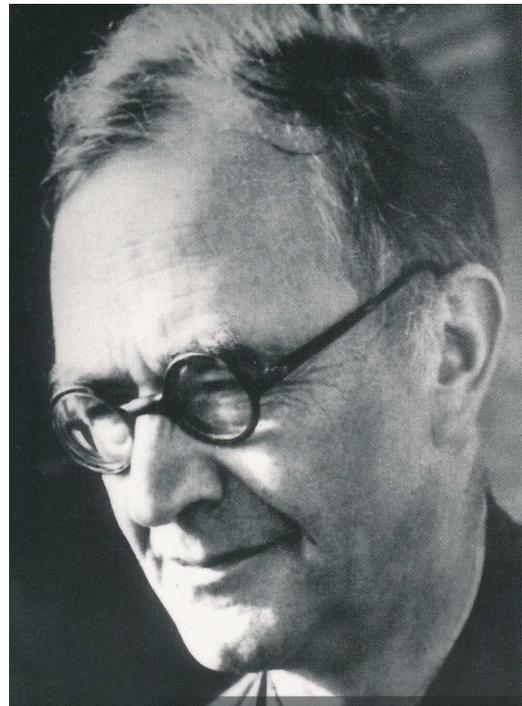
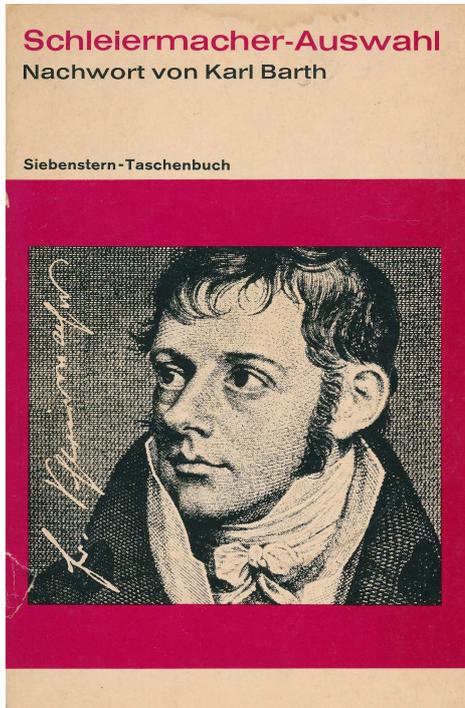


Schleiermacher contra Barth heute

Einige Schlaglichter



^

1. Karl Barth und Friedrich Schleiermacher – Zwei „Kirchenväter“?

Karl Barth hat zu Beginn des Paragraphen 11 über Schleiermacher in seiner „Protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert“, der Bonner Vorlesungen von 1932/33 zugrunde liegen, gesagt:

„Wer von dem Glanz, der von dieser Erscheinung ausgegangen ist und noch ausgeht, nichts gemerkt hätte [...], der mag andere und vielleicht bessere Wege gehen, er sollte es aber unterlassen, gegen diesen Mann auch nur den Finger aufzuheben. Wer hier nie geliebt hat und wer nicht in der Lage ist, hier immer wieder zu lieben, der darf hier nicht hassen. Heinrich Scholz hat von der Schleiermacherschen Glaubenslehre sehr wahr geschrieben: ‚Nicht alles ist Schleiermacher gelungen: die Leistung als Ganzes ist aber so groß, daß sie nur durch eine entsprechende Gegenleistung [...] in ihrem Bestande bedroht werden kann‘ [...]. Diese Gegenleistung und überhaupt der Mann, der Schleiermacher nicht nur kritisieren, sondern sich mit ihm messen könnte, ist noch nicht auf dem Plan“ (Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Berlin³1961, 380f.).

Es gab Zeiten in der neueren Theologie- und Kirchengeschichte, da war man der Meinung, *Karl Barth selbst* sei dieser Mann. Aus Anlass seines 80. Geburtstages am 10. Mai 1966 hat man es ihm auch schon zu Lebzeiten bescheinigt. Er sei der „größte Theologe des 20. Jahr-

hunderts“, hat man ihm gesagt. Er müsse regelrecht ein „Kirchenvater“ dieses Jahrhunderts genannt werden. Barth hat beides „erschrocken“ (wie er sagte) zurückgewiesen.

Das Jahrhundert sei ja noch gar nicht zu Ende. Wenn aber einmal herauskommen werde, „wer der größte Theologe dieses Jahrhunderts gewesen ist, dann wird vielleicht irgend ein kleines Männlein oder Weiblein, das in aller Stille irgendwo Bibelstunden gehalten hat, im Licht stehen und wird tatsächlich der größte Theologe dieses Jahrhunderts gewesen sein. Sofern der Begriff ‚Größe‘ und ‚Theologie sich überhaupt vereinen lassen.“ Es könne zwar „große Anatomen“ geben und oder große Musikerinnen wie Clara Haskil, „insbesondere wenn sie die Klavierkonzerte von Mozart spielte [...], aber große Theologen, das ist eigentlich ein hölzernes Eisen.“ Und was den „Kirchenvater“ betreffe, so tragen die nach Thomas von Aquin eine Aura, wovon er bei sich gar nichts bemerken könne (Karl Barth, Dankesworte anlässlich der Feier zu seinem 80. Geburtstag am 09. Mai 1966, EvTh 26, 1966, 616).

Dennoch hat die Evangelische Kirche in Deutschland zusammen mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund das Erscheinen von Barths Römerbriefkommentar vor 100 Jahren zum Anlass genommen, den Schweizer Theologen wieder als „bedeutendsten Theologen“ und „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“ zu preisen und in diesem Sinne ein Karl Barth-Jahr auszurufen (www.karl-barth-jahr.eu). Seine Theologie müsse als „Meilenstein moderner Theologie“ beurteilt werden, die auch heute unhintergebar ist. Denn Schriften Barths werden nach wie vor „weltweit rezipiert“ und „regelmäßig neu aufgelegt und übersetzt“, hebt die letzte Tafel einer durchaus beachtlichen Wanderausstellung hervor. „Unbefangene Neugier“ anstelle des „theologischen Richtungsstreites“ sei international zu beobachten (Katalog: Karl Barth 2019. Gott trifft Mensch. Wanderausstellung zum Karl-Barth-Jahr 2019. Begleitheft, 48). Ob das auch für Deutschland zutrifft, ist allerdings fraglich.

Wenn auch begründet anzunehmen ist, dass Impulse der Theologie Barths in unserer Kirche und Gemeindepraxis nach wie vor ziemlich lebendig sind, sieht es auf dem Gebiet der *Theologie*, die an den Universitäten zu Hause ist oder die auch in wissenschaftlichen Gesellschaften organisiert wird, deutlich anders aus. Mein Nachfolger auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Humboldt-Universität, Notger Slenczka, hat durchaus zutreffend konstatiert, dass in den neunziger Jahren des vorigen Jahrhunderts Themen und Fragestellungen, welche durch die Theologie Barths bestimmt waren, von Orientierungen, die weithin bei Schleiermacher ihre Wurzel haben, verdrängt wurden (vgl. Notger Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci, *Zeitzeichen* 8/ 2013, 45-48). Der *auch* mit dem Prädikat „Kirchenvater“, allerdings des 19. Jahrhunderts, bedachte Schleiermacher kam auf die Überholspur zum „Kirchenvater des 20. Jahrhunderts“, der keiner sein wollte.

Der Turbomotor, der Schleiermacher auf diese Überholspur brachte, war sicherlich die Konstatierung der kontinuierlich zunehmenden Entfremdung der Menschen von der Kirche,

die sich in Kirchenaustrittszahlen bis heute nachdrücklich spiegelt. Das beförderte den Eindruck, Barths Theologie sei den Herausforderungen, vor welche die moderne, von Wissenschaft und autonomer menschlicher Selbstverwirklichung geprägte Gesellschaft die Kirche stellt, nicht gewachsen. Vor allem ein Grundsatz dieser Theologie müsse überwunden werden. Das ist die Überzeugung, dass es einen vom Glauben, von der Erkenntnis und überhaupt von menschlichem „Deuten“ *unabhängigen*, „transzendenten“ Ursprung des Glaubens, Erkennens und Deutens gebe – wie etwa Gottes Handeln, Heilige Schrift oder Gottes Sein. Barths Reden davon mache Gott zu einem „Gegenstand“ in Analogie zu „Gegenständen“ der Welt, hat Slenczka gerade wieder in dem Band „Schleiermacher kontrovers“ (hg. von Sven Grosse, Leipzig 2019, 17) behauptet. Das sei für Menschen von heute unglaublich und unredlich. Gott und alles, was von ihm zu sagen ist, sei in den Spuren Schleiermachers vielmehr als ein Ausdruck „menschlichen Selbstverständnisses“ zu verstehen, mit dem die Rede von Gott „verwoben“ ist (a.a.O., 39).

Nun bestreitet keine ernsthafte Theologie, dass Gott und sein Handeln sich nur in menschlicher Perspektive erschließt und dass dabei auch gewissenhaft bedacht werden muss, welche Rolle menschliches „Selbstverständnis“ spielt. Wenn dieses „Selbstverständnis“ aber dazu führt, Gott abzusprechen, dass er eine allem Irdischen *voran gehende* Wirklichkeit ist, die von sich selbst her *begegnet*, von der man aufgrund dessen, dass sie sich *offenbart*, erzählen kann, die man bedenken und dem Verstehen zugänglich machen kann, dann wird es problematisch. Denn dann beginnt jenes „Selbstverständnis“ zu zensieren und zu kanalisieren, wer oder was Gott sein könne und wie es ihm gestattet ist, Gott zu sein und Menschen zu betreffen. Und das wäre für einen „Kirchenvater“ dann doch eine ziemlich fragwürdige Leistung.

2. Karl Barths Theologie in der Kritik

Eine Folge der neuen Orientierung an Schleiermacher, die heute in der Theologie beobachtet wird, ist nach Slenczka die „Entpositivierung“ bzw. „Entsubstanzialisierung“ der Theologie (und damit auch des christlichen Glaubens). D.h. es geht nicht mehr um die Darstellung und das Verstehen von Gottes *begegnender Wirklichkeit*, von Schöpfung, Menschwerdung und Versöhnung, sondern um die „Selbstthematization des Subjekts“. Alle Anschauungen sollen „verabschiedet“ werden, die Gott, Christus und den Heiligen Geist als von Menschen unabhängigen Ursprung des Glaubens verstehen. An die Stelle dessen tritt die Selbstausslegung des religiösen Subjekts, das, indem es sich seiner bewusst wird, durchaus mit Hilfe von Bibel und christlicher Tradition ein Bewusstsein von Gott „produziert“.

Diese „Verabschiedung“ betrifft sicherlich nicht nur die Theologie Barths, sondern alle wichtigen Theologien, die in der Zeit nach Barth die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts geprägt haben: Pannenberg's Konzept „Offenbarung als Geschichte“, Jürgen Moltmann's „Theologie der Hoffnung“, Gerhard Ebeling's hermeneutische „Theologie des Wortes Gottes“ – um nur einige zu nennen. Bei ihnen allen war in unterschiedlicher Weise die Grundannahme wesentlich, dass Gott von der Theologie und damit von der Kirche als eine allem menschlichen Wahrnehmen voraus gehende Wirklichkeit zur Geltung zu bringen ist.

Barth's große, vom biblischen Zeugnis geleitete Erzählung von der Geschichte des Bundes Gottes mit uns Menschen in der „Kirchlichen Dogmatik“ aber geriet vor allem in den Focus der Kritik, weil sie – wie Jörg Lauster geurteilt hat – „in der theologischen Landschaft“ die „meisten Flurschäden hinterlassen“ habe. Denn der von Barth angeblich „absichtlich kultivierte Verzicht auf wissenschaftliche Anschlussfähigkeit“ der Theologie habe eine „Remythisierung der Gottesvorstellung“ und eine „gewaltsame Infantilisierung des Gottesbegriffs“ befördert, die „keinerlei Anknüpfungspunkte an modernes kritisches Denken bereit“ hält (Jörg Lauster, *Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma*, Leipzig 2008, 18f.).

Auch die im Wesentlichen von Karl Barth formulierte Barmer Theologische Erklärung von 1934, die zu den Bekenntnisgrundlagen unserer Kirche gehört, wird trotz ihrer Abwehr der Ideologie der dem Nazitum ergebenen „Deutschen Christen“ zu diesen „Flurschäden“ gerechnet. Es sei eine „große Tragik“, lesen wir in Lausters „Kulturgeschichte des Christentums“, dass diese Erklärung zwar „ein notwendiges und mutiges Dokument war, aber mit ihrem „autoritäre(n) Pathos [...] jede Vermittlung von Religion und moderner Kultur im Keim ersticken muss“ (Die Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums, München 2014, 609). Ähnlich hat Ulrich Barth davon geredet, dass Karl Barth's Theologie ganz gut geeignet war, den Angriff totalitärer Systeme auf die Kirche abzuwehren, aber unter „normaleren Bedingungen“ nicht fähig sei, sich der „kulturellen und gesellschaftlichen Wirklichkeit“ zu öffnen. Das lehre uns im Unterschied dazu Schleiermacher in einer unüberbotenen Weise (vgl. Ulrich Barth, *Begrüßung beim 1. Internationalen Kongress der Schleiermacher-Gesellschaft 1999*, zit. bei Sven Grosse, *Gehört Schleiermacher in den Kanon christlicher Theologen?*, in: *Schleiermacher kontrovers*, 84).

Wie man sich diese „unüberbietbare Weise“, das Christentum heute in unserer Kultur zu verankern, vorzustellen hat, ist von Lauster aus Anlass des 250. Geburtstages von Friedrich Schleiermacher am 21. November 2018 skizziert worden. Danach legt die Religion „den Blick frei auf einen tieferen Sinn“, den es „im Gespräch mit der Welt und ihren Kulturformen

immer wieder aufzuspüren“ gilt, auch „wenn er nicht sichtbar vor Augen liegt. Dazu gehört die Besonnenheit, dass auch andere Wege, diesen tieferen Sinn zu finden, etwas Wahres und Richtiges an sich haben können.“ Das sei „der wichtigste Beitrag, den das europäische Christentum heute zum globalen Christentum beisteuern kann“ (Eine Welt erschaffen. Friedrich Schleiermacher. Der Theologe, der das Religionsverständnis revolutionierte, ZZ 19/11, 2018, 41).

Man bekommt angesichts solcher mehr als dünnen, weil inhaltslosen Erklärungen darüber, was christliche Theologie für die Praxis der christlichen Gemeinde in unserer heutigen, pluralistischen Gesellschaft leisten kann, regelrecht Lust, sich mit dem Schweizer Pfarrer von Safenwil hundert Jahre später noch einmal unter einen Apfelbaum zu setzen und im Römerbrief des Apostels Paulus zu erkunden, was eigentlich christlicher Glaube heißt. Aber wir wollen die Zeit nicht zurück drehen. Der „tiefe Graben von Schöpfer und Geschöpf“, wie es in der Einladung zu unserem Konvent leider heißt, den Barth damals im Anschluss an S. Kierkegaard gegen eine allzu menschliche Vereinnahmung Gottes geschaufelt hat, wird in der „Kirchlichen Dogmatik“ nicht weiter geschaufelt.

Hier dominiert vielmehr das Großmachen des *Zusammenseins* von Gott und Mensch, das in Israel begann und in Jesus Christus besiegelt wurde. Die *Partnerschaft* zwischen Gott und uns Menschen, die in Gottes Erwählung der ganzen Menschenwelt begründet ist, war für Barth der Maßstab der Beurteilung von Schleiermachers Theologie. Die echte Humanität, die er in Schleiermachers Werk durchgehend wahrgenommen hat, war für ihn der Grund, so bewundernd von Schleiermacher zu reden, wie wir das eingangs gehört haben. Die Art und Weise, wie Schleiermacher sie zur Geltung gebracht hat und wie von ihr damals wie heute etwa von Lauster und Ulrich Barth Gebrauch gemacht wurde, war aber auch der Grund, zu Schleiermacher auf Distanz zu gehen. Wir verdeutlichen uns beides an den Fragen, die der ganz alte Karl Barth nach einem Leben des theologischen Gesprächs mit Schleiermacher an ihn gestellt hat.

3. Fragen Karl Barths an Schleiermacher

Karl Barth ist 1968 – also im Jahr seines Todes – der Bitte nachgekommen, ein Nachwort zu einer Sammlung von Schleiermachertexten zu schreiben, die Heinz Bolli für ein Siebenstern Taschenbuch zusammen gestellt hatte. Barth hat die Gelegenheit genutzt und eine kleine Geschichte seines Verhältnisses zur Theologie Schleiermachers geschrieben (vgl. Heinz Bolli [Hg.], Schleiermacher-Auswahl, Siebenstern Taschenbuch 113/114, 1968, 290-312). Die Schilderung dieser Geschichte belegt eindrucksvoll, dass Barth auf seinem theologischen We-

ge permanent und intensiv im Gespräch mit Schleiermacher gewesen ist. Barth beginnt mit dem Eingeständnis, dass er zu Beginn seines Weges als Theologe und Pfarrer „nicht höher zu schwören wußte als eben bei dem Mann Daniel Ernst Friedrich Schleiermacher (a.a.O., 290). Und er schildert dann, wie er zunächst durch den Gebrauch, den seine liberalen Lehrer von Schleiermachers Theologie im 1. Weltkrieg gemacht haben – nämlich diesen Krieg im Namen der Kultur-Religion der Deutschen und des religiösen Erlebnisses zu verherrlichen – an ihm irre geworden ist.

In der großen Göttinger Vorlesung über die Theologie Schleiermachers im Wintersemester 1923/24, die bemerkenswerterweise mit einer Analyse seiner Predigten einsetzt, hat er dann ein „grundsätzliches Nein! zu der ganzen Schleiermacherschen Religions- und Christentumlehre“ ins Auge gefasst (vgl. Karl Barth Gesamtausgabe II/11, Zürich 1978, 462), obwohl er zur gleichen Zeit in der Auseinandersetzung mit Emil Brunners Buch „Die Mystik und das Wort“ bekannte, mit Schleiermacher „lange nicht so sicher und gänzlich fertig“ zu sein, wie Brunner (Nachwort, 296).

Die Vorlesung von 1932/33, die in die Zeit der beginnenden Auseinandersetzung mit den „Deutschen Christen“ fällt und von der er – wie schon gesagt – Teile in die „Protestantische Theologie im 19. Jahrhundert“ aufgenommen hat, schließt mit der Frage, ob bei Schleiermacher nicht „in dem Gegenüber von Gott und Mensch eine Dunkelheit Platz gegriffen hat, in der alle erkennbaren Zeichen daraufhin deuten, daß hier der Mensch allein insofern auf dem Platz geblieben ist, als er allein hier Subjekt, Christus aber sein Prädikat geworden ist“. (a.a.O., 424).

Diese Frage hat Barth auch ausdauernd an Rudolf Bultmanns existenziale Interpretation neutestamentlicher Texte gestellt, deren Diskussion die 50er und zum Teil auch die 60er Jahre des vorigen Jahrhunderts in der Theologie prägte. Denn Bultmanns Programm der „existenzialen Interpretation“ biblischer Texte, das zugleich ihre „Entmythologisierung“ beabsichtigte, zeigte für Barth eine auffällige Verwandtschaft mit Schleiermachers Einpassung der Grundorientierungen des christlichen Glaubens durch die Bibel in ein menschliches „Selbstverständnis“, wie es ein zeitgenössischer Philosoph analysiert hatte. Bultmann wollte nämlich im formalen Anschluss an Martin Heideggers Existenzialanalytik das neutestamentliche *Kerygma* als Ausdruck eines neuen, „eigentlichen“ Selbstverständnisses von Menschen und eben nicht als Zeugnis von einem *Ereignis* verstehen, das allem menschlichen Verstehen voran geht.

Karl Barth hat sich in den drei Bänden der Versöhnungslehre weithin im „intensivem Gespräch“ mit Bultmann (vgl. „Kirchliche Dogmatik“ IV/2, Vorwort) und damit auch mit

Schleiermacher befunden, der im Übrigen in den 13 Bänden der „Kirchlichen Dogmatik“ ständig präsent ist. Man kann deshalb mit einer gewissen Berechtigung sagen, dass sich die Entwicklung des Profils von Barths Theologie als einer Theologie des „freien Gottes und des freien Menschen“ (vgl. Interview mit Alfred Blatter, 1968, Karl Barth, Gespräche 1964-1968, Karl Barth Gesamtausgabe IV/28, Zürich 1997, 543-549) der Auseinandersetzung mit Schleiermacher verdankt.

Bemerkenswert an dieser Jahrzehnte langen Auseinandersetzung ist, dass Barth an ihrem Ende im Jahre 1968 wiederum bekannte, dass die „Türe nicht [...] ins Schloß gefallen“ sei und er mit Schleiermacher noch „nicht einfach fertig“ ist (Nachwort, 307). Er hat denen, die sich dem Geist seiner Theologie verpflichtet fühlen, darum auf den Weg gegeben, mit Schleiermacher auch nicht „fertig“ zu sein. Insofern ist die Behauptung, es gelte heute Schleiermacher gegen Barth zu entdecken und ins Feld zu führen, schief und krumm. Wo Barth auf dem Plan ist, ist Schleiermacher immer mit auf dem Plan. In jenem „Nachwort“ zur Schleiermacherauswahl von Bolli hat er dieses Dabei-Sein Schleiermachers zu seiner Theologie in fünf Fragen gefasst, deren umständliche Formulierung ich jetzt etwas elementarisiere. Diese Fragen lauten:

Erstens: Handelt es sich bei Schleiermacher „um eine auf Gottesdienst, Predigt, Unterweisung, Seelsorge ausgerichtete christliche *Theologie*“ oder mehr um eine demgegenüber „indifferente Philosophie“? (a.a.O., 307)

Zweitens: Vollzieht sich Schleiermachers Theologie „in Entsprechung zu einem seinem eigenen Sein, Fühlen, Erkennen, Wollen und Tun überlegenen *Gegenstand*“ oder exerziert sie das „souveräne Bewusstsein“ des eigenen „Einsseins“ mit diesem „Gegenstand“? (a.a.O., 308).

Drittens: Redet der Mensch nach Schleiermacher „im Verhältnis zu einer „*besonderen* [...] Wirklichkeit“ oder „im Verhältnis zu einem *allgemeinen* [...] Sinn der Wirklichkeit“? (ebd.)

Viertens: „Ist der den fühlenden, redenden, denkenden Menschen bewegende Geist [...] ein ernstlich ‚heilig‘ zu nennender Geist“ oder „eine diffuse geistige Dynamis“? (a.a.O., 309)

Fünftens: Sind diese Fragen im Sinne Schleiermachers richtig oder falsch gestellt? (a.a.O., 309f.)

Im Hinblick auf die 5. Frage war Barth sich nicht sicher und darum mit Schleiermacher auch nicht fertig. Richtig sicher, worauf Schleiermachers Theologie letztlich hinaus läuft, ist sich nach meinem Eindruck auch heute kaum jemand, selbst wenn mit seiner Theologie so

aufgetrumpft wird, wie wir das in der gegenwärtigen Kritik an Barth gesehen haben. Schon zu Lebzeiten Schleiermachers hat August Wilhelm Schlegel mit einem Gedichtchen dessen Theologie verspottet, das da lautet: „Der nackten Wahrheit Schleier machen/ist kluger Theologen Amt/ und Schleiermacher sind bei so bewandten Sachen/ die Meister der Dogmatik insgesamt“.

Wir können jetzt unmöglich alle fünf Fragen, die Barth an Schleiermacher gestellt hat, detailliert zu beantworten suchen. Barth hat gemeint, wenn sie positiv zu beantworten sind, dann könne man Schleiermachers Theologie vielleicht als eine *Theologie des Heiligen Geistes* verstehen. Sie bringt zur Geltung, dass Gottes belebender Geist, der als *vinculum pacis* des trinitarischen Gottes von seinem Kommen in die Menschenwelt beständig ausgeht, Menschen in Zeit und Ewigkeit zu wahrer Menschlichkeit befreit. Darüber, ob das möglich ist, Schleiermacher so zu verstehen, können wir uns heute hier nur eher exemplarisch als umfassend an der Grundausrichtung der „Reden über die Religion“ „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ und an der Anlage der „Glaubenslehre“ ein Urteil bilden.

4. „Religion“ – Sinn und Geschmack für's Unendliche ?

Mit „Verächtern“ der Religion hatte es die Kirche am Ende des 18. Jahrhunderts im Gefolge der Aufklärung zu tun. Religion galt als vernunftwidrig. Allenfalls als Postulat in der Ethik wurde ihr von Kant ein Recht zugebilligt. Diese Konstellation hat sich im Grunde ja bis heute erhalten. „Konfessionslose“ Atheisten verstehen Religion so, dass sie sich nicht mit der Wissenschaft verträgt, billigen ihr aber zu, dass sie in ethischer Hinsicht durchaus nützlich sein kann.

Schleiermacher wollte die Religion – sprich: den christlichen Glauben – aus dieser Zwangslage befreien. Er hat in den „Reden“ Religion als das „notwendige unentbehrliche dritte“ neben dem vernunftgemäßen Wissen und der Moralphilosophie verstanden (vgl. Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* 1799/1806/1821, hg. von Niklaus Peter, Frank Bestebreurtje und Anna Büsching, Zürich 2012, 47). Sie ist beheimatet im „Reiche des Gefühls.“ Ihr gehört eine „eigene Provinz im Gemüte“ an (a.a.O., 30), in der sie sich betätigt als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (a.a.O., 47). Sie ist staunendes Anschauen des Universums und erschließt sich sozusagen von selbst, indem sich das Gefühl vom Unendlichen des Universums selbst angerührt weiß. Beides zu verstehen, was „Gefühl“ heißt und was „Unendliches“ heißt, ist darum wesentlich, wenn man sich Schleiermachers Religionsverständnis in den „Reden“ aneignen will.

„Gefühl“ bedeutet hier nämlich nicht primär: der subjektive Gefühlszustand, in dem ich nachweisbar seelisch erhoben oder seelisch niedergedrückt bin, „fromm“ gestimmt bin oder nicht. Solche frommen Gemütszustände gibt es zwar, aber sie sind die *Folge eines noch ursprünglicheren Erlebens*, nämlich eines Augenblickes *vorbewußter*, unmittelbarer Anschauung. „Ihr müßt es verstehen, euch selbst gleichsam vor eurem Bewußtsein zu belauschen“, sagt Schleiermacher. Dann liegt ihr

„unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt, ihr seid in diesem Augenblick ihre Seele, denn ihr *fühlt*, wenngleich nur durch einen ihrer Teile, dort alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben wie euer eigenes [...] So beschaffen ist die erste Empfängnis jedes lebendigen und ursprünglichen Moments in eurem Leben. [...] und aus solcher erwächst also auch jede religiöse Erregung“ (zitiert nach „Schleiermachers Reden über die Religion, Bibliothek theologischer Klassiker, Band 4, Gotha 1888, 110; 113).

Man kann ein derartiges praesubjektives Gefühl der Einheit mit dem Unendlichen oder mit dem Universum deshalb auch nicht als Dauerzustand haben, sondern nur im Augenblick. Es ist (wird in Überschreitung der Grenze zum religiösen Edelkitsch gesagt) „flüchtig und durchsichtig wie jener Duft, den der Tau Blüten und Früchten anhaucht“ oder „schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuss, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung“ (ebd.). Das Subjektive des Gefühls wird in diesem Augenblick hineingenommen in einen Akt, in dem kein Subjekt und Objekt mehr unterscheidbar ist. Es ist das „ein und alles der Religion, alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als eines und dasselbe zu fühlen [...] also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott“ (a.a.O., 122). Schleiermacher kann aufgrund dieser Erfahrung Gott nicht als ein Gegenüber zur Welt oder etwas außerhalb der Welt verstehen. „Wer [...] einen Unterschied macht zwischen dieser und jener Welt bethört sich selbst“, heißt es am Ende der 1. Rede; „alle wenigstens, welche Religion haben, kennen nur eine“ Wirklichkeit (a.a.O., 87).

Schon dieser unverhohlene Pantheismus, der Schleiermacher veranlasste, „den Manen des heiligen verstoßenen Spinoza“ „eine Locke“ zu opfern (a.a.O., 109), schließt es aus, dass seine Reden als „Theologie“ im Sinne der ersten Frage von Barth verstanden werden können. Wer die Unterscheidung von Gott und Mensch, von Schöpfer und Geschöpf einzieht, kann Predigt, Unterricht und Seelsorge im christlich-biblischen Sinne nicht mehr orientieren. Schleiermacher geht es in den „Reden“ jedoch auch gar nicht um solche Orientierung. Sie wenden sich nur an eine verhältnismäßig kleine Gruppe von „gebildeten“ Menschen, welche die Religion verachten. Sie wollen ihnen die Religion „schmackhaft“ machen und ihnen damit gewissermaßen den Weg bahnen, sich mit dem christlichen Glauben ins Benehmen zu setzen. Vermögen sie das?

Heutzutage würden die „Reden“ mit der Absicht, bei den „Gebildeten“ Verständnis für die Religion zu wecken, vielleicht in Gemeinde-Gesprächskreisen für besonders religiös Interessierte oder in religiösen Debattier-Runden der Urania, in Feuilletons der „Zeit“ und esoterischen Magazinen ihren Platz finden. Es spricht jedoch so gut wie nichts dafür, dass sie heute in Kirche und Gesellschaft als „das schönste und intellektuell mutigste“ fungieren können, das – wie Lauster behauptet – „von einem Protestanten in deutscher Sprache geschrieben wurde“ (Eine Welt erschaffen, 19).

Das Universum kennt der gebildete Mensch von heute – angefangen mit dem „Urknall“ – als eine Geschichte des Werdens von Materie und des Verschwindens von Materie in „schwarzen“ Löchern. Es rast dem Wärmetod entgegen und ist dem, welcher davon weiß, in keiner Hinsicht Gott – auch wenn er sich „vor seinem Bewusstsein belauscht“. Schleiermacher arbeitet mit einem romantisch verklärten Begriff des Universums, der sich mangelnder Kenntnis des Universums im Ausgang des 18. Jahrhunderts verdankt. Auch sein Begriff der Unendlichkeit, den er mit dem des Universums verband, ist unhaltbar. Das Universum ist endlich und darum von der Unendlichkeit, welche den ewigen Gott in ganz anderer Weise charakterisiert, zu unterscheiden.

Karl Barth hat den Schleiermacher der „Reden“ jedoch nicht – wie es für uns heute unausweichlich ist – mit Argumenten kritisiert, welche die „Gebildeten“ von heute naturwissenschaftlichen Kenntnissen verdanken. Für ihn war die Identifizierung Gottes mit dem Universum, die es nicht erlaubt, Gott als geschichtlich Handelnden zu verstehen, das eigentliche theologische Problem der „Reden“. Dieses Problem wurde auch nicht dadurch entschärft, dass Schleiermacher Jesus Christus als religiösen Virtuosen verstand, der in seinem Bewusstsein endlich und unendlich zugleich war. Er konnte insofern „Mittler“ der *Erlösung* von Menschen – d.h. von ihrer Bindung nur an das Endliche – sein. In ihm lebte das Universum. Das begründete Christi Bewusstsein seiner Einzigkeit und den „Glauben an sich selbst“, so dass er es vermag, „göttliche Kräfte“ unter den Menschen auszuteilen (vgl. Reden,, Studienausgabe, 239-251). Solche religiösen Virtuosen kann es nach Schleiermacher auch in anderen Religionen geben, jedoch *nicht im Judentum* mit seinem Vergeltungsdenken. Schleiermacher hat es „eine tote Religion“ genannt. Juden saßen nur „klagend bei der unverweslichen Mumie“ dieser Religion und „weinen über sein Hinscheiden“ (a.a.O., 237).

Schleiermacher hat nicht aufgehört, an den Reden zu arbeiten, sie in den verschiedenen Auflagen zu korrigieren und zu ergänzen. Sein antijudaistisches Denken hat er nicht korrigiert. Es hält sich auch bis in die „Glaubenslehre“ hinein durch und war für Barth zugleich

ein wichtiges Indiz dafür, dass Schleiermacher Gott nicht als eine Wirklichkeit zu verstehen vermochte, die mit uns Menschen eine Geschichte hat und macht.

5. Freie Landschaft contra religiöses Bewusstsein

Dass das Religionsverständnis der „Reden“ nicht das ist, was die Evangelische Kirche vertritt, war Schleiermacher klar. Er hat darum dieses Religionsverständnis nicht in seine „Glaubenslehre“ eingespeist, die den christlichen Glauben „nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange“ so darstellen sollte, wie er zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der Kirche vertretbar ist (²1830). Eine Kontinuität zu den „Reden“ besteht nur insofern, als es wiederum ein Religionsbegriff ist, der als „Lehnsatz aus der Ethik“ das Verständnis und die Darstellung aller Aussagen des christlichen Glaubens z.B. über die Schöpfung, über Christus, die Rechtfertigung, die Hoffnung, die Kirche usw. reguliert.

Im berühmten § 4 der „Glaubenslehre“ wird die Religion, welche diese Funktion hat, im Rahmen einer Bestimmung menschlichen *Selbstbewusstseins* als „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit“ beschrieben (vgl. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, Kritische Gesamtausgabe 13/1, Berlin 2003, 32-40). Der freche Georg Wilhelm Friedrich Hegel hat gespottet, nach Schleiermacher sei deshalb der Hund der beste Christ. Doch das ist ein gezieltes Missverständnis. Schleiermachers Religionstheorie in der „Glaubenslehre“ begründet vielmehr die *empirische Freiheit* von Menschen.

Schleiermacher legt das folgendermaßen dar: Wir sind uns in der Welt unserer selbst in doppelter Weise bewusst. Einerseits sind wir abhängig von der Welt und insofern *rezeptiv*. Andererseits sind wir frei von ihr und uns insofern *selbsttätig*. Indem wir frei sind, können wir uns also von der Welt nicht absolut („schlechthin“) abhängig fühlen. Unsere Abhängigkeit von der Welt hat ein nur teilweises Abhängigkeitsgefühl zur Folge. Dem steht aber unsere Freiheitserfahrung jedoch keinesfalls als schlechthinniges Freiheitsgefühl gegenüber. Indem wir selbsttätig sind, fühlen wir uns auch bezogen auf ein nicht objektivierbares *Woher*. Von ihm fühlen wir uns schlechthin abhängig, aber nun so, *dass gerade dieses Woher unsere relative Freiheit von der Welt ermöglicht*. Die Religion drückt das so aus, dass wir uns als „in Beziehung zu Gott“ stehend bewusst sind. Gott ist demnach die Ermöglichung unserer Freiheit.

Wir halten kurz inne. Wird diese Konstruktion des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls heute heran gezogen, um zu belegen, dass alle sich ihrer selbst bewussten Menschen „religiös“ sind, so überspringt das einen Einwand. Zwar können Atheisten auch das Gefühl eines Wohers ihrer Freiheit haben. Aber das verstehen sie keineswegs als Gott, sondern als

Nichts (vgl. Konrad Cramer, Die subjektivitätstheologischen Prämissen von Schleiermachers Bestimmung des religiösen Bewußtseins, in: D. Lange [Hg.] Friedrich Schleiermacher. 1768-1834. Theologe – Philosoph – Pädagoge, Göttingen 1985). Mit der Konstruktion des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls ist deshalb durchaus keine unstrittige Ebene religiösen Selbstverständnisses erreicht. Aber es ist eine Ebene, auf der nicht über bewusstein unabhängige „übernatürliche Tatsachen“ gestritten werden muss, sondern über menschliche Bewusstseinszustände.

Denn nach Schleiermacher ist das Gottesbewusstsein immer nur mehr oder minder stärker oder schwächer. Wird es von der weltlichen Sinnlichkeit bestimmt, ist es schwächer, Wird es von der schlechthinnigen Abhängigkeit bestimmt ist es kräftiger. Die Überwindung des schwachen Gottesbewusstseins versteht Schleiermacher als *Erlösung*, welche im Christentum durch Jesus Christus bewirkt wird. Denn Jesus Christus wird von ihm so verstanden, dass bei ihm das Gottesbewusstsein auf schlechthin vollkommene Weise entwickelt war. Er war ein Mensch wie wir. Nur in der stetigen Kräftigkeit des Gottesbewusstseins (in seiner „männlichen Vollkräftigkeit“) unterschied er sich von uns.

Schleiermacher hat das mit einer nicht anders als abenteuerlich zu nennenden Auslegung der Kindheitsgeschichten der Evangelien begründet. Die Umstände des Heranwachsens des kleinen Jesus waren so, dass die Entwicklung seines Gottesbewusstseins nicht gehemmt wurde und er in „unsündlicher Vollkommenheit“ zu existieren vermochte. Das sei ein „eigentliches Sein Gottes in ihm“ gewesen. In ihm sei *urbildlich* verwirklicht, wohin sich unser Gottesbewusstsein noch entwickeln soll. Es kann sich entwickeln, indem von Jesus Impulse der Kräftigung unseres Gottesbewusstseins ausgehen. Die Wirkung dieser Impulse auf uns ist unsere „Erlösung“ (vgl. § 100).

Wir verstehen von daher, warum Karl Barth versucht hat, Schleiermacher das Beste abzugewinnen, indem er jene Impulse als Impulse des Heiligen Geistes, die von der in der Bibel bezeugten Geschichte des Lebens und Sterbens Jesu Christi ausgehen, zu verstehen versuchte. Die führen uns nämlich über das Kreisen unseres Bewusstseins in uns selbst hinaus in die *freie Landschaft*, in der Gott uns im biblischen Zeugnis ohne die Umklammerungen von Religionstheorien begegnet, in die Schleiermacher die „Botschaft von der freien Gnade Gottes“ in den „Reden“ wie in der „Glaubenslehre“ dann doch letztlich gezwängt hat.