

# Abhängigkeit und Kontingenzbewältigung

## Zur Aktualität Friedrich Schleiermachers

Von Eugen Biser, München

### *Vergleichende Einstimmung*

Wenn Schleiermacher die erste seiner Reden 'Über die Religion' (von 1799) eine Apologie nennt, so tritt sein Werk in einen Zusammenhang, der im Interesse des Nachweises seiner Aktualität genauer bedacht werden muß. Denn es sind die Kritiker und Gegner oder, wie Schleiermacher sagt, die 'Verächter', die dem Christentum und damit der Sache der Religion den unschätzbaren Dienst erweisen, daß sie es zwingen, aus seiner Traditionsverhaftung hervorzutreten und seine Fähigkeit zur Gegenwartsbewältigung unter Beweis zu stellen.

Eine erste Querverbindung ergibt sich zu Pascal, der mit seinen 'Pensées' den Skeptikern – er nennt sie die 'Pyrrhonisten' – seiner Zeit eine auf sie zugeschnittene Apologie des Christentums zu bieten suchte. Mit ihm berührt er sich in dem von ihm gefundenen Lösungsweg. Ungleich näher liegt ihm jedoch Lessing, mit dem er schon in der Kritik des toten Buchstabenglaubens einig geht und dem er entscheidende Fingerzeige für die Methode seines Vorgehens verdankt. Auch Schleiermacher bietet in seinen 'Reden' einen »Beweis des Geistes und der Kraft«, mehr noch: die 'Reden' wirken wie eine erste große Einlösung dessen, was Lessing mit seiner titelgleichen Kampfschrift (von 1777) gefordert hatte. Insofern schlagen die 'Reden' die Brücke zu Kierkegaards 'Einübung im Christentum' (von 1850), die als die vollgültige Beantwortung des von Lessing auf dem Höhepunkt seiner Kampfschrift ausgestoßenen Notschreis zu gelten hat<sup>1</sup>.

### *Der Ansatz im Vergleich*

Mit Lessing verbindet Schleiermacher das Unbehagen an einer Selbstdarstellung des Religiösen im System, in welchem, wie er an seine Adressaten gewendet sagt, das Hohe und Herrliche, das aus dem Inneren des Gemüts hervorgeht, »in einer verächtlichen Knechtschaft gehalten« wird:

---

<sup>1</sup> Dazu die Hinweise in meinem Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie mit dem Titel 'Glaubensverständnis', Freiburg/Br. 1975, 28ff; ferner in meinem Jesusbuch 'Jesus für Christen', Freiburg/Br. 1984, 25–30.

Denn was sind doch diese Lehrgebäude für sich betrachtet anderes, als Kunstwerke des berechnenden Verstandes, worin jedes einzelne seine Haltung nur hat in gegenseitiger Beschränkung? Oder gemahnen sie euch anders, diese Systeme der Theologie, diese Theorien vom Ursprunge und Ende der Welt, diese Analysen von der Natur eines unbegreiflichen Wesens; worin alles auf ein kaltes Argumentieren hinausläuft, und auch das Höchste nur im Tone eines gemeinen Schulstreichs kann behandelt werden?<sup>2</sup>

Es ist dasselbe Unbehagen, das Kierkegaard zu dem ironischen Vergleich des Systemdenkers mit dem Erbauer eines großen, hochgewölbten Palastes veranlaßte, der, anstatt in ihm Wohnung zu beziehen, es vorzieht, nebenan in einer Scheune, wenn nicht gar in einer Hundehütte zu hausen<sup>3</sup>. Nicht umsonst ist schon in der einleitenden 'Rechtfertigung' wiederholt von dem »toten Buchstaben« die Rede, dem Lessing, perspektivisch enger als Schleiermacher, die Hauptschuld, wenn nicht am Niedergang, so doch an der Schwäche des neuzeitlichen Christentums anlastet. Kein Wunder, daß sich der Vergleich mit Lessing auch auf den Verfasser der ihm posthum gegebenen Antwort bezieht, und daß er hier, bei Kierkegaard, besonders fündig wird. Für Schleiermacher besteht die Rechtfertigung seines kühnen Unternehmens in dem nicht minder kühnen Anspruch, der unüberhörbar an das Pauluswort von der inneren Nötigung zur apostolischen Predigt (1 Kor 9,16) erinnert:

Daß ich rede, rührt nicht her aus einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, auch geschieht es nicht einem Endzwecke gemäß oder aus irgendeinem willkürlichen oder zufälligen Grunde: es ist die innere unwiderstehliche Notwendigkeit meiner Natur, es ist ein göttlicher Beruf, es ist das, was meine Stelle im Universum bestimmt und mich zu dem Wesen, welches ich bin. Sei es aber weder schicklich noch ratsam, von der Religion zu reden, dasjenige, was mich also drängt, erdrückt mit seiner himmlischen Gewalt diese kleinen Begriffe<sup>4</sup>.

Wie diese Stelle beginnt, so endet die Tagebuchaufzeichnung Kierkegaards über sein Ostererlebnis (von 1848), in dem man nach seinem Biographen Lowrie den Schlüssel zu jenem hinreißenden 'Beweis des Geistes und der Kraft' zu erblicken hat, den er in seiner 'Einübung' erbrachte:

Mein ganzes Wesen ist verändert. Meine verschwiegene Heimlichkeit, meine Verschlossenheit ist aufgebrochen – ich muß reden!<sup>5</sup>

Deshalb sind die Reden mehr als die romantischen 'Herzensergießungen' eines von Spinoza infizierten Enthusiasten, wie ihn ihr Zensor, der Oberkonsistorialrat Sack, in ihrem Verfasser wiederzuerkennen glaubte. Sie sind die Konfession eines Ergriffenen, der dem unverlierbaren Recht des Religiösen unter den Bedingungen seines vermeintlichen Absterbens das Wort zu reden sucht. Nicht umsonst bemerkt Schleiermacher wenige Wochen nach ihrer Vollendung in seinem Tagebuch: »Die Geburt der Minerva ist eine schöne Allegorie auf die Art, wie höhere Geisteswerke entstehn«. Wie ein Nachklang dessen liest sich die Stelle der zweiten Rede, die von der Eigentümlichkeit jedes einzelnen versichert:

<sup>2</sup> Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Ausgabe *Leisegang*), Leipzig 1924, 16.

<sup>3</sup> Sören Kierkegaard, Die Krankheit zum Tode (Ausgabe *Richter*), Reinbek 1962, 42.

<sup>4</sup> Schleiermacher, Reden, 3.

<sup>5</sup> Walter Lowrie, Das Leben Sören Kierkegaards, Düsseldorf/Köln 1955, 180; 191.

Keiner ist dem anderen gleich, und in dem Leben eines jeden gibt es irgendeinen Moment, wie der Silberblick unedlerer Metalle, wo er, sei es durch die innige Annäherung eines höheren Wesens oder durch irgendeinen elektrischen Schlag, gleichsam aus sich herausgehoben und auf den höchsten Gipfel desjenigen gestellt wird, was er sein kann. Für diesen Augenblick war er geschaffen, in diesem erreichte er seine Bestimmung, und nach ihm sinkt die erschöpfte Lebenskraft wieder zurück<sup>6</sup>.

Was durch Skepsis und Rationalismus gleichermaßen in Vergessenheit geraten war, läßt sich am zutreffendsten als die Dimension des Religiösen bezeichnen. Um ihre Wiederentdeckung war es schon Pascal zu tun, wie es das von Guardini als Schlüsseltext herausgestellte Fragment 793 verdeutlicht. Danach erhebt sich über der Ordnung der politischen, wirtschaftlichen und sozialen Gegebenheiten, in welcher Geschäfte gemacht, Lustgewinne erzielt und Schlachten geschlagen werden, von ihr durch eine unendliche Distanz getrennt, die Ordnung des Geistes, in der die Meisterdenker der Wissenschaft und die Pioniere der Forschung ihre glanzvollen Siege erringen. Doch auch sie überragt die Ordnung der Weisheit, die für den forschenden Verstand ebenso unerreichbar ist wie dieser für die Ausgangsstufe, die Pascal die des Fleisches nennt. Denn es handelt sich um drei wesensmäßig verschiedene Ordnungen, von denen eine jede, unableitbar, in ihrem eigenen Glanz steht. Ihr Aufbau wird von ihrem Zenit, in welchem Christus thront, her vollends klar. Denn er hat weder Macht ausgeübt noch Entdeckungen erzielt; doch war er demütig, geduldig und heilig, »heilig für Gott und furchtbar für die Dämonen, ohne jede Sünde. In welcher unvergleichlicher Pracht und Herrlichkeit leuchtet er in den Augen des Herzens, welche die Weisheit schauen!« Von diesem Kulminationspunkt aus öffnet sich der Durchblick durch das Gefüge des Seienden:

Aus allen Körpern zusammen kann man nicht den geringsten Gedanken gewinnen. Das ist unmöglich, weil er einer anderen Ordnung angehört. Aus allen Körpern und Geistern zusammen kann man nicht eine einzige Regung wahrer Liebe ableiten; das ist unmöglich, weil sie einer anderen, übernatürlichen Ordnung angehört<sup>7</sup>.

Was Pascal als die Ordnungsstufe der Weisheit und Liebe bestimmt, ist für Schleiermacher das Universum, auf das sein Verständnis des Religiösen ausgerichtet ist:

Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet euch mit diesem Begriff, er ist der Angel meiner ganzen Rede, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen aufs genaueste bestimmen lassen. 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>8</sup>.

Hier springt aber auch schon die Differenz gegenüber Pascal in die Augen. Während dieser auf das Moment der Unableitbarkeit abhebt, ist es Schleiermacher um den Aufweis des Konvergenzgrundes zu tun, aus dem sich alles herleitet und der im religiösen Akt als die alles durchwaltende und bestimmende Sinnmitte erfahren wird. Denn Religion ist für ihn jene 'ekstasis' des Menschen, in der er jede

<sup>6</sup> Schleiermacher, Reden II, 80f.

<sup>7</sup> Pascal, Pensées, § 793; dazu Romano Guardini, Christliches Bewußtsein. Versuche über Pascal, Leipzig 1935, 38–42; 96 ff.

<sup>8</sup> Schleiermacher, Reden II, 39.

partielle Sicht des Seienden, die metaphysische ebenso wie die moralische, übersteigt, um sich in der Hingabe an alle und alles ganz selbst zu finden. Religion ist, wie er in seiner die scharfen Konturen bewußt vermeidenden und auf das Erlebnis einer geistigen 'Erhebung' hinarbeitenden Sprache sagt, »Sinn und Geschmack für das Unendliche«, der »Instinkt für das Universum«<sup>9</sup>. So führt auch Schleiermacher in die Ordnung der Weisheit und Liebe, jedoch nicht auf dem Weg der Unterscheidung, sondern der alle Teilperspektiven übersteigenden All-und-eins-fühlung, zu deren Verdeutlichung er bisweilen auch den Begriff der Mystik heranzieht:

Ja, um alles Hierhergehörige in eins zusammenzufassen, so ist es allerdings das Ein und Alles der Religion, alles im Gefühl Uns-Bewegende in seiner höchsten Einheit als eins und dasselbe zu fühlen, und alles Einzelne und Besondere nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott<sup>10</sup>.

### *Alles in allem*

In dem ganz vom Geist der Romantik geprägten Frühwerk der 'Reden' geht es Schleiermacher eindeutig mehr um die Eröffnung der Dimension als um die Konturbestimmung des Religiösen. Die aus einer Zeit des exzessiven Rationalismus hervorgegangenen Adressaten seines Werkes will er zu einem Akt selbstvergessener Hingabe an das Seinsganze führen, der ihnen gleichzeitig zum Erlebnis der Einwohnung des Göttlichen verhelfen soll:

Denn aus zwei Elementen besteht das ganze religiöse Leben: daß der Mensch sich hingebe dem Universum und sich erregen lasse von der Seite desselben, die es ihm eben zuwendet, und dann, daß er diese Berührung, die als solche und in ihrer Bestimmtheit ein einzelnes Gefühl ist, nach innen zu fortpflanze und in die innere Einheit seines Lebens und Seins aufnehme: und das religiöse Leben ist nichts anderes als die beständige Erneuerung dieses Verfahrens<sup>11</sup>.

Obwohl dem Verfasser der 'Reden' dieses Ziel auch auf dem Weg einer Religion ohne Gott erreichbar schien, registrierte Goethe, der ihn »auf der ganz gleichen Linie mit den ersten Originalphilosophen« erblickt, doch schon im Fortgang der Rede eine zunehmende Hinkehr zum Christentum:

Je nachlässiger indes der Stil und je christlicher die Religion wurde, je mehr verwandelte sich dieser Effekt in sein Gegenteil, und zuletzt endigte das Ganze in einer gesunden und fröhlichen Abneigung<sup>12</sup>.

Tatsächlich näherte sich Schleiermacher im weiteren Verlauf seines Denkwegs immer mehr der Position an, die Nikolaus von Kues im zweiten Buch seiner 'Docta ignorantia' entwickelt hatte:

Bei aufmerksamerer Betrachtung wirst du sehen, daß jedes Ding, das wirklich existiert, darin seine Ruhe findet, daß alles in ihm selbst ist, während es selbst Gott – in Gott ist. Du erblickst die wunderbare Einheit, die staunenswerte Gleichheit und die bewunderungswürdige Verknüpfung der Dinge, so daß alles in allem ist. Und du erkennst auch, daß die Verschiedenheit und die Verknüpfung der Dinge hierin ihren Ursprung hat<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> A. a. O., 93.

<sup>10</sup> A. a. O., II, 51.

<sup>11</sup> A. a. O., II, 61.

<sup>12</sup> Nach dem Vorwort von *Leisegang* zu der von ihm veranstalteten Ausgabe des Werkes: a. a. O., XXIX.

<sup>13</sup> *Cusanus*, De docta ignorantia II, c. 5.

Auf der einen Seite dürfte ihn zu dieser Präzisierung die kritische Anfrage seines Freundes de Wette in seinem Lehrroman 'Theodor, oder des Zweiflers Weihe' (von 1822) nach der Bedeutung des Ausdrucks »Geist des Universums« veranlaßt haben, die er zunächst nur mit dem Hinweis auf das »Gefühl von dem Sein alles Endlichen im Unendlichen« zu beantworten vermochte<sup>14</sup>. Auf der anderen Seite dürfte ihn seine Auseinandersetzung mit Kant, in der er sich erstaunlich eng mit Heines kritischem Referat der kantischen Kritik der Gottesbeweise berührt, zu der Überzeugung geführt haben, daß Gott nur dann als regulatives Prinzip des Erkennens und Handelns gelten kann, wenn er zugleich als das konstitutive Prinzip alles Seienden angenommen wird<sup>15</sup>. Auch in der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt nimmt Schleiermacher kusanisches Gedankengut auf, wie es ihm durch die Identitätsphilosophie Schellings vermittelt worden war. Gott ist, noch jenseits der Vorstellung von einem Zusammenfall der Widersprüche, die überbegriffliche Einheit all dessen, was in der kontingenten Weltwirklichkeit zu offenen Gegensätzen auseinanderbricht. Dadurch ergibt sich jene fundamentale Spannung, durch die sich die Welt der Gegebenheiten und Verhältnisse im Sinne eines göttlichen 'Oben' und eines welthaften 'Unten' ordnet. Zwar gilt auch noch für den Verfasser der 'Dialektik' (von 1811):

Gott nicht ohne Welt, weil wir nur von dem durch die Welt in uns Hervorgebrachten auf Gott kommen. Die Welt nicht ohne Gott, weil wir die Formel für sie nur finden als etwas Unzureichendes und unserer Forderung nicht Entsprechendes. In diesem notwendigen Zusammendenken liegt aber auch, daß beides gedacht werde als ineinander aufgehend<sup>16</sup>.

Dieser spekulativen Balance entspricht jedoch keineswegs der religiöse Vollzug, der schon in den 'Reden' die Struktur des Aufstiegs, mit Schleiermacher gesprochen, der »frommen Erhebung des Gemütes« hat<sup>17</sup>. Schlüsselbegriff ist dafür das 'Gefühl', das für Schleiermacher »keine vom Denken geschiedene geistige Bewegung oder gar ein eigenes Vermögen« bildet, wohl aber das Sensorium, durch das sich der Mensch seines Einbezogenenseins in das Ganze des Seienden bewußt wird. So versichert er in den 'Monologen' (von 1800):

O nein, ich darf nicht fürchten, es erhebt sich kein trauriges Gefühl im Innern des Bewußtseins! Ich erkenne wie Alles ineinander greift ein wahres Ganzes zu bilden, ich fühle keinen fremden Bestandteil der mich drückt, es fehlt mir kein Organ, kein edles Glied zum eignen Leben. Wer sich zu einem bestimmten Wesen bilden will, dem muß der Sinn geöffnet sein für Alles was er nicht ist<sup>18</sup>.

Die Stelle bietet sich geradezu als Schlüssel zur Herkunft des im Fortgang der Religionsphilosophie immer stärker hervortretenden Moments der 'Abhängigkeit' an. Denn im Gefühl treffen nach Auskunft der 'Glaubenslehre' (von 1830) die beiden das menschliche Selbstbewußtsein konstituierenden Momente »Empfäng-

<sup>14</sup> Rudolf Otto, Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie, Tübingen 1909, 151.

<sup>15</sup> Dazu Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Reinbek 1967, 117.

<sup>16</sup> Nach Kantzenbach, a. a. O., 119.

<sup>17</sup> Schleiermacher, Reden I, 17; III, 131.

<sup>18</sup> Schleiermacher, Monologen (Ausgabe Schiele), Leipzig 1914, 37.

lichkeit und Selbsttätigkeit« aufeinander<sup>19</sup>. In ihrem Bestreben, das Ganze zu sein, das dem Menschen als der individuellen, je eigenen »Darstellung der Menschheit«, wie es in den 'Reden' heißt, eingestiftet ist, stößt die Selbsttätigkeit jedoch unvermeidlich auf die Grenze, die sie das erstrebte Ziel zunächst nur im Modus des Mangels erfahren läßt. Da die Selbsttätigkeit jedoch mit dem Moment der 'Empfänglichkeit' gepaart ist, kommt es in dieser Grenzerfahrung zum mystischen Umschlag, der die Entbehrung zum Gefäß des Empfangens werden läßt. Ausdrücklich spricht die 'Glaubenslehre' davon, daß sich an der »zum Wesen des Subjektes selbst gehörigen Grenze seiner Selbsttätigkeit« die Erfahrung der Abhängigkeit einstellt, auch wenn diese »nur sehr uneigentlich« so bezeichnet werden könne<sup>20</sup>.

### *Abhängigkeit als Kontingenzerfahrung*

Mit kaum einer Bestimmung klopft Schleiermacher so nachhaltig an die Türen des heutigen Bewußtseins wie mit dieser. Denn das Bewußtsein der Gegenwart steht immer noch im Begriff, den Schock der Diktaturen zu verarbeiten, die nach dem Ersten Weltkrieg zunehmend das geschichtliche Panorama Eurasiens bestimmten und schließlich die Katastrophe des Zweiten Weltkrieges heraufbeschworen. Zweifellos vollzog sich ein beträchtliches Stück dieser Verarbeitung in Form der schon bald nach der Jahrhundertmitte heraufgekommenen Autoritätskrise, die eine hierarchische Position nach der anderen in Frage stellte und nicht zuletzt darin ihren Antrieb hatte, daß mit ihr eine wachsende Manipulationsangst, wie sie sich bereits in den Dichtungen Kafkas angekündigt hatte, Hand in Hand ging. Zum kollektiven Alptraum wurde sie durch Orwells '1984' gesteigert, dies jedoch mit dem überraschenden Effekt, daß gerade im Jahr der Einlösung (1984) der amerikanische Medienkritiker Neil Postman die kritische Rückfrage aufwarf, ob nicht die persuasiven Einflüsse der Medienwelt mehr noch als die repressiven Machtverhältnisse der Diktaturen zu fürchten seien. Damit lenkte er den Blick auf jenen Bereich, in dem die Fremdsteuerung zum bestimmenden Schicksal der gegenwärtigen Lebenswelt zu werden droht, auch wenn die damit gegebene totale Abhängigkeit durch das Glücksgefühl des auf die 'Eindimensionalität' zurückgenommenen Menschen, wie ihn Herbert Marcuse beschrieben hatte, völlig überlagert wird<sup>21</sup>.

Nicht zuletzt besteht die Aktualität Schleiermachers darin, daß er schon mit seinen 'Reden', nicht weniger aber auch mit seiner 'Glaubenslehre', eine Erweckung im Sinn von Bewußtseinsenerweiterung und Perspektiveneröffnung bezweckte. Was seinen Adressaten nur in Form partikulärer Erscheinungen vor Augen getreten war, möchte er ihnen vom Ursprung her deutlich machen, weil die Religion das menschliche Gemüt dort zuerst – und zentral – anspricht:

---

<sup>19</sup> Schleiermacher, Der christliche Glaube I (Ausgabe Redeker), Berlin 1960, 24.

<sup>20</sup> A. a. O., 25.

<sup>21</sup> Marcuse, Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft, Neuwied/Berlin 1967, 76–102.

Nicht einzelne Empfindungen will ich aufregen, die vielleicht in ihr Gebiet gehören, nicht einzelne Vorstellungen rechtfertigen oder bestreiten; in die innersten Tiefen möchte ich euch geleiten, aus denen sie zuerst das Gemüt anspricht; zeigen möchte ich euch, aus welchen Anlagen der Menschheit sie hervorgeht, und wie sie zu dem gehört, was auch das Höchste und Teuerste ist; auf die Zinnen des Tempels möchte ich euch führen, daß ihr das ganze Heiligtum übersehen und seine innersten Geheimnisse entdecken möget<sup>22</sup>.

Denn dort, »im Gemüte des Menschen«, regt sich ebenso unaustilgbar der »Überdruß an dem Vergänglichen« wie das »Sehnen nach dem Höhern, Bessern und Unvergänglichen«<sup>23</sup>. In seiner 'Glaubenslehre' führt Schleiermacher die Aufgabe dieser 'konzentrativen Verallgemeinerung' in der Weise durch, daß er den Antagonismus von Gefühl und Anschauung, von dem erhebenden Wissen um die universale Verwobenheit alles Seienden und seinem Gegenzug zu subjektiver Selbstaneignung, auf den ebenso unaufhebbaren wie immer schon versöhnten Konflikt von Freiheit und Abhängigkeit zurückführt. Auf der einen Seite gilt für ihn, wie Dilthey in einem Bruchstück über die religiöse Weltansicht der 'Reden' formuliert, daß das Gemüt den »Mittelpunkt seines Daseins« in das Universum verlegt und sich vom Anblick dieser Fülle und Schönheit zur »Liebe zu dessen göttlichem Grunde« bewegen läßt<sup>24</sup>. Auf der anderen Seite schlägt für ihn dieses Erlebnis geistiger Expansion im Maß der Angrenzung an das Göttlich-Unbedingte in das Gefühl jener totalen Abhängigkeit um, in dem sich das 'Sichselbstsetzen' von einem 'Sichselbstnichtsogesezthaben' herleitet und damit, einfacher ausgedrückt, als eine primordiale Gewährung erfährt<sup>25</sup>. Unverkennbar wirkt darin der kartesiansche Gedanke von der, wie sich Gerhard Krüger ausdrückt, »undurchschaubaren Übermacht« Gottes nach, »die den Menschen in jeder Hinsicht verendlicht«, zumal dieser, wiederum nach Krüger, den Anreiz zu personaler »Selbstbehauptung gegenüber der göttlichen Allmacht« in sich trägt und überdies mit der Vorstellung einhergeht, daß das in Freiheit behauptete 'Innere' des Menschen »aller Übermacht Gottes entzogen« ist<sup>26</sup>.

Schon diese geringfügige Akzentuierung genügt, die aktuelle Spitze von Schleiermachers Schlüsselgedanken zum Vorschein kommen zu lassen. Um es schlagwortartig zu sagen: die Frustrationsangst des heutigen Menschen ist religiös unterbaut. Nur vordergründig geht es dabei um die – im Grunde schon aufgegebene – Selbstbehauptung gegenüber den entfremdenden, auf den Abbau des personalen Selbstseins gerichteten Tendenzen der heutigen Gesellschaft und der sie zunehmend determinierenden Medienwelt. Unterschwellig handelt es sich vielmehr um die darin virulent gewordene Erfahrung, daß sich der Mensch nicht in der vollkommenen Verfügungsmacht über sich selbst befindet, weil sich in seinem Selbstbewußtsein, mit Schleiermacher gesprochen, das Moment des 'Sichselbstsetzens' mit dem des 'Sichselbstsonichtgesezthabens' unaufhebbar überkreuzt. In

<sup>22</sup> Schleiermacher, Reden I, 12.

<sup>23</sup> Fichte, Werke III, 163f.

<sup>24</sup> Wilhelm Dilthey, Leben Schleiermachers I, Berlin/Leipzig 1922, 604.

<sup>25</sup> Schleiermacher, Der christliche Glaube I, 24.

<sup>26</sup> Krüger, Die Herkunft des philosophischen Selbstbewußtseins, in: ders., Freiheit und Weltverwaltung. Aufsätze zur Philosophie der Geschichte, Freiburg/München 1958, 42f; 52.

seinem Willen zur Selbstbehauptung ist sich der Mensch gleichzeitig auf zweifache Weise entzogen: einmal dadurch, daß er sich – bis in die Möglichkeit der Selbstbestimmung hinein – bestimmt fühlt; sodann aber auch dadurch, daß sich in diesen Willen ein eigentümlicher 'Widerwille' eingenistet hat, so daß er an nichts so sehr wie an seiner Unfähigkeit zu sich selber leidet. In der Sprache der modernen, soziologisch orientierten Religionsphilosophie kann man das auch dahingehend umschreiben, daß man das Zentralproblem des heutigen Menschen in dem seiner 'Kontingenzbewältigung' erblickt. Nur sind es anstelle des in seiner »undurchschaubaren Übermacht« erfahrenen Gottes heute zunächst die repressiven und persuasiven Strukturen der gesellschaftlichen Lebenswelt, durch die sich der Mensch »in jeder Hinsicht verendlicht« fühlt. Wenn es sich aber so verhält, besteht von vornherein berechnete Aussicht auf eine Lösung des mit größter Dringlichkeit erfahrenen Kontingenzproblems, wenn es gelingt, im Brennpunkt der übermächtigen Strukturen wieder deren Inbegriff, den Gott der undurchschaubaren Übermacht, sichtbar zu machen.

### *Religiöse Kontingenzbewältigung*

Bezeichnend für das Kontingenzverständnis der heutigen Religionsphilosophie ist ihr Ausgangspunkt im Todeserlebnis. Wenn Religion, wie Hermann Lübbe meint, die »Kultur des Verhaltens zu allem« ist, »was nicht zu unserer Disposition steht«, muß das schlechthin Unverfügbare, der Tod, tatsächlich als der Inbegriff »absoluter Kontingenz« angesehen werden<sup>27</sup>. Das Elend dieses Ansatzes besteht nur darin, daß er sich auf einen uneinholbaren Endpunkt bezieht. Denn der volle Ernst des Todes wird erst – im Tod erreicht, so wichtig die antizipatorische Einstimmung auch immer zu veranschlagen ist<sup>28</sup>. Das zeigt sich bei einem der prominentesten Vertreter der angesprochenen Richtung, bei Niklas Luhmann, darin, daß er eine Bewältigung des sich mit dem Todesgedanken stellenden Kontingenzproblems nur im Rahmen eines 'Systemzusammenhangs' kennt, also im Zug des Versuchs, den Tod im Kontext natürlicher Sinnzuweisungen kosmologischer wie biologischer Art seiner evidenten Sinnwidrigkeit zu entkleiden<sup>29</sup>.

Indessen steht der Tod in einem Lebenszusammenhang, der sich deshalb als vorgängig erweist, weil er nicht nur eine partielle, sondern abschließende Sinndeutung des mit ihm fixierten Lebensendes erlaubt. Es ist der Zusammenhang der sich nicht erst nachträglich, aufgrund von Lebenskrisen etwa, sondern bereits mit dem menschlichen Dasein selbst schon stellenden Sinn- und Gottesfrage. Denn mit dem Sinnproblem wird dem Menschen, schon vor dem ausdrücklichen Gedanken an seinen Tod, fraglich, wo es mit ihm letztlich hinauswill; und mit dem Gottespro-

<sup>27</sup> Lübbe, Religion nach der Aufklärung, in: Diskurs Religion, hg. v. Willi Oelmüller u. a., Paderborn 1979, 315–333; dazu Kurt Wuchterl, Philosophie und Religion. Zur Aktualität der religionsphilosophie, Bern/Stuttgart 1982, 22f; 30f.

<sup>28</sup> Dazu das Schlußkapitel meiner Schrift 'Dasein auf Abruf', Düsseldorf 1981, 128–143.

<sup>29</sup> Dazu nochmals Wuchterl, a. a. O., 30f.

blem verbindet sich die Ahnung, daß eine Beantwortung dieser Frage letztlich nur durch eine personale Wirklichkeitserfahrung gegeben werden kann.

In diesen Zusammenhang führt Schleiermacher durch eine eher beiläufige Bemerkung seiner 'Glaubenslehre' hinein. Nach gewöhnlicher Ansicht, so stellt er fest, leitet sich das Abhängigkeitsgefühl immer erst aus einem bereits vorgegebenen Wissen um Gott her:

Dies ist aber falsch. Denn wenn wir ein solches auch den Philosophen zuschreiben: so ist doch das Gottesbewußtsein der Masse nicht von dort her, da alle Versuche, das spekulative Gottesbewußtsein zu popularisieren (Beweise vom Dasein Gottes), mißlungen sind<sup>30</sup>.

Nur dürfe man sich dies nicht so vorstellen, »daß einige nur die Frömmigkeit haben, weil sie die Spekulation nicht haben können, und andere die Frömmigkeit entweder nie gehabt haben oder sie vergessen müßten, wenn sie zum spekulativen Bewußtsein kommen«, da beides gleichursprünglich und deshalb auch in ein und demselben Bewußtsein gleichzeitig vorhanden sein könne (ebd.). Mit dieser Bemerkung rührt Schleiermacher unverkennbar an die für die Kritik der Gottesbeweise grundlegende Einsicht, daß der natürliche Zugang zum Gottesproblem nicht in der Spekulation, sondern im Gebet gegeben ist. Denn das Gebet ist, mit Schleiermacher gesprochen, spekulativer, als es den Anschein hat. Und für den spekulativen Zugang zum Gottesproblem gilt, was Anselm von Canterbury im Vorwort zu seinem 'Proslogion' mit dem Hinweis unterstreicht, daß er seine Untersuchung »vom Standpunkt eines Menschen aus« geführt habe, der es unternahm, »seinen Geist zur Betrachtung Gottes zu erheben und zu verstehen versuchte, was er glaubt (conantis erigere mentem suam ad contemplandum deum et quaerentis intelligere quod credit)«. Danach ist gerade der strengste unter allen Gottesbeweisen aus dem Geist des Gebets entwickelt, deutlicher noch gesagt, eine theoretische Ausarbeitung dessen, was das Gebet immer schon an spekulativer Leistung vollbringt.

Zurückbezogen auf die Bemerkung Scheiermachers, tritt damit der Schlüsselgedanke von der »schlechthinnigen Abhängigkeit« in einen zunächst unersichtlichen, jetzt aber durchaus einsichtigen Zusammenhang mit dem Argumentationsziel der Gottesbeweise. Das Dasein Gottes braucht nicht bereits vorgegeben zu sein, damit das Abhängigkeitsgefühl erklärt werden kann. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: aus der Erfahrung der absoluten Abhängigkeit leitet sich letztlich die Einsicht in die Wirklichkeit Gottes her. Kontingentes Dasein, wie es dem Menschen gegeben ist, erklärt sich nicht aus sich selbst, sondern aus seiner Rückbezüglichkeit, die nur noch ausdrücklich gemacht werden muß. Der Hebel dieser Bewußtwerdung aber ist das Moment der Abhängigkeit, das jetzt erst in seiner Grundfunktion, den »Sinn für das Universum« zu wecken, ersichtlich wird.

<sup>30</sup> Schleiermacher, Der christliche Glaube I, 29.

## Sinnfindung im Gebet

Schleiermacher denkt in beständigem Bezug zu jenem Moment des Religiösen, das die 'Reden' zwar ständig in Atem hält, in ihren formellen Aussagen jedoch nicht oder nur unzulänglich zum Ausdruck kommt: zum Moment der Transzendenz. Das kommt an der Stelle der 'Glaubenslehre' zum Vorschein, wo schon von der partiellen Suspendierung des Gedankens der göttlichen Allmacht gesagt wird, daß dadurch das »Grundgefühl der Frömmigkeit« aufgehoben werde<sup>31</sup>. In motivgeschichtlicher Hinsicht heißt das, daß Schleiermacher in die mit Duns Scotus einsetzende Tradition des Gottesgedankens hineingehört, die im Bruch mit dem thomasischen Prinzip der Analogia entis den Gottesgedanken primär durch das Moment der alles Sein und Geschehen beherrschenden Übermacht bestimmt sah<sup>32</sup>. Um das Bewußtsein der Abhängigkeit von dieser alles durchwirkenden Macht rein zu erhalten, müssen wir uns zwar davor hüten, Gott ein Bewußtsein nach Art des unsern zuzuschreiben, das auf Unterscheidungs- und Verknüpfungsakte aufbaut, da in ihm Gedanke und Tat, Wort und Handlung und, wie Luther in seinem 'Turnerlebnis' entdeckte, Rechtsprechung und Gerechtmachung ein und dasselbe sind<sup>33</sup>. Umgekehrt ist menschliches Selbstbewußtsein im religiös fundierten Sinn dieses Ausdrucks nur in der Hinordnung auf die als Selbsttat Gottes und damit als Inbegriff seiner Geistigkeit verstandene Allmacht möglich, da es erst von dort her, angetrieben durch die Impulse der Abhängigkeit, sein spezifisches Leben erhält. Denn erst durch diese Hinordnung gelingt dem Menschen, wie man diesen Gedanken im Sinne moderner Religionsphilosophie (*Luckmann*) ergänzen könnte, jene Grenzüberschreitung der Alltagswelt, die ihm zwar nichts Greifbares einbringt, wohl aber zu seiner wahren Identität verhilft.

Mit einem von Thomas Luckmann eingeführten, dann aber angesichts seiner Widersprüchlichkeit fallengelassenen Begriff könnte man sagen, daß Schleiermacher, im übergreifenden Verbund mit anderen, zentral mit der Aufgabe der 'Transzendenzbewältigung' befaßt sei<sup>34</sup>. Die Aufgabe stellt sich in unterschiedlicher Form, weil die göttliche Transzendenz, aufs Ganze gesehen, in drei Aspekten aufscheint, in dem der radikalen Andersheit, in dem der absoluten Autorität und in dem von ihm selbst ausgearbeiteten der schlechthinnigen Abhängigkeit. Bewußtseinsbildend wird die göttliche Transzendenz jedoch erst, wenn es gelingt, sie in diesen drei Aspekten als konstitutives Prinzip der menschlichen Selbstfindung zu erweisen. In diesem Sinn wurde der Aspekt der Andersheit durch Nikolaus von Kues in seiner Abhandlung über das 'Nichtandere' (*De non aliud*) aufgearbeitet,

<sup>31</sup> *Schleiermacher*, *Der christliche Glaube* I, 279.

<sup>32</sup> Dazu *Wolfhart Pannenberg*, *Die Gottesidee des hohen Mittelalters*, in: *Der Gottesgedanke im Abendland*, hg. v. *Albert Schaefer*, Stuttgart 1964, 21–34; ferner die daran anknüpfenden Ausführungen meiner Schrift 'Theologie und Atheismus. Anstöße zu einer theologischen Aporetik', München 1972, 31 ff.

<sup>33</sup> Nach *Martin Redeker*, *Friedrich Schleiermacher. Leben und Werk*, Berlin 1968, 208 f.

<sup>34</sup> So *Luckmann* in der Diskussion seines Vortrags 'Über die Funktion der Religion' anlässlich des *Civitas*-Symposiums über 'Die religiöse Dimension der Gesellschaft', München (4.–7. 11. 1984).

die ihre theologische Bedeutung darin hat, daß sie den Gottesbegriff als die alternativelose, von keinem Gegenbegriff eingeschränkte Grundproposition erweist, die als das 'Non aliud' in reiner Identität gedacht werden muß. Daß sich damit eine nicht minder große erkenntnis- und bewußtseinstheoretische Bedeutung verbindet, sagt der Kusaner in der neunten der seine Abhandlung beschließenden These:

Was das Denken erkennt, erkennt es nur durch das 'Nichtandere'. Es würde doch kein Anderes erkennen, wäre nicht das 'Nichtandere' das Anderssein des Anderen. Ebenso würde es kein Sein erkennen, wäre nicht das 'Nichtandere' das Sein des Seienden, und dasselbe gilt bei allem, was man nennen mag. So erkennt das Denken alles andere durch das Andere, das eben das 'Nichtandere' ist, und deshalb gilt das gleiche bei allen anderen Dingen<sup>35</sup>.

Der Gedanke ist von einer geradezu verblüffenden Evidenz. Gäbe es im Menschengestalt nur den Widerstreit der Interessen und Gefühle und die Unterscheidungsoperationen des Verstandes, so könnte das nicht zu seinem Identitätsfeld Gehörige als das ihm entgegenstehende 'Andere' gar nicht identifiziert werden. Daß dies möglich ist, verweist auf einen Identitätsgrund zurück, der die Ordnung des empirisch Gegebenen übersteigt und erst im Ziel dieses Überstiegs, in der göttlichen Transzendenz, erreicht wird. Umgekehrt bildet dann aber das 'Nichtandere' auch den Erklärungsgrund dafür, daß sich der Mensch mit Anderem und Anderen, vor allem mit dem ihm in der Sphäre der Mitmenschlichkeit begegnenden Du in einer Weise identifizieren kann, daß er im Akt dieser existentiellen 'Zustimmung' sein umfassenderes Selbst findet. Das aber führt bereits von Cusanus zu Schleiermacher, der das Individuum schon in den 'Reden' als ein »Kompendium der Menschheit« begreift und in seiner 'Ethik' den Partner der ehelichen Verbindung zum »Organ für die Vernunft des Anderen« erklärt<sup>36</sup>.

Demgegenüber führt der Aspekt der absoluten Autorität zu jener Neukonzeption des Glaubens, die durch die von Hans-Georg Gadamer betriebene »Rehabilitierung von Autorität und Tradition« möglich wurde<sup>37</sup>.

Der Schlüsselsatz dieses auf einen Paradigmenwechsel im Autoritätsverständnis hinwirkenden Kapitels lautet:

Ja, unmittelbar hat Autorität überhaupt nichts mit Gehorsam, sondern mit Erkenntnis zu tun. Gewiß gehört Autorität dazu, befehlen zu können und Gehorsam zu finden... Ihr wahrer Grund ist auch hier ein Akt der Freiheit und der Vernunft, die grundsätzlich dem Vorgesetzten, weil er mehr überschaut oder besser eingeweiht ist, Autorität zubilligt, also auch hier, weil er es besser weiß<sup>38</sup>.

Wenn Schleiermacher einmal in einer Predigt (von 1830) äußerte, »daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben«, steht hinter dieser Äußerung unverkennbar die Einsicht in den hermeneutischen Sinn der Gottesautorität. Denn diese

<sup>35</sup> *Nikolaus von Kues, Vom Nichtanderen* (Ausgabe *Wilpert*), Hamburg 1952, 88f; dazu die Ausführungen meiner Schrift 'Gott verstehen', 83ff.

<sup>36</sup> *Redeker*, a. a. O., 237.

<sup>37</sup> *Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1972, 261; dazu die Ausführungen in meinem Grundriß einer hermeneutischen Fundamentaltheologie 'Glaubensverständnis', Freiburg/Br. 1975, 65–79; ferner meine Schrift 'Glaube nur! Gott verstehen lernen', Freiburg/Br. 1980, 28–38.

<sup>38</sup> *Gadamer*, a. a. O., 264.

ist nur unter der Voraussetzung nicht zu fürchten, daß sie sich weniger auf den bezieht, der alle Macht hat, als vielmehr auf den, der den Menschen das für ihn Wichtigste – sich selbst – zu sagen hat. Unter dieser Voraussetzung stellt sich dann aber auch der Glaube in einer neuen Perspektive dar. Zwar bleibt er seiner traditionellen Bestimmung gemäß ein Akt der Unterwerfung unter Gott, der die Wahrheit des von ihm gesprochenen Wortes durch seine Autorität verbürgt. Da es sich dabei jedoch um jene Autorität handelt, die anerkannt werden muß, damit die Rezeption der von ihr verbürgten Wahrheit in Gang kommt, klärt sich der damit ermöglichte Akt vom 'Gehorsam' zum 'Verstehen'. Glauben heißt dann soviel wie: Gott verstehen und in der Dialogik dieses Aktes sowohl zur Gewißheit seiner Existenz als auch zu der seiner Selbstmitteilung gelangen. Daß mit der dialogisch vermittelten Glaubensgewißheit auch ein Element personaler Selbstvergewisserung verbunden ist, ergibt sich schon daraus, daß in und mit dem Glauben das Verständnis jenes Wortes seinen Anfang nimmt, in welchem Gott sich selbst ausspricht und dessen Akzeptanz – weil sie sich auf das für den Menschen Wichtigste bezieht – der 'Annahme seiner selbst' (*Guardini*) gleichkommt.

Wie aber steht es um die Aktualität des von Schleiermacher eröffneten Aspekts? Sie zeigt sich unmittelbar, wenn man den Zusammenhang ins Auge faßt, in den er das im Begriff der 'schlechthinnigen Abhängigkeit' zentrierte Gottesbewußtsein mit dem Gebet, insbesondere mit dem Gebet Jesu und dem Gebet in seinem Namen, bringt<sup>39</sup>. Wie schon dieser Zusammenhang erkennen läßt, ereignet sich für ihn im Gebet eine Umpolung der Interessen, die sich darin erfüllt, daß sich der Beter die Intention Jesu zu eigen macht, so wie dieser sich stellvertretend für ihn verwendet. Unüberbietbares Paradigma dessen ist für Schleiermacher das 'hohepriesterliche Gebet' des Johannesevangeliums, das ihm auch lebensgeschichtlich besonders nahelag, nachdem er sich am Grab seines schon im Kindesalter verstorbenen jüngsten Sohnes Nathanael mit dem Gedanken getröstet hatte:

Ja, wenn der Erlöser sagt, daß die Engel der Kleinen das Angesicht seines Vaters im Himmel sehen, so erschien uns in diesem Kinde, als schaue ein solcher Engel aus ihm heraus... So stehe ich denn hier mit meinem Troste und meiner Hoffnung allein auf dem bescheidenen, aber doch so reichen Worte der Schrift: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden; wenn es aber erscheinen wird, werden wir ihn sehen, wie er ist; und auf dem kräftigen Gebete des Herrn: Vater, ich will, daß, wo ich bin, auch die seien, die du mir gegeben hast<sup>40</sup>.

Das Gebet im Namen Jesu ist somit, gerade auch im Licht dieser bewegenden Textstelle der andächtige Mitvollzug seines fordernden »Ich will« (Joh 17,24), das sich unter Voraussetzung der von Bultmann vorgeschlagenen Textordnung als das alles in sich zusammenfassende Schlüsselwort des gesamten Evangeliums erweist<sup>41</sup>. Wenn es jedoch im heutigen Bewußtsein, wie Luckmann in sachlicher Übereinstimmung mit Hartmut von Hentigs Essay über 'Das allmähliche Verschwinden der Wirklichkeit' (von 1984) meint, zentral um das Realitätsproblem zu tun ist, muß

<sup>39</sup> *Schleiermacher*, Der christliche Glaube II, Berlin 1960, 133f; 376–379.

<sup>40</sup> Nach *Kantzenbach*, Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, 112.

<sup>41</sup> *Rudolf Bultmann*, Das Evangelium des Johannes, Göttingen 1950, 349ff; 397ff; dazu auch meine Schrift 'Jesus für Christen', Freiburg/Br. 1984, 159ff, die jedoch noch im Sinn der von Bultmann vorgeschlagenen Textordnung ergänzt werden müßte.

die Umpolung der Interessen letztlich auf die sich im Gebet vollziehende Umschichtung im Wirklichkeitsbewußtsein zurückbezogen werden. Auch dafür liefert Schleiermacher die entscheidende Prämisse, wenn er das Gebet des Christen als den Mitvollzug des Gottesbewußtseins Jesu und diesen als das leibhaftige Korrektiv des gestörten Gottesbewußtseins im Menschen deutet<sup>42</sup>. Gebet ist, so gesehen, der christologisch vermittelte Bewußtseinswandel, durch den Gott für den Beter zum Erstgegeben und Erstgewissen wird, und damit zum spirituellen Mitvollzug dessen, was die in die Nachfolge Christi eingetretenen Jünger im Umgang mit der Gestalt ihres Meisters an sich erfuhren<sup>43</sup>. Zentralanliegen jedes Gebets ist dann die letzte Vater-Unser-Bitte in der lukanischen Urfassung dieses Modellgebets: »Und führe uns nicht in Versuchung!« (Lk 11,4), verstanden als die Bitte um die Fühlung jener unverbrüchlichen Wirklichkeit, die den Beter vor dem Sturz in den Abgrund der Verzweiflung bewahrt. Das Gebet selbst aber erweist sich in dieser Sicht als die spirituelle Form der Kontingenzbewältigung, in der die moderne Religionsphilosophie Wesen und Sinn des Religiösen erblickt.

Doch damit gewinnt auch das von Schleiermacher ausgearbeitete Moment der Abhängigkeit einen mystischen Gegensinn. Erschien dieses zunächst als die schmerzlichste, weil ins Fleisch des menschlichen Freiheitswillens einschneidende Form der Transzendenzerfahrung, so stellt es sich jetzt als Inbegriff des bergenden Ergriffenseins durch die göttliche Übermacht dar, die jetzt jedoch, in dieser mystischen Gegensicht, nicht mehr als repressive Allgewalt, sondern als Inbegriff jener Wirklichkeit erscheint, in der das geängstete Menschenherz vor Anker geht, um jenen Erfüllungsfrieden zu finden, den das berühmte Eingangswort der augustinischen 'Confessiones' als das in seiner Unruhe letztlich gesuchte Ziel anspricht. Noch zutreffender – und der johanneischen Denkweise Schleiermachers näherliegend – läßt sich das jedoch mit dem Wort des Ersten Johannesbriefs verdeutlichen: Wenn unser Herz uns verurteilt – Gott ist größer als unser Herz; er weiß alles (3,20).

<sup>42</sup> Dazu *Redeker*, Friedrich Schleiermacher, 177 ff.

<sup>43</sup> Näheres dazu in meinem Beitrag 'Die Suspendierung der Gottesfrage', in: *Glaube im Prozeß*, hg. v. *Elmar Klinger* und *Klaus Wittstadt*, Freiburg/Br. 1984, 432–455.