

Sven Grosse (Hrsg.)

# Schleiermacher kontrovers

2019



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT  
Leipzig

# 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,<sup>1</sup> die darauf zurückgeht, dass der bei ihm angelegte Religionsbegriff (dazu unten) und seine bis heute nicht eingeholten Reformulierungen fixierter Dogmen<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> Geleitet ist aber

---

<sup>1</sup> Vgl. nur die kontextualisierenden (The Oxford Handbook of German Philosophy in the 19th Century, Oxford 2015) und werkerschließenden (MARTIN OHST (Hrsg.), Schleiermacher Handbuch, Tübingen 2017) Sammelbände.

<sup>2</sup> Nur wenige Beispiele für die Aufnahme der kritischen Reformulierung des Sachgehaltes der klassischen Dogmen – gleichgültig, ob die jeweils vom Vf. eingenommene Position zustimmungsfähig ist: RICK ELGENDY, Reconsidering Resurrection, Incarnation and Nature in Schleiermacher's Glaubenslehre, in: International Journal of Systematic Theology 15 (2013), 301–323; NATHAN D. HIEB, The precarious Status of Resurrection in Schleiermacher's Glaubenslehre, in: ebd. 5 (2003), 187–199; EMILIO BRITO, La doctrine trinitaire d'après la «Glaubenslehre» de Schleiermacher, in: RThL 22 (1991), 327–342. CLAUS OSTHOEVENER, Die Lehre von Gottes Eigenschaften bei Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, Berlin u. a. 1996; MARTIN WEBER, Schleiermachers Eschatologie, Gütersloh 2000.

<sup>3</sup> Etwa in den Bänden des Schleiermacher-Archivs. Vgl. ferner nur: CHRISTINE AXT-PISCALAR, Ohnmächtige Freiheit, Tübingen 1996; MIRIAM ROSE, Schleiermachers Staats-

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.<sup>4</sup>

Dieser erneuten Besinnung auf das Denken Schleiermachers<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> Daneben erbt

Deutschen Idealismus: Schleiermacher, Hegel, Schelling, Tübingen 2015; ULRICH BARTH u. a. (Hgg.), 200 Jahre »Reden über die Religion«, Berlin u. a. 2000; DERS. u. a. (Hgg.), Aufgeklärte Religion und ihre Probleme, Berlin u. a. 2013.

<sup>4</sup> Das gilt – nur beispielsweise – für die Einzeichnung von Schleiermachers Religionsbegriff in die neueren Debatten um die »Wiederkehr der Religion«, die – nur ein Beispiel – etwa Wilhelm Gräb vornimmt: WILHELM GRÄB, Sinnfragen. Transformationen des Religiösen in der modernen Kultur, Gütersloh 2006, hier 40–44 im Kontext. ULRICH BARTH, Die Religionstheorie der »Reden«. Schleiermachers theologisches Modernisierungsprogramm, in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 259–289.

<sup>5</sup> Dazu nur die Skizze: NOTGER SLENCZKA, Theologie der Gegenwart, in: Zeitzeichen 8 (2013), 45–48.

<sup>6</sup> Vgl. zu dieser Kritik etwa nur: EMIL BRUNNER, Die Mystik und das Wort. Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben, dargestellt an der Theologie Schleiermachers, Tübingen 1924; KARL BARTH, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte, Zürich <sup>5</sup>1982, 379–424. Dazu schon: WILHELM BARTELHEIMER, Schleiermacher und die gegenwärtige Schleiermacher-Kritik. Eine Untersuchung über den Subjektivismus, Leipzig 1931.

<sup>7</sup> Es ist bedauerlich, wenn grobe Fehleinschätzungen der Theologie Schleiermachers in Publikumszeitschriften vorgetragen werden – etwa die Vorstellung, Schleiermacher habe mit seiner Definition Gottes als des »Woraufhin« (sic! Schleiermacher schreibt: »Woher«) »der schlechthinigen Abhängigkeit« auf den Begriff »Gott« Verzicht leisten wollen und habe dies später (!) wieder korrigiert: CHRISTOPH MARKSCHIES, »Letzter Sinn«

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.<sup>8</sup>

Dies muss Anlass sein, sich selbst und anderen Rechenschaft über den Rang der Antworten Schleiermachers abzulegen – und dieser Versuch ist Zweck der folgenden Übung,<sup>9</sup> in der ich zunächst zeige, dass und in welchem Sinn wir es bei Schleiermacher mit einer Glaubenslehre zu tun haben, die christozentrisch ist,<sup>10</sup> 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.

schies-ueber-den-gott-der-liebe-34741); vgl. die nächste folgende Anm. Die im Rahmen seiner Wiederaufnahme einer an Barth orientierten Offenbarungstheologie vorgetragene Kritik von MICHAEL WELKER (Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn <sup>2</sup>2012) ist zwar, so scheint mir, positionell voreingenommen und wird dem Anliegen Schleiermachers (und der gegenwärtigen Repräsentanten seines theologischen Anliegens, die mir deutlich im Blick zu sein scheinen) nicht gerecht, ist aber ein Exempel für das Anliegen der Abkehr von einem »subjectivistic turn« in der neueren Theologie (gleichzeitig aber ein Indiz dafür, dass eine solche Abkehr wohl bedacht sein will); dazu nur die Rezension: NOTGER SLENCZKA, in: zeitzeichen 14 (2013) Heft 11, 71–73. Ferner einige der Beiträge in: INGOLF U. DALFERTH, Krisen der Subjektivität, Tübingen 2005.

<sup>8</sup> MARKSCHIES, »Letzter Sinn« – das ist eine in vieler Hinsicht erstaunliche Deutung und Kritik der Glaubenslehre, der (nur zum Beispiel) offensichtlich der Leitsatz des § 167 entgangen ist, in dem (mit christologisch-soteriologischer Begründung) die Liebe als das einzige *Wesensprädikat* Gottes herausgestellt wird: »Gott ist die Liebe.«

<sup>9</sup> Das Ziel des Bandes, in dem dieser Beitrag erscheint, verstehe ich so, dass es nicht um das Aufarbeiten von Sekundärliteratur, sondern um ein engagiertes Plädoyer für (oder gegen) Schleiermacher zu tun ist. Somit nenne ich im Folgenden nur gelegentlich Titel und verweise insgesamt auf die großartige Übersicht: ULRICH BARTH, Schleiermacher-Literatur im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts, in: ThR 66 (2001), 408–461; dazu auf die Überblicke im Schleiermacher Handbuch von MARTIN OHST (Bei Lebzeiten: 428–442), FRIEDEMANN VOIGT (Die Schleiermacher-Rezeption 1834–1889 und: Die Schleiermacher-Rezeption 1890–1923): ebd. 442–465) sowie von HERMANN FISCHER (Rezeption und Kritik [1918–1960] und: Rezeption und Kritik [1960ff.]): 465–487.



## 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 ist<sup>11</sup> 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: Lehnsätze 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 Christentum hinausgehen, und unsern Standpunkt über demselben nehmen, um es mit anderen Glaubensarten zu vergleichen.«<sup>12</sup> Diese

Charakterisierung hat Schleiermacher ähnlich in der Enzyklopädie vorgetragen;<sup>13</sup> 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.«<sup>14</sup>

### 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.<sup>15</sup>

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 unterschied-

<sup>11</sup> Das ist ohne Zweifel der Fall; zu dieser subjektivitätstheoretischen Rekonstruktion vgl. die ausgezeichnete Dissertation von ULRICH BARTH, *Christentum und Selbstbewusstsein. Versuch einer rationalen Rekonstruktion des systematischen Zusammenhangs von Schleiermachers subjektivitätstheoretischer Deutung der christlichen Religion*, Göttingen 1997; vgl. ferner zur Genese und Systematik seines Religionsbegriffs: CHRISTIAN ALBRECHT, *Schleiermachers Theorie der Frömmigkeit. Ihr wissenschaftlicher Ort und ihr systematischer Gehalt in den Reden, in der Glaubenslehre und in der Dialektik* (Schl-Arch 15), Berlin 1993. Im Hintergrund steht natürlich die Frage nach dem Verhältnis der Ausführungen Schleiermachers zu den Vorgängertheorien und den seinerzeitgenössischen Subjektivitätstheorien, auf die hier nur hingewiesen werden kann – vgl. PETER GROVE, *Deutungen des Subjekts. Schleiermachers Philosophie der Religion*, Berlin u. a. 2004; zur Rezeption des Spinoza: CHRISTOPH ELLSIEPEN, *Anschauung des Universums und *Scientia Intuitiva**, Berlin u. a. 2006. ULRICH BARTH, *Was heißt ›Anschauung des Universums? Beobachtungen zum Verhältnis von Schleiermacher und Spinoza*, in: VIOLETTA WAIBEL (Hrsg.), *Spinoza – Affektenlehre und *amor Dei intellectualis**, Hamburg 2012, 243–266.

<sup>12</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, 1. Auflage [1822/23],

<sup>13</sup> FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung* (im Folgenden: KD) des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, 1830, hier § 33 und Kontext: KGA I/6, 321–446, hier 338,14–16, vgl. 1. Aufl., 1811, hier Erster Teil § 4, ebd. 245–315, hier 256,17 f.

<sup>14</sup> Ders., *Der christliche Glaube*, 2. Auflage [1831/32], KGA I/13,1 und 2, Berlin, § 2 (15 f.; im Folgenden: CG<sup>2</sup>).

<sup>15</sup> Diese Hintergründe können hier nur angedeutet werden – vgl.: ULRICH BARTH, *Wissenschaftstheorie der Theologie*, in: DERS., *Kritischer Religionsdiskurs*, Tübingen 2014, 263–278, hier 269 f., vgl. bes. die dort auch von Barth genannten Arbeiten von MARKUS SCHRÖDER (*Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums*, Tübingen 1996) und MARTIN RÖSSLER (*Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie*, Berlin u. a. 1994). Vgl. ferner ULRICH BARTH, *Die subjektivitätstheoretischen Prämissen der Glaubenslehre*, in: DERS., *Aufgeklärter Protestantismus*, Tübingen 2004, 329–351. Zum enzyklopädischen Programm: EILERT HERMS, *Herkunft, Entfaltung und erste Gestalt des Systems der Wissenschaften bei Schleiermacher*, Gütersloh 1974. Vgl. zum folgenden die ausgezeichnete Darstellung bei CLAUS OSTHOEVENER, *Dogmatik I und Dogmatik II*, in:

dene 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 zusammengelaubten Einzelementen, 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

### I.3. Der Allgemeinbegriff der Religion

Das heißt, dass die Abfolge der Lehnsätze 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

<sup>16</sup> KARL BARTH, Protestantische Theologie, 396. Zur Kritik Barths wäre noch sein Kolleg zur Theologie Schleiermachers heranzuziehen (KARL BARTH, Die Theologie Schleiermachers, 1923/24, Karl Barth Gesamtausgabe II/11, hrsg. v. DIETRICH RITSCHL, Zürich 1978), sowie das Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl (hrsg. v. HEINZ BOLLI, München 1968, 290–312).

<sup>17</sup> Vgl. dazu MARTIN RÖSSLER, Schleiermachers Programm der Philosophischen Theologie, Berlin u.a. 1994, hier 157, Anm. 33 der Hinweis auf Schleiermachers Verständnis nach

alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.«<sup>18</sup> 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 Einleitung<sup>19</sup> nicht das, was Barth und die Seinen als ›natürliche Theologie‹ abgelehnt haben. Drei Indizien:

I.4.1. Bereits in den Reden<sup>20</sup> 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 her austretend, 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

<sup>18</sup> CG<sup>2</sup> § 11, Leitsatz (93).

<sup>19</sup> Zu deren Status und zum Aufbau der Einleitung insgesamt vgl. neben den in Anm. 2 genannten Titeln. Zum Aufbau der materialen Dogmatik die Darstellung bei Osthoener (Anm. 2) und: GERHARD EBELING, Schleiermachers Lehre von den göttlichen Eigenschaften, in: DERS., Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 305–342; DIETZ LANGE, Neugestaltung christlicher Glaubenslehre, in: DERS. (Hrsg.), Friedrich Schleiermacher (1768–1834), Göttingen 1985, 85–105.

<sup>20</sup> Vgl. meinen Deutungsversuch: NOTGER SLENCZKA, Religion and the Religions. The ›Fifth Speech‹ in Dialogue with Contemporary Concepts of a ›Theology of Religions‹, in: BRENT SOCKNESS u. a. (Hgg.), Schleiermacher, the Study of Religion, and the Future of Theology.



Feststellung geteilten) Lesart der christliche Glaube aus einer ihm vorausgehenden Tradition übernommen und mit ihr gemeinsam hat, und der Umgang mit philosophischen Aussagen zusammenhängen, 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.<sup>21</sup>

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 Gemüths-erregung *immer schon vorausgesetzt* wird, aber auch immer mit enthalten ist.‹<sup>22</sup> 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.<sup>23</sup> Die Einleitung thematisiert diese im christlich-frommen Bewusstsein implizierte Voraussetzung als Bestimmtheit der Subjektivität, die das christlich-

<sup>21</sup> SCHLEIERMACHER, CG<sup>2</sup> (Anm. 14) § 12,2., hier a. a. O. 103f. und § 13 Zusatz (a. a. O. 113).

<sup>22</sup> Überschrift zum ersten Teil der Glaubenslehre, CG<sup>2</sup> (Anm. 14) 201 (kursiv von mir).

<sup>23</sup> Ohne dass ich das weiter ausführe, weise ich darauf hin, dass Schleiermacher ein ähnliches Problem der Verhältnisbestimmung anlässlich der Frage, ob die Darstellung des Sündenbewusstseins derjenigen des Bewusstseins der Gnade voranzustellen (oder

fromme 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:<sup>24</sup> 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 Bestimmteins ›als Geschöpf‹ in einer Dihärese frommer Gemeinschaften. Dies Bewusstsein schlechthinniger 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 Bewusstseins 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 Glaubens-

<sup>24</sup> MAUREN JUNKER, Das Urbild des Gottesbewußtseins, Berlin u. a. 1990. Ich skizziere hier eine Lesart, die sicher der Intention Schleiermachers mit den Umarbeitungen der zweiten Auflage entspricht; ob er sie konsequent durchgeführt hat, ist noch eine andere



lehre – 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«<sup>25</sup>, 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! – Bezogen-seins 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«.<sup>26</sup>

<sup>26</sup> Dazu oben Anm. 1; vgl. zu diesem Vorwurf auch die forschungsgeschichtlichen Beiträge im Schleiermacher Handbuch (Anm. 1). Ich räume gern ein, dass ich eine solche Einschätzung zu Beginn meines Daseins als wissenschaftlicher Theologe selbst vertreten habe, freilich in dem klaren Wissen darum, dass jemand, der eine »Selbständigkeit« Gottes gegen das »fromme Bewußtsein« vertreten will, eine anspruchsvolle Begründungslast übernimmt und, wie mir im Laufe meiner Bemühungen darum und nicht zuletzt durch die Beschäftigung mit Schleiermacher aufging, sich eine mit Gründen unlösbare und einer Lösung nicht bedürftige Aufgabe stellt. Vgl.: NOTGER SLENCZKA, Realpräsenz und Ontologie, Göttingen 1993, hier bes. 293–580, hier 542 ff., hier 554 f.; DERS., Der Glaube und sein Grund, Göttingen 1998, hier bes. 322 f.; DERS., Fides creatrix



## 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.<sup>27</sup> ›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.<sup>28</sup>

## II.3. Das im Selbstbewusstsein mitgesetzte ›Anderer‹ – 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;<sup>29</sup> 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.«<sup>30</sup> Das im Zitat erwähnte Moment des ›Begriffens‹ kennzeichnet

Glaube, in: J.v. LÜPKE u. a. (Hgg.), Denkraum Katechismus. Festgabe für Oswald Bayer zum 70. Geburtstag, Tübingen 2009, 171–195. DERS., Theologie (Anm. 4).

<sup>27</sup> Ich verweise auf die wenigen in Anm. 11 genannten Titel; dazu: MARTIN RÖSSLER, Schleiermachers Programm der philosophischen Theologie, Berlin u. a. 1994.

<sup>28</sup> DIETER HENRICH, Fichtes ursprüngliche Einsicht, Frankfurt 1967.

<sup>29</sup> Vgl. die in Anm. 11 genannte Literatur, bes. die Arbeiten von Albrecht und Ellsiepen.

<sup>30</sup> FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), hier zitiert nach der großartigen von Niklaus Peter herausgegebenen Studienausgabe, die die Ausgaben 1799, 1806 und 1821 parallel setzt – ich gebe in Klammern die Seiten in der Erstausgabe (EA) an: Zitiert 68–72 [EA 68–72].

Religion als Selbstreferentialität.<sup>31</sup> Ein erfahrener Einfluss schlägt sich in einer Selbstwahrnehmung nieder – und für dieses Moment der Selbstwahrnehmung (als Ergebnis eines äußeren Einflusses) steht bereits in den Reden der Begriff ›Gefühl‹.

Auch in den Reden kommt es Schleiermacher allerdings entschieden darauf an, dass diese beiden Momente ursprünglich nicht nebeneinander oder als Kombination aus zweien existieren, sondern dass die Trennung beider Momente eine sekundäre Gestalt einer ursprünglichen Einheit und Ungeschiedenheit beider darstellen,<sup>32</sup> als deren Ergebnis sich erst eine thematische, objektivierende Bezugnahme auf ein anderes und eine thematische, objektivierende Selbstwahrnehmung einstellt.

In den Reden hatte Schleiermacher somit Religion unter dem Leitbegriff der Anschauung und damit der (passiven) Intentionalität beschrieben; nun, in der Glaubenslehre, fasst er Religion unter den Leitbegriff des ›Gefühls‹ zusammen und unterstellt die Beschreibung damit dem Leitbegriff des Selbstverständnisses oder der Reflexivität: Frömmigkeit ist grundlegend Selbstreferentialität, d. h. ›Wissen um sich selbst‹ im Sinne einer vorthematischen Wahrnehmung seiner selbst. Und diese vorthematische Selbstwahrnehmung schließt nun aber ein Moment der Intentionalität ein, ein ›Mitgesetztsein eines Anderen‹, und genau dies ›Mitgesetztsein eines Anderen‹ auszuweisen ist die Absicht Schleiermachers in § 4,1.<sup>33</sup>

Um dies zu erfassen,<sup>34</sup> muss man sich nun zunächst der Beschreibung des Weltverhältnisses vergewissern (II.4.) von dem aus Schleiermacher dann Frömmigkeit als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit (II.5.) und damit (!) als Gottesbewusstsein beschreibt (II.6.).

<sup>31</sup> Ebd. 64 (EA 66 f.).

<sup>32</sup> Schleiermacher legt die beiden Momente (Anschauung und Gefühl) zunächst je für sich aus (Reden [Anm. 21] 49–64 [EA 55–65] und 64–68 [EA 65–72]) und weist dann auf die in der Reflexion auf die Religion immer schon verlorene Einheit beider hin – hier in einer Beschreibung der Anschauung des Universums nicht nur in Analogie zum, sondern als erfahren im Liebesakt (68–72 [EA 72–76]).

<sup>33</sup> Vgl. allgemein in CG<sup>2</sup> (Anm. 11) § 4,1 und 3. (33 und 36); mit Bezug auf das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit: § 4,4. (38 f.). Die Bemerkung im Handexemplar: a. a. O. 4,1. (33).

<sup>34</sup> Das folgende will einen Nachvollzug des Gehaltes des Zusammenhangs von ›frommem Bewusstsein‹ und Gott bieten, der auf eine Plausibilität für Personen abzielt, die die oben



## II.4. ›Teilweise‹ Freiheit und Abhängigkeit – die Welt und ihre Gegenstände

II.4.1. Dass und in welchem Sinne dies eine Verortung des christlichen Glaubens bzw. genauer: der Religion in den seiner zeitgenössischen Subjektivitätstheoretischen Debatten darstellt und den christlichen Glauben in der zeitgenössischen Philosophie gesprächsfähig hält, kann hier außen vor bleiben.<sup>35</sup> Deutlich ist aber jedenfalls, dass Schleiermacher das Gefühl als Medium zwischen zwei weiteren Handlungsformen fasst, nämlich dem Tun und dem Wissen oder – so die Terminologie in der Philosophischen Ethik – dem organisierenden und dem symbolisierenden Handeln.

II.4.2. Durchschnittlicher Weise also ist das Handeln und Denken des Menschen in der Welt von einem Bewusstsein der Freiheit ebenso wie vom Bewusstsein der Abhängigkeit begleitet: jedes Handeln mit einem Gegenstand ist ein Akt der Freiheit ebenso wie ein Akt des Bestimmtheits oder des Eingeschränktheits, beispielsweise durch die Möglichkeiten, die der Gegenstand eröffnet und die er verschließt: aus einem Stück Holz kann ich schwerlich einen Computer bauen, möglicherweise aber damit ein Feuer anzünden. Oder allgemeiner: in jedem Selbstbewusstsein – in jedem vorthematischen Wissen um sich selbst – ist ein ›Sichselbstsetzen‹ und ein ›Sichselbstnichtsogesezthaben‹ verbunden: »In jedem Selbstbewußtsein [...] sind zwei Elemente, ein [...] Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irrendwiegewordensein.« Letzteres fasst Schleiermacher als ein ›Bestimmtsein‹, das eine Bezugnahme auf ein Bestimmendes mit sich führt: das gilt also schon für das im Weltverhältnis sich haltende Selbstbewusstsein. Er fährt fort: »[...] das Letzte also setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem Ich noch etwas anderes voraus, woher die Bestimmtheit desselben ist, und ohne welches das Selbstbewußtsein nicht grade dieses sein würde. Dieses andere jedoch wird in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier allein zu thun haben, nicht gegenständlich vorgestellt. Denn allerdings ist die Duplizität des Selbstbewußtheits der Grund, warum wir jedes Mal ein anderes gegenständlich aufsuchen, worauf wir unser Sosein zurückschieben; allein dies Aufsuchen ist ein anderer Akt, mit dem wir es jetzt nicht zu thun haben.«<sup>36</sup>

<sup>35</sup> Vgl. oben Anm. 8; ferner: ANDREAS ARNDT / WALTER JAESCHKE, Die klassische Deutsche Philosophie nach Kant, München 2012, hier bes. der Beitrag von ANDREAS ARNDT zu Schleiermacher (254–305); die Beiträge in: ULRICH BARTH, Kritischer Religionsdiskurs, Tübingen 2014.

<sup>36</sup> CG<sup>2</sup> (Anm. 11) § 4,1. (33). Philologisch ist die Frage, worauf sich im zweiten der Sätze die Wendung ›unmittelbares Selbstbewußtsein‹ bezieht: Referiert Schleiermacher damit auf das fromme Bewusstsein, oder referiert er damit auf das Gefühl insgesamt. Im ersten Fall

II.4.3. Das Selbstbewusstsein ist somit immer schon ein ›Sich-bestimmtheitswissen‹ und damit ein Bewusstsein eines (mitbestimmenden) anderen. Das gilt nicht erst mit Rücksicht auf das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit, sondern von jedem, auch dem das Weltverhältnis begleitenden Bewusstsein relativer (mit dem Bewusstsein der Freiheit begleiteter) Abhängigkeit. Dabei geht es aber nicht darum, dass das Bewusstsein der Abhängigkeit Schlüsse auf die Existenz bewusstseinsexterner Entitäten zieht oder zulässt, sondern es geht Schleiermacher darum, dass bereits das Bewusstsein relativer Abhängigkeit selbst ein Bewusstsein eines Außenbezuges ist, der dann in kognitiven Akten vergewissert werden kann, in denen wir, so Schleiermacher, das im Selbstbewusstsein sich meldende andere aufsuchen. Ungeachtet dessen gilt: in jeder Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins (Gefühl) ist ein ›Anderes‹ mitgesetzt.

II.4.4. Schleiermacher ordnet nun diese beiden Bestimmungen als ›Abhängigkeitsgefühl‹ und ›Freiheitsgefühl‹ einander zu und gewinnt so ein zeitlich erstrecktes, in Bewusstseinsmomenten realisiertes Feld dessen, dem gegenüber sich das Subjekt als frei und als abhängig weiß; damit rekonstruiert und definiert Schleiermacher den Inbegriff der ›Welt‹: ›weltlich‹ ist alles, was sich in Selbstverhältnissen der relativen Freiheit und Unfreiheit meldet, was wir bestimmen können und was uns zugleich bestimmt.

## II.5. ›Schlechthinnige‹ Freiheit und Abhängigkeit am Grunde des Weltverhältnisses

II.5.1. Nun ist nicht jedes Gefühl Frömmigkeit, sondern unter Frömmigkeit versteht Schleiermacher das ›Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit‹, wobei ›schlechthinnig‹ eine Kunstbildung ist, mittels derer bereits Johann Friedrich Ferdinand Delbrück den Begriff ›absolut‹ zu vermeiden versucht hatte.<sup>37</sup> ›Absolut‹ im wörtlichen Sinne (losgelöst) ist die Abhängigkeit, die kein Gegenmoment der Freiheit mehr bei sich führt, so dass also das *Bewusstsein* der Abhängigkeit, um das es hier geht, darum und dann ›schlechthinnig‹ ist, wenn es von keinem *Bewusstsein* der Freiheit mehr begleitet ist.

seinsbestimmungen) ungegenständlich sei; im zweiten Fall würde er sagen, dass jedes Selbstbewusstsein ungegenständlich ist und das explizite Aufsuchen eines Grundes, der es bestimmt, sekundär ist. Ich halte die zweite Lesart für angemessen.

<sup>37</sup> Dass schlechthinnig ›absolut‹ heißt, notiert Schleiermacher am Rande seines Handexemplars: in CG<sup>2</sup> (Anm. 11) zur Einführung des Begriffs (33): »Schlechthinig‹ gleich



II.5.2. Ich setze mit dem weltbezüglichen relativen Bewusstsein der Abhängigkeit ein: Mit dieser Bestimmtheit des Selbstbewusstseins (als Bewusstsein der Freiheit und der Abhängigkeit zugleich) steht nach Schleiermacher zum einen fest, dass es schlechthinniges Freiheitsgefühl – Freiheit ohne jedes Moment der Abhängigkeit – nicht geben könne, da dieses bedeuten würde, dass man es mit einem schlechterdings schöpferischen, also auch durch Mitgesetztes nicht eingeschränkten Bewusstsein zu tun hätte; schlechthinnige Freiheit würde voraussetzen, dass das Bewusstsein sich als Schöpfer weiß, also sich selbst und jedes Ergebnis seiner Selbsttätigkeit voraussetzungslos setzt. Schleiermacher fasst diese negative Bestimmung nun positiv und stellt fest, dass das gesamte Weltverhältnis des Menschen – also das Bewusstsein teilweiser Freiheit und Unfreiheit – begleitet ist von dem alle weltbezüglichen Zustände durchziehenden Bewusstsein, sich nicht gesetzt zu haben, das heißt: vom Bewusstsein schlechthinniger Unfreiheit am Grunde aller teilweiser Freiheit und Unfreiheit. Oder anders: vom Bewusstsein, sich mit und in allen Akten der Freiheit und Unfreiheit nicht selbst gesetzt zu haben, sondern gesetzt zu sein.

## II.6. Schlechthinnige Abhängigkeit und Gott

II.6.1. Schleiermacher selbst bestimmt Gott gerade nicht als ›seiend‹ in Analogie zum Sein angeblich<sup>38</sup> bewussteinunabhängiger ›Gegenstände‹, sondern er geht zunächst davon aus, dass im Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit (das jedes intentionale Bewusstsein begleitet, aber nicht Teil des intentionalen Bewusstseins ist) und nur dort ein Woher dieser Abhängigkeit mitgesetzt ist. Das ist ein schillernder und damit in mehrfacher Weise weiterführender Gedanke: zum einen ist damit eine bewussteintheoretische Reformulierung des Unterschiedes von Gott und ›Welt‹ – des Feldes relativer Freiheit und Unfreiheit – erreicht: Das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit begleitet jedes relative Bewusstsein der Freiheit und Unfreiheit und stellt damit jedes relative Bewusstsein der Freiheit und damit dieses Bewusstsein und die darin erschlossene<sup>39</sup> Welt unter das Vorzeichen des Bewusstseins der Abhängigkeit.<sup>40</sup> In diesem Sinne ist das Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit und das in ihm

<sup>38</sup> Dieser Begriff von ›sein‹ hat ohnehin Probleme, die ich nur mit einem kurzen Verweis andeute: NOTGER SLENCZKA, *Realpräsenz und Ontologie*, Göttingen 1993.

<sup>39</sup> Ich verwende diesen Ausdruck, weil Schleiermacher mit dem Gedanken der im relativen Abhängigkeitsbewusstsein mitgesetzten Bezugnahme auf ›anderes‹, das aber erst sekundär in seiner Bestimmtheit erfasst wird, genau das Phänomen beschreibt, das Heidegger als ›Erschlossene‹ von Welt bzw. des innerweltlichen Seienden im Dasein beschreibt. Das ›Mitsetzen‹ des anderen ist ein Existential.

Erschlossene ein *a priori* – Bedingung der Möglichkeit von Welt und der weltbezüglichen Akte, aber nicht ein Teil derselben.

II.6.2. Entsprechend bestimmt Schleiermacher nun – das ist der zweite Aspekt – dieses Bewusstsein der Abhängigkeit ebenso wie das Bewusstsein relativer Abhängigkeit so, dass darin ein Woher der Abhängigkeit mitgesetzt ist. Die Bestimmung steht unter denselben Vorbehalten wie die entsprechenden Bestimmungen des Bewusstseins relativer Abhängigkeit: es handelt sich um ein *im Bewusstsein* mitgesetztes ›Woher‹, nicht um eine vor und unabhängig von diesem Selbstverhältnis vergewisserte oder zu vergewissernde Entität.<sup>41</sup>

II.6.3. Man kann versuchen, sich das so klar zu machen: jede Rezeptivität, in der ein Subjekt *sich* wahrnimmt, zeichnet gleichsam einen Gegenstand vor – so nehmen wir uns bzw. unseren Fuß anders wahr, wenn ein Auto darüber fährt, als wenn ein Stöckelschuh sich in ihn bohrt – in dieser Selbstwahrnehmung, die der Schmerz ist, zeichnet sich ein jeweils anders strukturierter Urheber des Schmerzes vor, den dann die explizite Wahrnehmung des jeweiligen Gegenstandes verifiziert. Der Unterschied des im Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit erschlossenen Ursprungs desselben liegt darin, dass dieses Woher des Selbstverhältnisses ausschließlich in diesem Selbstverhältnis erschlossen und gegeben ist; auf jede weitergehende Frage und jeden weitergehenden Anspruch, nun aber doch noch die Existenz dessen zu vergewissern, was im Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit mitgesetzt ist, würde dieses ›Woher‹ nach Schleiermacher, wie gesagt, auf einen Gegenstand ›in der Welt‹ reduzieren.<sup>42</sup>

II.6.4. Genau diese Implikationen zieht Schleiermacher in seiner Erläuterung des positiven Sinnes des Leitsatzes in § 4,4. aus: Er weist explizit darauf hin, dass man sich das Verhältnis des ›Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit‹ nicht so vorstellen dürfe, als ob es möglich sei, sich dieses Sachverhaltes, seiner Existenz und seiner Bestimmungen erst einmal zu vergewissern und daraufhin festzustellen, dass man, und zwar mit Bezug darauf, ein Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit unterhalte. Der Gegenstand dieses Bewusstseins ist nicht vor und unabhängig von ihm gegeben.

II.6.5. Genaugenommen ist das Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit gar nicht anders zur Sprache zu bringen als in der Rede von einem ›Woher‹: Das »schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird.«<sup>43</sup> Das heißt: die Rede von Gott ist die Selbstaussage des frommen Bewusstseins, und genau darum spricht Schleier-

<sup>41</sup> CG<sup>2</sup> (Anm. 11) § 4,4. (39).

<sup>42</sup> Vgl. die Zitate unten.



macher davon, dass es dasselbe sei, sich seiner schlechthinnigen Abhängigkeit und seines Verhältnisses zu Gott bewusst zu sein.<sup>44</sup>

## II.7. Sein Gottes

II.7.1. Was Schleiermacher damit gewinnt, ist vor allem ein geklärter Begriff des ›Seins‹ Gottes. Dass Gott ›ist‹, gilt ja manchen, insbesondere religionskritischen Positionen so sehr als Basisthese jeder Religion, dass sie etwas erreicht zu haben glauben, wenn sie zeigen, dass Gott eben nicht ›ist‹.<sup>45</sup> Allerdings ist diese Behauptung, wenn sie denn aufgestellt wird, schon auf dieser Ebene fragwürdig: Mit jedem reflektierenden frommen Bewusstsein wird man sich rasch darauf einigen können, dass der Begriff ›Gott‹ (wie immer er gefüllt ist), recht verstanden nichts bezeichnet, was in der Weise ›ist‹, wie Gegenstände in der Welt sind, und dass religiöse Aussagezusammenhänge, die Gott wie einen Gegenstand in der Welt vorstellen oder darstellen, nicht nur dann unzureichend sind, wenn sie Gott einen Körper oder sonstige Endlichkeitsmerkmale zuschreiben. Vielmehr ist auch ein Begriff von Gott unzureichend, der ihn möglicherweise in ein ›Reich von geistigen (unkörperlichen) Wesen‹ als deren höchstes oder vollkommenstes einfügen wollte und somit von einem ›Nebeneinander‹ dieser Wesen ausgehen würde. Jede derartige Vorstellung eines gegenständlichen Vorhandenseins Gottes, wie auch immer er näherbestimmt wäre, würde von jedem religiösen Bewusstsein als anstößig empfunden und vermutlich von dem Hinweis begleitet werden, dass man sich das Verhältnis von Gott und Welt nun eben gerade nicht als ein Nebeneinander von Entitäten vorstellen dürfe. Schleiermacher macht dieses Unbehagen des frommen Bewusstseins an einer derartigen Vorstellung des Seins Gottes daran fest, dass damit Gott unter die Gegenstände gerechnet wird, denen gegenüber der Mensch niemals ohne ein Bewusstsein der Freiheit ist. Das bedeutet aber eben zugleich, dass der Begriff ›Gott‹, der sich im Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit bildet, nicht in der Weise von Gegenständen, dass er überhaupt nicht gegenständlich ist: »Wenn unser Satz [...] ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl fordert: so kann dies [...] auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, denn auf einen

<sup>44</sup> Leitsatz zu, vgl. 4.4. Dazu ist der Ausweis des Zusammenhangs von Frömmigkeit und Dogmatik in den §§ 15–19 zu vergleichen – dazu etwa: WILHELM GRÄB, Religion als humane Selbstdeutungskultur, in: DERS. u. a. (Hgg.), Universität – Theologie – Kirche, Leipzig 2011, 241–256.

<sup>45</sup> Z. B. RICHARD DAWKINS, The God Delusion, London 2007, hier z. B. 52; dazu die in Kap. 3 folgende Destruktion der Gottesbeweise und die dann (Kap 4) gebotenen Beweise für die

solchen würde immer eine Gegenwirkung stattfinden [...].«<sup>46</sup> Oder anders: Gott ist keine ›Gegebenheit‹, die dem Wissen zugänglich und als solcher Bezugspunkt des frommen Gefühls wäre. Vielmehr ist Gott gar kein Gegenstand, wohl aber mit dem Bewusstsein schlechthinniger Abhängigkeit, und zwar als anderes desselben gesetzt: das fromme Bewusstsein unterscheidet sich in sich selbst von einem nur in ihm selbst gesetzten ›anderen‹ und ist insoweit ›intentional‹: ein auf anderes ausgerichtetes Selbstverhältnis.

II.7.2. Dies ist zugleich die Antwort auf die Frage, die Schleiermachers Herleitung des Religionsbegriffs und seine Einführung des Begriffs ›Gott‹ immer begleitet hat, nämlich die Frage danach, ob nicht seine Definition Gottes als ›Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit‹ Gott seiner ›Selbständigkeit‹ gegenüber dem Bewusstsein beraube – die Stärke der Position Schleiermachers liegt darin, dass er als Fundament dieses Einwandes eine Vergegenständlichung Gottes identifizieren würde. Wer also nach der ›Selbständigkeit Gottes‹ in dieser Weise fragt, hat entweder Gott bereits als Gegenstand unter Gegenständen gefasst und fragt danach, ob Gott nicht jenseits des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit ›zugänglich‹ ist, oder er müsste eben sagen, was er unter dieser ›Selbständigkeit‹ Gottes versteht, wenn nicht dies: dass Gott mit dem endlichen Bewusstsein mitgesetzt und *in ihm von ihm unterschieden* ist. Umgekehrt: dass Gott ›ist‹, ist eine unentrinnbare Aussage des frommen Bewusstseins, das sich nur dann ausspricht, wenn es in sich Gott als Ursprung und damit als anderes seiner selbst setzt.

## II.8. Der Sinn des Begriffs ›Gott‹

Das hat zunächst Folgen für die Frage, was der Begriff ›Gott‹ eigentlich bedeutet. Schleiermacher weist darauf hin, dass alle Bestimmungen dieses ›Woher‹ ausschließlich aus einer Beschreibung dieses Selbstverhältnisses bzw. des in ihm Mitgesetzten gewonnen werden müssen. Das ist nun eine voraussetzungsreiche Aussage, denn damit stellt sich die Frage, warum eigentlich dieses nur im Selbstverhältnis Gesetzte überhaupt als ›Gott‹ beschrieben werden sollte und damit mit einem Begriff bezeichnet werden sollte, der bereits durch semantische Gehalte definiert ist. Schleiermacher ist offensichtlich der Meinung, dass sich in der Beschreibung des ›Woher‹ der schlechthinnigen Abhängigkeit genau die Attribute einstellen würden, die traditionell den semantischen Gehalt des Begriffes ›Gott‹ ausmachten, dass also das Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit sich als das ausweisen werde, was im Wort ›Gott‹ gemeint sei.<sup>47</sup> In der

<sup>46</sup> § 4,3.

<sup>47</sup> Genau diese Operation – eine ›Rekonstruktion‹ der vorgegebenen Gehalte des Begriffs



Grundstruktur erhebt Schleiermacher den Anspruch, den Ort anzugeben und das Selbstverhältnis zu benennen, in dem das sich zeigt, was im herkömmlichen Begriff Gott (im Husserlschen Sinn des Begriffs:) ›vermeint‹ ist. Die Analyse des ›Bewusstseins der schlechthinnigen Abhängigkeit‹ ist also eine kritische Reformulierung des Gottesbegriffs, und zwar so, dass Schleiermacher den Anspruch erhebt, dessen semantische Gehalte als Implikate des frommen Bewusstseins zu erheben:

Wenn aber schlechthinige Abhängigkeit und Beziehung mit Gott in unserem Saze gleichgestellt wird: so ist dies so zu verstehen, daß eben das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte *Woher* unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll, und dass dieses für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung desselben ist.<sup>48</sup>

Das bedeutet zugleich, dass die Ausbildung eines Begriffs von Gott gegenüber dem frommen Bewusstsein sekundär ist, dass ursprünglich nur das fromme Bewusstsein sich gegeben ist, in dem als dessen Moment (weil jedes Bewusstsein der Abhängigkeit ein ›Woher‹ und damit ein anderes mit sich führt) das unentrinnbar mitgesetzt ist, was die Gehalte des Begriffs Gott beschreiben und dieser Begriff selbst zusammenzufassen geeignet ist:

Wenn aber das Wort überall ursprünglich mit der Vorstellung Eins ist, und also der Ausdruck Gott eine Vorstellung voraussetzt: so soll nur gesagt werden, daß diese, welche nichts anderes ist als nur das Aussprechen des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls die unmittelbarste Reflexion über dasselbe, die ursprüngliche Vorstellung sei, mit welcher wir es hier zu thun haben, ganz unabhängig von jenem ursprünglichen und eigentlichen Wissen, und nur bedingt durch unser schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Sosein zurückschieben, jeder anderweitige Inhalt dieser Vorstellung aber erst aus dem angegebenen Grundgehalt entwickelt werden muß.<sup>49</sup>

beispielsweise der Begriff einer ›unverursachten Ursache‹ – in einem weiteren Schritt als semantische Erfüllung des umlaufenden Begriffs ›Gott‹ ausgewiesen wird durch die (einklösbare) Behauptung, dass genau dies – ›unverursachte Ursache‹ oder ›unbewegter Bewegter‹ – das ist, was alle meinen, wenn sie den Begriff ›Gott‹ verwenden – das ist die Pointe der sogenannten ›Wegabschlusswendungen‹ der Gottesbeweise (nicht nur) des Thomas von Aquin; dazu NOTGER SLENCZKA, Gottesbeweis und Gotteserfahrung. Überlegungen zum Sinn des kosmologischen Arguments und zum Ursprung des Gottesbegriffs, in: EDMUND RUNGALDIER u. a. (Hgg.), Letztbegründungen und Gott, Berlin 2010, 6–30.

<sup>48</sup> CG<sup>2</sup> (Anm. 11) § 4,4. (38 f.); Hervorhebung im Original.

Entsprechend ist zum einen das hermeneutische Zentrum, von dem aus der Gehalt des Begriffs Gott rekonstruiert wird, die schlechthinnige Ursächlichkeit, aus der sich alle weiteren Eigenschaften ergeben (§ 51 und ff.). Entsprechend ist zweitens die in Jesus von Nazareth vollbrachte und am Ort des Subjekts erfahrene Erlösung der Grund dafür, dass Schleiermacher die Liebe als die einzige Eigenschaft Gottes, die sein Wesen ›repräsentiert‹, zu stehen kommt.<sup>50</sup>

Insgesamt heißt das aber, dass der Begriff ›Gott‹ diese semantische Struktur hat, weil er dem Aussprechen des frommen Bewusstseins entspringt einerseits, und seinem semantischen Gehalt nach immer auf dieses Selbstverhältnis zurückverweist, in dessen Vollzug allein er verstanden werden kann.<sup>51</sup>

## II.9. ›Ist‹ Gott?

II.9.1. Damit wäre nun noch einmal die Frage aufzunehmen, ob dieser – im frommen Bewusstsein mitgesetzte – Gott als solcher überhaupt ›ist‹, oder ob es sich um eine Projektion handelt, auf die der seiner schlechthinnigen Abhängigkeit Bewusste dieses Bewusstsein ›zurückschiebt‹, wie Schleiermacher mehrfach formuliert; bzw. es wäre zu fragen, was es heißt, wenn Schleiermacher schreibt:

Der letzte Ausdruck [die im Leitsatz des Paragraphen formulierte Identität von Selbst und Gottesverhältnis] schließt zugleich das Gottesbewußtsein so in das Selbstbewußtsein ein, dass beides [...] nicht voneinander getrennt werden kann. Das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem zugleich diese Vorstellung wird. [...] Hingegen bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil alles äußerlich gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muß.<sup>52</sup>

II.9.2. Diese Frage nach der ›Bewusstseinsunabhängigkeit Gottes‹ ist somit schlicht falsch gestellt, bzw. genauer: sie hätte auszuweisen, was hier in der Wendung ›Gott ist‹ mit ›sein‹ eigentlich gemeint ist. Ich wiederhole: es ist theologisch nichts gewonnen, wenn das ›Sein‹ Gottes in Analogie zum Vorhandensein eines Gegenstandes verstanden wird, auf den der Mensch sich in Akten der Freiheit ebenso wie der Abhängigkeit bezogen weiß. Gott ist auch nach den Kategorien einer klassischen Theologie kein ›Ding‹ in der Welt, und auch nicht

<sup>50</sup> CG<sup>2</sup> (Anm. 11) § 167, hier bes. 506.

<sup>51</sup> Dazu: SLENCZKA, Fides (Anm. 1); vgl. zum Ansatz NOTGER SLENCZKA, ›Sich schämen‹. Zum Sinn und theologischen Ertrag einer Phänomenologie negativer Selbstverhältnisse, in: CORNELIA RICHTER u. a. (Hgg.), Dogmatik im Diskurs, FS Dietrich Korsch, Leipzig 2014, 241–261.



ein Ding neben einer als Inbegriff der ›Dinge‹ gefassten Welt – das sollte man schon bei Augustin gelernt haben, der die Frage nach Gott mit der Anweisung begleitet: ›noli foras ire – geh nicht nach draußen‹ (in die Welt der Gegenstände). Dass Gott wie ein Gegenstand ›ist‹, hat auch noch kein vernünftiger vorneuzeitlicher Theologe behauptet.<sup>53</sup> Nach Schleiermacher ist nun in der Tat die Rede von Gott der Reflex einer Verfassung des Selbstbewusstseins: Weil der Mensch sich vorthematisch in bestimmter Weise (nämlich als schlechterdings abhängig) wahrnimmt, und sofern er dies vorthematische Bewusstsein seiner selbst ausspricht, gibt es die Rede von Gott.

II.9.3. Wer dies in die Wendung ›also ist der Mensch Ursprung Gottes‹ zusammenfasst, der hat so recht wie unrecht. Denn zum einen ist deutlich, dass diese vorthematische Selbstwahrnehmung, die sich im Begriff ›Gott‹ ausspricht, nichts ist, was ein Mensch auch unterlassen kann, sondern das Bewusstsein der Abhängigkeit ist unentrinnbar mit dem Menschsein gesetzt – eben genau damit, dass der Mensch ›weiß‹, dass er nicht Produkt seiner selbst ist. Auch das Aussprechen des Selbstverhältnisses ist nicht in das Belieben des Menschen gestellt, da es selbst etwas zur Sprache bringt, was im Selbstverhältnis unmittelbar gesetzt ist: nämlich das im Bewusstsein der Abhängigkeit notwendig mitgesetzte ›Woher‹ der Abhängigkeit. Worum es Schleiermacher geht, ist dies: das Selbstverhältnis ist am Grunde seiner selbst intentional. Indem es um sich selbst ›weiß‹ (und nur so), weiß es zugleich und in eins um einen Grund seiner selbst. Es steht dem Menschen nicht frei, auf Gott bezogen zu sein und von Gott zu sprechen, sondern er tut es schon immer, und zwar *indem* er sich als gesetzt weiß. In diesem ›Sich gesetzt wissen‹ sind die (meisten der) traditionellen semantischen Gehalte des Begriffs ›Gott‹ mitgesetzt und hermeneutisch sortiert – das genau ist die These Schleiermachers.

II.9.4. Das Aussprechen dieses im Bewusstsein der Abhängigkeit mitgesetzten Grundes seiner selbst impliziert die Unterscheidung dieses ›anderen im Selbst‹ vom Bewusstsein selbst. Das ›Woher‹ der schlechthinnigen Abhängigkeit kann nicht das als abhängig Bewusste selbst sein. Die Feststellung, dass Gott ›ein anderer‹ ist, ist ein unmittelbares Implikat (Aussprechen) des Bewusstseins der schlechthinnigen Abhängigkeit. Dies Bewusstsein spricht, indem es *sich* ausspricht, von einem anderen als es selbst, der oder das aber nur in ihm gegeben ist.

<sup>53</sup> Die klassischen Gotteslehren sprechen nie von einem ›Nebeneinander‹ Gottes und der Welt, ohne zugleich von der Allgegenwart Gottes zu sprechen und damit zu sagen, dass Gott die Welt durchdringt. Schon damit kommt ein solches Konzept einer Existenz Gottes in Analogie zum Sein innerweltlicher Dinge ziemlich ins Schleudern – und wer darüber nachdenkt, merkt, dass es in doppelter Weise ins Schleudern kommt: dass Gott ›in allen Dingen‹ oder ›alle Dinge in Gott‹ sind, schreibt entweder das Sein nur Gott oder nur allen Dingen zu, widerspricht aber jedenfalls einer Vorstellung, nach der Gott in derselben

Oder: das Bewußtsein der Abhängigkeit formuliert sich als Gottesbewusstsein.<sup>54</sup> Die Aussage: ›Gott ist‹, ist also das Sich-Aussprechen des Bewusstseins der Abhängigkeit, setzt dieses aber eben damit voraus.

II.9.5. Dieses andere ist somit ausschließlich ›im‹ oder ›mit dem‹ Bewusstsein – in *diesem* Bewusstsein – gegeben, und das heißt: es ist ebenso gesetzt wie gegeben. Zu fragen, ob denn das im Bewusstsein Mitgesetzte auch abgesehen vom Bewusstsein ›ist‹, ist sinnlos; aber genau dies impliziert, dass das fromme Bewusstsein Gott als anderes seiner selbst mit derselben Klarheit und Eindeutigkeit weiß, wie es sich selbst weiß. So wahr ich um mich selbst wissend bin, ist mir Gott als anderes und als Grund meiner selbst bewusst, und er ist gerade dadurch in seinem Sein (Seinsmodus) von allem ›weltlichen‹ Seienden unterschieden, dass er und sein Sein nicht wie ein Gegenstand, sondern im reinen Selbstbewusstsein vergewissert ist. Ich darf mit Bezug darauf einmal Eilert Herms zitieren, der mit Bezug auf die menschliche Intentionalität insgesamt formuliert, was im Falle Schleiermachers für das Verhältnis von Selbst- und Gottesbewusstsein gilt: ›Jenseits der Einheit dieser Relation gibt es für uns schlechterdings nichts zu verstehen, nichts zu erkennen, nichts zu tun, nichts zu fragen, nichts zu antworten.‹<sup>55</sup>

II.9.6. Damit ist deutlich, dass die Aussage ›Gott ist‹ das fromme Bewusstsein macht, das ihn setzt. Es kann nicht anders, als über Gott als ein anderes seiner selbst zu sprechen. Genau darin bleibt diese Aussage aber eine Setzung des Bewusstseins, die allerdings unbeliebig und ernsthaft ist, solange das Bewusstsein besteht und in der beschriebenen Weise (als abhängig) sich weiß. Oder anders: In der Aussage ›Gott ist‹ oder ›ein Grund meiner selbst ist‹ spricht ein Bewusstsein seiner selbst *sich* aus: Im Medium der Rede über anderes sprechen wir von uns selbst.<sup>56</sup> Oder anders: Gott ist in dem Sinne, dass das fromme Bewusstsein als Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit ein Woher der Abhängigkeit ›sich voraus‹ setzt.<sup>57</sup>

II.9.7. So wenig die Position Schleiermachers so zusammenzufassen ist, dass ›der Mensch Ursprung Gottes‹ ist, so falsch ist auch der Satz, dass Gott Ursache des Menschen ist. Gott ist als Grund des Bewusstseins der Abhängigkeit bewusst – aber dieses Verhältnis lässt sich eben nicht übersetzen in ein ontisches Verhältnis zwischen Ursache (Gott) und Wirkung (Mensch). Oder besser: In der Feststellung ›Gott ist mein Ursprung‹ oder: ›Gott hat mich geschaffen‹ spricht sich

<sup>54</sup> CG<sup>2</sup> (Anm. 11) § 4,4. (40).

<sup>55</sup> EILERT HERMS, Systematische Theologie, Tübingen 2017, I, 120.

<sup>56</sup> RUDOLF BULTMANN, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden? in: Glauben und Verstehen 1, Tübingen 1933, 26–37. Dazu: GERHARD EBELING, Zum Verständnis von R. Bultmanns Aufsatz: ›Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?‹, in: DERS., Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 343–371. Dazu SLENCZKA, Fides (Anm. 20).



das Bewusstsein der schlechthinnigen Abhängigkeit aus – aber es erklärt damit nicht sich selbst und seine Ursache. Vielmehr *weiß* es sich verursacht.

## II.10. Zusammenfassend

II.10.1. Diese Einsicht ist nun mitnichten eine neuzeitliche Verkehrung der Tradition, zu der man eigentlich umkehren müsste oder auch nur könnte. Vielmehr hat die Theologie diese These immer vertreten, wo sie zur Besinnung gekommen ist. Zeitlich rückwärts gehend eine in diesem Sinne besonnene Theologie hat mit Ritschl die Rede von Gott als unentrinnbares Werturteil gefasst, also die Rede von Gott als Niederschlag eines Selbstverständnisses verstanden. Sie hat mit Luther den Glauben als *creatrix divinitatis* (Schöpfer der Gottheit) verstanden<sup>58</sup> und war mit Anselm von Canterbury der Überzeugung, dass die im Bewusstsein (und nur dort) aufleuchtende Denkanweisung des *id quo maius cogitari nequit* (das, worüber hinaus nichts Höheres gedacht werden kann) sich als intentional verfasst erweist: auf anderes seiner selbst referiert, das aber nur als Korrelat dieses Begriffs ist; und sie, die Tradition, war mit Augustin der Überzeugung, dass Gott nicht ›da draußen‹ irgendwo in der Welt der Gegenstände ist – *Noli foras ire* (geh nicht nach Draußen) –, sondern im Selbstbewusstsein als dessen Grund ist: *in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas* (geh' in dich selbst zurück: im inneren Menschen wohnt die Wahrheit): der Weg zu Gott verläuft über die Subjektivität, die in der Reflexion auf sich selbst nicht eines Gegenstandes, sondern eines Grundes ihrer selbst bewusst wird. Das ist das Programm von ›De trinitate‹ ebenso wie der ›Confessiones‹: die Reflexion auf sich selbst erschließt einen ungegenständlichen Grund, der *interior intimo meo* (innerlicher als mein Innerstes)<sup>59</sup> ist. Die Glaubenslehre Schleiermachers ist die neuzeitliche Gestalt dieser Einsicht – und auch mit Bezug auf Karl Barth, der immer sein Gegner sein wollte, lässt sich zeigen, dass seine Einsatzpunkte bei der Souveränität und Absolutheit Gottes immer einen Vorlauf haben, der sie als Reflex der christlich-frommen Subjektivität erweist.

II.10.2. Insoweit wüsste ich schlicht nicht, wie man Theologie betreiben wollte, ohne an diesem Punkt Schleiermacher zu folgen – es sei denn, man wollte behaupten, dass Gott einer der Gegenstände da draußen wäre. Das bedeutet nicht, so viel sollte nun deutlich geworden sein, dass man auf den Satz ›Gott ist‹ Verzicht leisten müsste, wenn man Schleiermacher folgt, oder dass man sich der Attribute wie der ›Personalität‹ oder der ›Liebe‹ Gottes entschlagen müsste – oder gar den

<sup>58</sup> SLENCZKA, Fides (Anm. 20).

<sup>59</sup> JOACHIM RINGLEBEN, Interior intimo meo: Die Nähe Gottes nach den Confessiones Augustins, Zürich 1988. Vgl. die Deutung des Augustin als Entdecker der endlichen Subjektivität: ROLAND KANY, Augustinus Trinitätsdenken, Tübingen 2007.

Begriff Gott zugunsten eines gestaltlosen ›Woher der schlechthinnigen Abhängigkeit‹ aufgeben müsste.<sup>60</sup> Das ist alles Unsinn, der Mängel der Schleiermacher-Lektüre manifestiert, aber sonst gar nichts. Der Begriff ›Gott‹ wird von Schleiermacher definiert, nicht ersetzt – und damit tut Schleiermacher das, was jeder Systematiker tut. Der Einwand wiederum, bei Schleiermacher ›sei‹ Gott nicht oder sei kein ›Gegenüber‹ ist leer, jedenfalls so lange, wie der dabei leitende Begriff von ›Sein‹ oder von Selbständigkeit, dessen interne Schlüssigkeit und dessen Anwendbarkeit auf ›Gott‹ nicht ausgewiesen ist! Dabei lernt man bei Schleiermacher, dass und warum und inwiefern der Begriff ›Gott‹ ein sinnvoller und unentrinnbarer Begriff ist, der zur Sprache bringt, dass sich jeder Mensch bestimmt weiß – sich dessen bewusst ist, dass er sich nicht selbst gesetzt hat. In diesem ›sich bestimmt wissen‹ liegt zugleich die Realität dieses Bestimmenden – sozusagen: Gott ist, so wahr ich selbst bin und um mich weiß. Und das heißt: nie wird es einen Menschen geben, der diesen Satz ›Gott ist‹ nicht wenigstens implizit, in seinem unmittelbaren Selbstbewusstsein, aussprechen müsste auch dann, wenn er ihn explizit negiert. Denn entweder bestreitet er mit dieser expliziten Negation einen unangemessenen Begriff von Gott – dann ist ihm recht zu geben und anzuerkennen, dass er religiöser ist als ein Mensch, der sich Gott als Gegenstand vorstellt, so Schleiermacher in seinen Reden, denn: *quae supra nos nihil ad nos* (was über [jenseits von] uns ist, geht uns nichts an).<sup>61</sup> Oder derjenige, der die Existenz Gottes leugnet, widerspricht sich selbst bzw. seinem unmittelbaren Wissen um sich selbst, das zugleich ein Wissen um Gott ist.

II.10.3. Man wird Schleiermacher in der Grundintention, selbstverständlich aber nicht unkritisch oder in allen Einzelheiten folgen können. Was ich aber für eine nicht mehr aufgebbare Einsicht halte, ist die Untrennbarkeit der Rede von Gott und des menschlichen Selbstverständnisses. Dass die Rede von Gott zugleich und in eins Rede vom (hochproblematischen) Selbstverständnis des Menschen ist, ihm entspringt und auf es zurückwirkt, ist das eine; und dass eine Analyse des Selbstverständnisses des Menschen auf Strukturen stößt, die in der klassischen Rede von Gott zur Sprache gebracht und aufgeklärt werden, ist das andere. Und drittens: Die Rede von Jesus Christus wiederum ist die Erschließung und Heilung des hochproblematischen Selbstverständnisses des Menschen und insoweit ›Erlösung‹ – und genau dies ist die Mitte des christlichen Glaubens.

Nur dann, wenn die Rede von Gott und das menschliche Selbstverständnis miteinander verwoben sind, wird die Rede von Gott und die Verkündigung einer Neubestimmung Gottes in Christus erst relevant und deutlich, dass Gott uns unmittelbar angeht.

<sup>60</sup> Oben Anm. 6.

<sup>61</sup> So Erasmus von Rotterdam, zum großen Entsetzen Luthers, über die unerforschlichen Seiten Gottes, Gott, wie er uns entzogen ist, uns aber auch nichts angeht – und Luther