen gegeben ist. Der Islam dagegen gehört der ästhetischen Frömmigkeitsart zu, „da diese Gestaltung der Frömmigkeit in dem Bewußtsein unabänderlicher göttlicher Schickungen zur gänzlichen Ruhe kommt“ (ebd.).

Um nun noch Judentum und Christentum voneinander abheben und so das spezifische Wesen des Christentums herausarbeiten zu können, rekurriert Schleiermacher auf Individualisierungsmerkmale, die besonders die höher entwickelten Religionen kennzeichnen: Jede von ihnen erhält ihre äußere Einheit durch einen historischen Ausgangspunkt und ihre innere Einheit durch eine eigentümliche Ausprägung all dessen, was den Glaubensweisen derselben Art und Abstufung gleichermaßen zukommt. Jede komplexere Religion hat also eine Stifterpersönlichkeit, an welche die religiöse Gemeinschaft geschichtlich gebunden ist. Und alle Elemente, die dieser Religion zukommen – also etwa Monotheismus und teleologische Ausrichtung – liegen in einer spezifischen Abwandlung und Färbung vor, indem ein sinnliches Datum, mit dem sich das Gottesbewußtsein verbindet, für alle anderen konstitutiv wird. Je höher eine Religionsform steht, desto ausgeprägter sind äußere und innere Einheit und in desto engerem Zusammenhang stehen beide.

Jetzt sind die Elemente bereitgestellt, damit die „Lehrsätze aus der Apologetik“ eine Wesensbeschreibung des Christentums geben können: „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.“ (I 74) Die erste Hälfte des Satzes ordnet das Christentum nochmals dem Monotheismus und der ethischen Religion zu. Das es von dem ihm koordinierten Judentum Unterscheidende ist der geschichtliche Ursprung in Jesus von Nazareth und die alles andere bestimmende Zentralidee der Erlösung. Und zwar so, daß äußere und innere Einheit engstens verbunden sind: Jesus ist der Stifter einer religiösen Gemeinschaft gerade dadurch, daß er der Erlöser ist.

Ausgangspunkt für die Bestimmung des Erlösungsbegriffs ist ein schon bekannter Sachverhalt: Durch seine Verbindung mit dem sinnlichen Selbstbewußtsein gewinnt das Gottesbewußtsein Anteil an den Gefühlen der Lust und Unlust, der Förderung und Hemmung. Momente des sinnlichen Selbstbewußtseins können sich nämlich leicht oder nur schwer mit dem Gottesbewußtsein einigen, was eben als Lust bzw. Unlust, Förderung bzw. Hemmung in bezug auf das religiöse Leben erfahren wird. Das Christentum geht nun davon aus, daß das Gottesbewußtsein des Menschen zunächst einmal unerlöst ist, d. h. die Beziehung der Welterfahrung auf die Abhängigkeit von Gott sich nicht oder nur schwer einstellen will. In der Welterfahrung wird der Gottesbezug immer schon unterdrückt und niedergehalten. Schleiermacher nennt dies – da auf eine schuldhafte Tat des Menschen zurückge-

hend – den Zustand der Sünde, die er freilich nicht als völliges Erlöschensein des Gottesbewußtseins, sondern nur als „nicht vorhandene Leichtigkeit [...], das Gottesbewußtsein in den Zusammenhang der wirklichen Lebensmomente einzuführen und darin festzuhalten“ (I 77), versteht.

Es ist nun Christus, der im Menschen die Erlösung bewirkt, d. h. das Gottesbewußtsein befreit, so daß es die aktive und passive Welterfahrung wieder mehr und mehr auf Gott zu „relativieren“ vermag. Christus ist deshalb der Erlöser, weil er selbst ein schlechthin kräftiges, alle Welterfahrung dominierendes und daher selbst nicht erlösungsbedürftiges Gottesbewußtsein besitzt¹⁷. Das, worauf der Mensch angelegt ist, nämlich Subjekt des Gottesbewußtseins zu sein, ist in Christus vollkommen aktualisiert. Er stellt das „Urbild des Gottesbewußtseins“¹⁸ dar. Dabei ist es die durch die Kirche, die Gemeinschaft der Glaubenden, vermittelte Begegnung mit diesem Urbild, welche das eigene Gottesbewußtsein befreit, „entfacht“ und so zunehmend in den Zustand des Erlöstseins, in den Zustand der Gnade überführt (II 21 f). Der Glaubende wird so mehr und mehr zum Abbild Christi. Gnade ist dieses Neuwerden deshalb, weil es vom Menschen allein, ohne erlösende Einwirkung Christi, nicht zu erreichen wäre. An Christus glauben heißt, in ihm die Ursache für die fortschreitende Befreiung des eigenen Gottesbewußtseins zu erkennen, so wie der Glaube an Gott sich auf das im schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl verursachende „Mitgesetzte“ bezieht (I 194 f). Diese gläubige Gewißheit im Blick auf Christus kann nicht deduziert oder bewiesen, sondern nur je persönlich erfahren werden.

Schleiermacher will natürlich nicht behaupten, daß Momente der Erlösung und Befreiung nicht auch in anderen Religionen vorkommen, aber ihm zufolge sind sie nur im Christentum zur alles bestimmenden Zentralidee geworden. „Alle andere fromme Erregungen [werden] hierauf bezogen [...], und dieses also das in allen andern Mitgesetzte ist, so daß sie dadurch vorzüglich eigentümlich christliche werden.“ Zum andern wird in christlicher Perspektive die Erlösung „als ein allgemein und vollständig durch Jesus von Nazareth Vollbrachtes gesetzt“ (I 78).

II.

Nachdem wir im ersten Teil die entscheidenden Schritte kennengelernt haben, die Schleiermacher zu einer philosophischen Vermittlung des christlichen Glaubens unternimmt, soll im zweiten Teil diese Vermittlungsleistung kritisch gewürdigt und geprüft werden. Dabei ist – wie eingangs schon angekündigt – eine doppelte Blickrichtung maßgebend: einmal die

¹⁷ Vgl. II 43: „die stetige Kräftigkeit seines [Christi] Gottesbewußtseins, welche ein eigentliches Sein Gottes in ihm war“.

¹⁸ Vgl. *M. Junker*, Das Urbild des Gottesbewußtseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der Glaubenslehre (SchlA 8), Berlin/New York 1990. Ferner II 34.

auf den christlichen Glauben selbst. Ist dieser in seinen wesentlichen, seine Identität ausmachenden Momenten der Vernunft vermittelt worden oder bleiben nicht zentrale Themen des Glaubens unterbestimmt oder gar ausgeklammert? Zum andern ist das für die Vermittlung in Anspruch genommene philosophische Denken in Augenschein zu nehmen, insofern dieses selbst kritikbedürftig sein und gerade vom Glauben her korrigiert und zu wahrer Vernünftigkeit befreit werden kann.

Schleiermachers „philosophische Theologie“ stellt einen Typus von Glaubensbegründung dar, der dem christlichen Glauben einen anthropologischen Ort zuweist¹⁹. Dieser ist die allgemeine Wesensanlage des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls bzw. des Gottesbewußtseins. In diesen „Rahmen“ wird das spezifisch Christliche eingetragen und als Konkretisierung und Näherbestimmung eines allgemeinen Existentials begriffen. Dabei wird dieses religiöse Existential als für menschliche Subjektivität und endliche Freiheit konstitutiv aufgewiesen: Endlicher Freiheitsvollzug ist ohne die schlechthinige Abhängigkeit und den Gottesbezug nicht möglich. Insofern kann man von einer transzendentalphilosophischen Ableitung des Gottesbezuges bei Schleiermacher sprechen, die dann zur Basis für eine „transzendental-anthropologische Hermeneutik des Glaubens“²⁰ wird.

Dieser Ansatz beim Menschen, d. h. bei der Frage, was menschliche Subjektivität eigentlich konstituiert, scheint auch heute für eine philosophische Vermittlung des Glaubens gangbar zu sein, zumal damit der zentralen Stellung der Anthropologie in der neuzeitlichen Geistesgeschichte Rechnung getragen und dem Verdacht heteronomer Bevormundung durch den Glauben entgegnet wird²¹. Und es scheint auch der Ausgang von jenem Moment menschlichen Wesens fruchtbar zu sein, auf das Schleiermacher letztlich rekurriert: die endliche Freiheit. Dieses Moment ist es ja, das die neuzeitliche Philosophie in seiner Unbedingtheit entdeckt hat, und Freiheit und Befreiung sind zudem zentrale Inhalte des christlichen Glaubens. Freilich wird sich zeigen, daß Schleiermacher die menschliche Freiheit philosophisch wie theologisch unterbestimmt hat.

Maßgeblich ist Schleiermachers fundamentaltheologischer Ansatz auch im Blick auf das darin intendierte Verhältnis von Philosophie und Theologie²². Schleiermacher hat gesehen, daß sich philosophische und theologische Wahrheit einerseits nicht beziehungslos voneinander absondern lassen, andererseits aber auch nicht ineinander aufgelöst werden können. Sie bleiben die beiden Pole einer Ellipse (An Jacobi 209). Deshalb versuchte er, beider

¹⁹ Der Glaube wird nicht a priori demonstriert, ihm wird vielmehr nur eine „Ortsbestimmung“ angewiesen: An Lücke II, 162. Vgl. auch ThEnz 23, 36, 49.

²⁰ So Th. Pröpper, Schleiermachers Bestimmung des Christentums und der Erlösung, ThQ 168 (1988), 193–214, hier 195.

²¹ Vgl. W. Kasper, Das Wahrheitsverständnis der Theologie, in: E. Coreth (Hrg.), Wahrheit in Einheit und Vielheit, Düsseldorf 1987, 170–193, hier 187.

²² Zu diesem Grundthema Schleiermachers vgl. H.-J. Birkner, Theologie und Philosophie. Einführung in die Probleme der Schleiermacher-Interpretation (TEH 178), München 1974.

Verhältnis als ein Bestimmungsverhältnis²³ zu denken: Die Philosophie kann die konstitutive Bedeutung der religiösen Thematik und eines allgemeinen Gottesbezuges für den Menschen aufweisen. Sie vermag aber nicht die konkrete Bestimmung dieser allgemeinen Offenheit zu erbringen; diese kann nur in der Begegnung mit den geschichtlichen Religionen und zuhöchst in der Begegnung mit dem Christentum und der Gestalt Jesu von Nazareth erfolgen. So hat Schleiermacher immer Wert darauf gelegt, daß Philosophie und Theologie sich zwar nicht widersprechen, aber die Philosophie keinen begründenden Einfluß auf den Glauben in seiner christlichen Besonderheit hat²⁴. Philosophie kann zwar einen Begriff von Frömmigkeit überhaupt, nicht aber die spezifisch christliche Frömmigkeit deduzieren. Allerdings wird sich ergeben, daß bei Schleiermacher die Philosophie in weit stärkerem Maße auch die Inhalte des christlichen Glaubens bestimmt und „vorprogrammiert“, als es seiner eigenen Theorie zufolge der Fall sein dürfte.

Schleiermachers philosophische Vermittlung des Glaubens sei nun an einigen inhaltlichen Momenten kritisch geprüft.

1. Zunächst eine Anfrage zu der von Schleiermacher behaupteten *Gottesgewißheit*. Er verlegt diese ursprünglich in das Gefühl, und das bedeutet nichts anderes, als daß sie unmittelbar gegeben ist. Mag die Gotteserfahrung auch unterentwickelt, in gewissen Graden auch verdrängt sein, so ist sie doch als Existential des Menschen nie ganz ausgelöscht und im Kontext der Welterfahrung immer irgendwie realisiert und greifbar (I 175). Zudem ist sie, da eine Wesensanlage des Menschen, letztlich unabhängig von der menschlichen Freiheit gegeben. Der Atheismus als theoretische Möglichkeit ist für Schleiermacher deshalb eigentlich nicht erklärbar (I 176f). Zu fragen ist aber, ob diese Behauptung einer unmittelbaren Gottesgewißheit wirklich unserer Erfahrung entspricht oder ob hier nicht doch in viel stärkerem Maße die freie Entscheidung und die vermittelnde Reflexion sowie bestimmte Welterfahrungen beteiligt sind.

Schleiermacher scheint dies indirekt zu bestätigen, wenn er – unbeschadet der affirmierten Unmittelbarkeit des Gottesbezuges – das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit philosophisch aufzuweisen versucht und als Gottesbewußtsein fortbestimmt. Das, was unmittelbar sein soll, wird also doch vermittelt. Können dann aber die Gottesgewißheit und vorher schon das Bewußtsein der Faktizität unseres Daseins noch ins Gefühl verlegt werden?

Was den philosophischen Aufweis des menschlichen Gottesbezuges und damit Gottes selbst betrifft, so vollzieht er sich in drei Schritten: a) Wahrnehmung der invarianten Struktur endlicher Freiheit als Einheit von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, b) Reflexion auf diese Struktur als der Freiheit unverfügbare und in ihr nicht begründete, c) Identifizierung des

²³ Zu diesem Begriff vgl. Kasper 187–189.

²⁴ Vgl. I 160; An Jacobi 209; An Lücke I, 137f; An Lücke II, 170–173; KD § 180.

„Woher“ der so verfaßten Freiheit mit dem welttranszendenten Gott. Gerade der letzte Reflexionsschritt scheint aber – darauf hat bes. Th. Pröpper hingewiesen²⁵ – durch das Denken allein nicht mehr verbürgbar zu sein, insofern er die freie Entscheidung impliziert, auf eine Letztbegründung hin auszugreifen, damit Freiheit in ihrer unbedingten Sinnintention sinnvoll sein kann. Hieran schließt sich die Frage an, ob das philosophische Denken tatsächlich zu einer Gottesgewißheit oder nicht vielmehr nur zu einer Denkbarkeit Gottes und Ansprechbarkeit des Menschen für ihn zu gelangen vermag²⁶. Im zweiten Fall gründete die Vermittlung der Gottesgewißheit in der geschenkten freien Selbsterschließung Gottes selbst und wäre im letzten untrennbar an das Christusereignis gebunden²⁷.

2. Des weiteren ist zu sehen, daß Schleiermachers Ansatz beim Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als der Grundbeschreibung des Gottesverhältnisses jede *Freiheit* des Menschen gegenüber Gott ausschließt. Das „Sich-schlechthin-abhängig-Finden“ ist „die einzige Weise“, wie das eigene Sein und das Sein Gottes im Selbstbewußtsein zusammenkommen können (I 171; vgl. I 173). Gott gegenüber ist der Mensch rein passiv, nur empfangend. Dem korrespondiert, daß Gott seinerseits gegenüber dem Menschen und der Welt „schlechthinnige Ursächlichkeit“ (I 263) sowie „reine Tätigkeit“ (II 45; vgl. I 188, 261) ist und er vom Menschen nichts empfangen kann. Menschliche Freiheit hat ihren Ort allein im innerweltlichen Bereich, sei er nun natürlicher oder gesellschaftlicher Art, steht aber auch als solche nochmals unter der absoluten Abhängigkeit von Gott. Hier ist aber zu fragen, ob dies der Grundvorgabe des christlichen Glaubens entspricht. Ist es nicht eine Basisüberzeugung der biblischen Tradition, daß Gott den Menschen aus freier Liebe geschaffen hat und daß er die freie Antwort, die freie Gegenliebe des Menschen will? Das Geschehen zwischen Gott und Mensch wäre demnach in all seinen Phasen ein dialogisches, ein Wechsel- und Freiheitsgeschehen, in welchem dem Menschen auch eine Freiheit *coram deo* zukommt und Gott auch zum Empfangenden wird. Geschöpflichkeit besagt eben nicht nur, in radikale Abhängigkeit von und Verwiesenheit auf Gott gestellt zu sein, sondern auch Selbststand und Eigenständigkeit empfangen zu haben. Für Schleiermacher ist aber eine „Wechselwirkung [...] zwi-

²⁵ Vgl. Pröpper, Schleiermachers Bestimmung 210ff, bes. Anm. 45.

²⁶ Die unbedingte Sinnintention der Freiheit besteht im Seinsollen und der Bejahung der Freiheit der Anderen. Da die Freiheit aber nur formal und nicht auch real unbeding ist, kann solche unbedingte Anerkennung der Anderen immer nur bedingt und fragmentarisch geschehen. Somit ergibt sich der Ausgriff auf eine Freiheit, die auch real unbeding ist und die so in ihrer freien Selbsterschließung die unbedingte Anerkennung der Anderen zu schenken vermag. Gott wäre somit philosophisch denkbar als vollkommene Freiheit, d. h. als liebende Allmacht oder allmächtige Liebe. Vgl. H. Krings, System und Freiheit, Freiburg/München 1980; ders., Artikel „Gott“ (zus. mit E. Simons), in: HPhG 3, 614–641, hier 629–641; Pröpper, Freiheit 184–187; ders., Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München²1988, 182–194, 274–277.

²⁷ Schleiermacher ist selbst der Überzeugung, daß Gott als Liebe sich eindeutig nur von Jesus Christus her erschließt. Vgl. II 446–450; I 351; II 28; An Lücke II, 140f, 141 f, 144. Das ist übersehen bei Junker 81 ff.

schen Geschöpf und Schöpfer“ (II 381; vgl. I 448) per definitionem ausgeschlossen.

Von philosophischer Seite wäre an dieser Stelle einzuwenden, daß Schleiermacher zwar die Relativität, die reale Bedingtheit menschlicher Freiheit gesehen hat, daß er aber ihr formal unbedingtes Moment, ihr ursprüngliches Sichentschließen und Verhaltenkönnen (auch zu ihrem Ursprung), nicht in Betracht zieht²⁸.

In dieser theologischen wie philosophischen Unterbestimmung menschlicher Freiheit ist wohl auch begründet, daß Schleiermacher die Sünde nur als nicht vorhandene Leichtigkeit, nur als „Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins“ (I 353) zu sehen vermag, die letztlich nicht in der Freiheit, sondern in den Naturbedingungen des Menschen gründet und eine notwendige Durchgangsstufe zur Erlösung darstellt. Schleiermachers optimistisches Menschen- und Geschichtsbild, welches die Negativität des Bösen nur eingeschränkt wahrnimmt, findet hier seinen dogmatischen Ausdruck.

3. Ein dritter Punkt betrifft die *Christologie*. Es ist eine zwangsläufige Folge von Schleiermachers Ansatz, daß Christus nur als die „höchste Steigerung“ (I 39) des Humanum, nur als der vollkommene Mensch erscheinen kann. In ihm ist die allen Menschen zukommende Anlage des Gottesbewußtseins extensiv und intensiv voll aktualisiert²⁹, und seine erlösende Wirkung auf die anderen besteht darin, die in ihnen durch die Sünde gehemmte Anlage mehr und mehr zu befreien und zu entfachen. Daß in Christus Gott selbst, der ewige Logos des Vaters Mensch geworden ist und er ein menschliches Leben ganz zu seiner Ausdrucksgestalt gemacht hat, dies ist bei Schleiermacher nicht denkbar, insofern der Präexistenz- und Inkarnationsgedanke nicht übernommen werden³⁰. Eine Offenbarung Gottes anders als durch die Kräftigkeit eines menschlichen Gottesbewußtseins ist von seinem Gottesbegriff her nicht konzipierbar (I 30). Die klassische Inkarnationschristologie und die Trinitätslehre wollten demgegenüber den Sachverhalt sichern, daß in Christus Gott selbst sich offenbart und in seiner Liebe mitteilt, daß er selbst in die Abgründe unseres Lebens hinabgestiegen ist und uns erlöst hat. Mag Schleiermacher das kräftige Gottesbewußtsein Christi auch ein „eigentliches Sein Gottes in ihm“ (II 43) nennen, so bleibt bei ihm Gott selbst doch in radikaler Ferne und Transzendenz zur Welt. Gott bleibt hinter seiner Vermittlungsgestalt stehen (I 74). Er ist nicht anders am Offenbarungs- und Erlösungsgeschehen beteiligt als durch die allgemeine Relation der absoluten Abhängigkeit und seinen Schöpfung und Erlösung umgreifenden ewigen Ratschluß. Dem entspricht, daß bei Schleiermacher die Christologie nur den Inhalt affirmieren kann, den die Anthropologie schon vorgibt³¹. Läßt sich so

²⁸ So *Pröpfer*, Schleiermachers Bestimmung 210ff, bes. Anm. 44; *Juncker* 86–89.

²⁹ In Christus ist der „Begriff des Menschen als Subjekt des Gottesbewußtseins vollendet“ (II 38; vgl. II 23; I 337).

³⁰ „Die Person Christi [fing] doch erst mit seiner Menschwerdung an [...]“ (II 145)

³¹ Vgl. *Pröpfer*, Schleiermachers Bestimmung 205, 209; *Juncker* 86, 130f, 191f, 210f.

aber die bleibende Angewiesenheit des Glaubens auf Jesus Christus begründen? Hier wird wohl wie an keiner Stelle sonst deutlich, daß das für die Glaubensvermittlung in Anspruch genommene philosophische Denken den Inhalt des Glaubens restriktiv „vorprogrammiert“³² und der Einfluß der Philosophie auf die Dogmatik kein bloß formal-begrifflicher ist, wie Schleiermacher insinuiert (I 111 f, 155–161; KD § 213)³³.

4. Daß Schleiermacher die Freiheit des Menschen unterbestimmt, wurde schon erwähnt. Ähnliches gilt aber auch für die *Freiheit Gottes*. Gott kommt eigentlich nur in den Blick als das „Woher“ des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls bzw. als „schlechthinnige Ursächlichkeit“ (I 263). Wenn Schleiermacher auch betonen kann, daß das nur unsere begrenzte Sichtweise und Perspektive auf Gott ist, die wir Gott nur in Beziehung auf uns und nicht in seinem „Ansich“ erfassen können³⁴, so setzt sich bei ihm doch primär die Tendenz durch, Gottes Wesen mit dieser „schlechthinnigen Ursächlichkeit“ zu identifizieren. Gott scheint notwendig Gott der Welt, Grund der Welt zu sein³⁵. Gott ist Liebe nur in seiner invarianten Beziehung auf die Welt hin³⁶. Gott und Welt werden so zu notwendigen „Korrelata“³⁷. Die Freiheit Gottes gegenüber der Welt, seine Freiheit zur Schöpfung und zum heilschaffenden Handeln in ihr – Grunddaten des christlichen Glaubens – gehen damit aber verloren bzw. können nur abstrakt behauptet werden. Für Schleiermacher ist dagegen nur durch jene untrennbare Korrelierung von Gott und Welt die Einheit und Differenzlosigkeit Gottes, sein radikales Enthobensein über alle Gegensätze gesichert³⁸.

5. Ein letzter, aber entscheidender Punkt ist mit dem Ausfall der klassischen *Trinitätslehre* bei Schleiermacher benannt, der doch auch zentral mit seinem fundamentaltheologischen Ansatz zusammenhängt³⁹. Deutlich ist

³² Dieser Sachverhalt wird bei *Schröder*, bes. 48–55, unterschätzt, wenn er – in der Auseinandersetzung mit Junker – eine „Abhängigkeit der Bestimmtheit des christlichen Glaubens aus der deduktiven Religionstheorie“ (52) bei Schleiermacher bestreitet.

³³ Keine zur Vermittlung des Glaubens beanspruchte Philosophie wird sich auf die materiale Dogmatik nur formal, sondern immer auch inhaltlich auswirken. Dennoch sind diese „Inhalte“ nochmals kritisch auf ihre Kompatibilität mit der Mitte des Glaubens zu überprüfen, was evtl. Anlaß für ihre philosophische Korrektur sein kann.

³⁴ Vgl. I 74, 255, 257 f, 260; II 470.

³⁵ Vgl. I 201–204, 262, 267 f, 270, 275, 286: Wir können „Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt“ voneinander nicht trennen. „Denn will er sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter.“ Vgl. DialO 303: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott.“

³⁶ Vgl. II 449 mit I 278 ff.

³⁷ Vgl. DialA 68 f. Siehe ebd. 65.

³⁸ *W. Pannenberg*, Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken, SBAW.PH 1996/3, führt Schleiermachers Umdeutung des Schöpfungsgedankens in ein Moment des Erhaltungsbegriffs auf dessen „kritische Reserve gegenüber der Vorstellung von Gott als frei handelndem, persönlichen Wesen“ (15) zurück, eine Vorstellung, die sich eben gerade mit Gottes souveränem Handeln „am Anfang“ (= Schöpfung) verbinde.

³⁹ Tritt man theologisch für ein trinitarisches Gottesverständnis ein, dann stellt sich die Frage nach der Personalität des einen Gottes nicht. Obwohl Gott streng unitarisch denkend, steht Schleiermacher aber auch dieser kritisch gegenüber, da er sie für einen (religiös unvermeidlichen) Anthropomorphismus hält. Vgl. An Jacobi 210. Hier wirken der Einfluß Spinozas und der Athemismusstreit von 1798/99 nach.

schon geworden, daß Gott für Schleiermacher als das „Woher“ des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls radikal welttranszendent gedacht wird. Und das bedeutet für ihn: Gott ist wesentlich den Gegensätzen und der Vielheit der Welt enthoben, er ist differenzlose Einheit. Ist die Welt „in sich selbst geteilte und zerspaltene Einheit“, so stellt Gott die „absolute ungeteilte Einheit“ (I 173) dar. Die Welt ist „Einheit mit Einschluß aller Gegensätze“, Gott „Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze“ (DialO 303; vgl. DialA 68). Daß Schleiermacher in seiner „Glaubenslehre“ keinen Zugang zur immanenten Trinitätslehre gewinnt⁴⁰, scheint in dem Schema begründet zu sein, Gott als differenzlose Einheit, als differenzloses Absolutes zu denken. Sohn und Geist sind ihm Erscheinungsweisen, Modi des einen göttlichen Wesens, nicht aber Differenzen in Gott selbst, während der Vater mit dem einen göttlichen Wesen selbst identifiziert wird (II 472f).

Es ist aber gerade der Skopus der Trinitätslehre⁴¹, daß sie Gottes Einheit nicht als differenzlose, monologische Einheit begreift, sondern als Einheit in Vielheit, als Einheit in Differenz. Gott ist eine Einheit im Sinne der vollkommenen Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist. In Gott gibt es Wort und Antwort, Empfangen und Geben, Liebe und Gegenliebe. Dabei ist jede der Personen gerade dadurch unverwechselbar sie selbst, daß sie ganz von den anderen her und auf sie hin ist und alle so die untrennbar eine Gottheit ausmachen. Gottes Wesen ist *communio*, die sich durch die Gleichursprünglichkeit und vollkommene Vermittlung von Einheit und Vielheit auszeichnet⁴². Insofern wird die Einheit Gottes christlich anders gedacht als etwa im Judentum oder Islam. Durch den christlichen Glauben ist deshalb eine entscheidende Veränderung im Denken des Absoluten wie der gesamten Wirklichkeit eingeleitet worden: Nicht nur das Moment der Einheit, sondern auch das der Differenz ist wichtig. Die höchste Form des Seins ist nicht das In-sich-Sein, sondern das Füreinander- und Miteinander-Sein. Wahre Wirklichkeit, wahres Sein ist *communio*. Eine philosophische Vermittlung des christlichen Glaubens darf sich daher nicht unter philosophische Prämissen begeben, die einem starren Einheitsdenken verhaftet sind.

Gott nicht als monadische, sondern als trinitarische, communiale Einheit zu denken, das könnte auch einige Aporien von Schleiermachers Denken „lösen“. Einmal ließe sich von hier aus die Freiheit Gottes gegenüber der Welt und der Schöpfung wahren: Gott ist in sich immer schon das vollkommene Liebes- und Dialoggeschehen zwischen Vater und Sohn, die im Hl. Geist eins sind; er bedarf nicht der Welt und des Menschen, um sich als

⁴⁰ Sie ist ihm „nicht eine unmittelbare Aussage über christliches Selbstbewußtsein“ (II 458).

⁴¹ Für das Folgende vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg i. Br. 1997, bes. 172–243, 277–325; ders., Trinität als Inbegriff des christlichen Glaubens, in: A. Bsteh (Hrg.), Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Islam (SzR 2), Mödling 1996, 327–342; ders., Der drei-eine Gott der Christen, in: V. M. Strocka (Hrg.), Fragen nach Gott, Frankfurt a. M. 1996, 125–149.

⁴² Vgl. Greshake, Trinität 330: „Das nennen wir *communio*: Einheit in und aus Vielheit, Vielheit in und auf Einheit hin.“

Liebe zu konstituieren. Wenn es die Welt dennoch gibt, dann gründet dies in der Freiheit, in der überfließenden Liebe Gottes, welche die Welt im Leben Gottes „mitspielen“ (G. Greshake) lassen will, ohne sie für irgend etwas zu funktionalisieren oder zu verzwecken.

Zweitens läßt sich von einem trinitarischen Gottesbegriff aus auch denken, daß die Welt, der Mensch nicht nur in Abhängigkeit, sondern auch in Freiheit vor Gott steht. Ein in radikaler Einheit und Differenzlosigkeit verstandener Gott kann im Grunde kein eigenständiges Sein „neben“ oder „außer“ sich haben. Dieses muß zu einer bloßen Emanation, zu einer *particula divina* oder zu einem Moment im göttlichen Lebensprozeß ohne wirklichen Selbstand herabsinken, wenn Gottes Absolutheit nicht eingeschränkt werden soll. Wird dagegen Gott trinitarisch gedacht, so gehört es zu seinem „absoluten“ Wesen, daß die Personen wechselseitig einander immer schon Raum gegeben, daß sie ihr Sein im gegenseitigen Geben und Empfangen vollziehen. Wenn Gott – in der Verlängerung und Entfaltung des sohnlichen Seins – der Welt, den Menschen in seinem göttlichen Leben Raum und Selbstand gibt, sie gleichsam auf endliche Weise darin „mitspielen“ läßt, dann ist das keine Einschränkung seines „absoluten“ Wesens, weil zu Gottes communialem Wesen neben dem Sich-Bestimmen immer schon das Sich-Bestimmenlassen vom anderen gehört. Damit wird Gott aus Freiheit auch in seinem Verhältnis zur Welt, was er in sich immer schon ist: ein Gebender und Empfangender, so wie auch das Geschöpf in Freiheit empfängt und gibt.

Schließlich ermöglicht ein trinitarisches Gottesverständnis nachzuvollziehen, daß Gott in seinem offenbarenden und erlösenden Handeln an der Welt in Christus und im Geist wirklich als er selber am Werk ist, weil die Weise, wie Gott sich offenbart und erscheint, sein inneres Sein selber ausmacht, Gott also hinter seinen Vermittlungsgestalten nicht nochmals stehen bleibt.

Ein kurzes Resümee soll unsere Überlegungen abschließen. So sehr der formal-methodischen Struktur von Schleiermachers philosophischer Vermittlung des Glaubens zuzustimmen ist, so empfiehlt sich doch inhaltlich aus theologischen wie philosophischen Gründen der Rückgriff auf ein philosophisches Denken, das mit einem schärfer konturierten Freiheitsbegriff einsetzt: Es gilt, die menschliche Freiheit in ihrer formalen Unbedingtheit und der daraus erwachsenden unbedingten Sinnintention ernst zu nehmen. Dies könnte – wie etwa H. Krings und Th. Pröpper gezeigt haben⁴³ – zur Denkbarkeit Gottes und zur Ansprechbarkeit des Menschen für ihn führen, soll diese unbedingte Sinnintention der Freiheit nicht aporetisch sein. Zugleich würde hier Gott in seiner Freiheit, ja als vollkommene Freiheit klar erfaßt: als der sich in Christus und im Hl. Geist frei erschließende und doch dem Menschen notwendige erfüllende Gehalt menschlicher Freiheit.

⁴³ Siehe Anm. 26.