

Schleiermachers christologische Fassung der ›Absolutheit‹ des Christentums

REINHOLD BERNHARDT

Schleiermacher steht am Beginn der »Religionstheologie« des 19. Jahrhunderts, auch wenn dieser Begriff nur in anachronistischer Brechung auf ihn angewendet werden kann – wie auch die Formel von der »Absolutheit des Christentums«. Ich will seine diesbezüglichen Ansätze in den »Reden«¹ und in der »Glaubenslehre«² sichten, rekonstruieren und kritisch reflektieren – nicht zuletzt im Blick auf die aktuelle religionstheologische Debatte. Dabei perspektiviere ich Schleiermachers Deutung der Religionen im Lichte der Rezeption Ernst Troeltschs, der sie – besonders in seiner »Absolutheitsschrift« von 1902 – aufnehmen, aber auch kritisch-konstruktiv weiterführen wollte: »Auf diesem Wege muss sich, meine ich, unsere Arbeit letztlich bewegen, auch wenn die Schleiermacher'sche Position letztlich nicht das letzte Wort ist, sondern die Historie gerade auch diese Position vor noch schwierigere Probleme gestellt hat.«³

Nachdem der Religionsbegriff im Übergang von der protestantischen Orthodoxie zur Aufklärung, zum Pietismus und zur Frühromantik eine Theologisierung, Individualisierung und Universalisierung erfahren hatte, bei der seine juristische, öffentlich-rechtliche Bedeutung zur Bezeichnung staats- und kirchenrechtlicher Konfessionszugehörigkeiten zurückgedrängt worden war und man ihn nunmehr zum einen auf das Gottesbewusstsein des Menschen und zum anderen als Gattungsbegriff auf die historischen Religionsgemeinschaften anwendete, wurde die Frage unausweichlich, wie die »positiven«, die historischen Religionen zu diesem allgemeinen Gottesbewusstsein und wie sie zueinander stehen. Wie verhält sich der Allgemeinbegriff, die Idee der Religion zur subjektiven Religiosität und zu den unterschiedlichen historischen Vergesellschaftungsformen des Transzendenzbewusstseins? Wie ist die Vielfalt der positiven Religionen zu deuten und wie lässt sich das Wert- bzw. Geltungsverhältnis bestimmen, in dem das Christentum zu den anderen Religionen steht?

1 Die im Folgenden im Haupttext in Klammern genannten Seitenangaben beziehen sich auf die Original-Ausgabe von 1799.

2 Als Textgrundlage verwende ich die von Hermann PEITER hg. Studienausgabe: Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube* 1821/22 (= CG¹), Berlin/New York 1984; für die zweite Aufl. von 1830/31 (= CG²) die von Rolf SCHÄFER hg. Ausgabe von 2008. Die eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Editionen.

3 Ernst TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, in: KGA V, Berlin/New York 1998, 110.

Zur Beantwortung dieser Fragen nimmt Schleiermacher in der »Glaubenslehre« eine Wesensbestimmung des Christentums vor und verweist dabei in doppelter Weise auf die Geschichte: Zum einen entwickelt er eine bewusstseinstheoretisch-religionsphilosophisch ansetzende Schematisierung der Stufen und Arten der Religion, die er dann auf die Entwicklung des religiösen Bewusstseins in der allgemeinen Geistes- und Kulturgeschichte bezieht, woraus sich eine formale Wesensbestimmung der christlichen Religion im Sinne einer Ortsbestimmung ergibt. Zum anderen ermittelt er aus der Christentumsgeschichte als der Realisierung des mit ihrem Gründungsereignis gesetzten Ursprungsimpulses das zentrale Thema dieser Religion und gelangt so zu einer inhaltlichen Wesensbestimmung. Während Schleiermacher die erste dieser beiden Argumentationslinien als wertfreie Typologisierung versteht, will er auf der zweiten die glaubend vorausgesetzte Vollkommenheit der christlichen Religion im Sinne ihrer qualitativen Unterschiedenheit von den anderen Religionen zur Darstellung bringen. Doch bringt sich dieses Interesse auch schon im ersten Argumentationsgang zur Geltung.

Wenn Schleiermacher auf diese Weise die Vorrangstellung des Christentums gegenüber den anderen Religionen herausarbeitet, so handelt es sich dabei um einen *Erweis* auf der Grundlage der vorausgesetzten christlichen Wahrheitsgewissheit,⁴ nicht um einen *Beweis*, der auf supranaturale Offenbarungsansprüche, a-historische Vernunftgründe oder Geschichtsspekulationen rekurriert. Dieser Erweis kann nicht andemonstriert und damit der Strittigkeit erhoben werden. Er bewegt sich im hermeneutischen Zirkel des christlichen Glaubensbewusstseins,⁵ will sich aber deutlich unterschieden wissen von einem dogmatischen Postulat. Die Materialgrundlage für die *Wesensbestimmung* ist die Geschichte als Ort der *Wesensverwirklichung*.⁶

Ernst Troeltsch stellte die Problemstellung und den von Schleiermacher zu ihrer Lösung beschrittenen Denkweg in das Licht der von ihm in seiner Absolutheitsschrift bearbeiteten Beziehung von geschichtlicher Relativität und geschichtsübergreifend-kontextunabhängiger Wahrheit. Nachdem das 18. Jahrhundert die Frage nach der unbedingten Wahrheit in der Mannigfaltigkeit und Bedingtheit alles Historischen im Sinne eines »geschichtsfreien Rationalismus« beantwortet habe, versuche Schleiermacher –

4 Er spricht von der vollkommensten Gestaltung, »als welche wir *im voraus* das Christentum bezeichnen möchten«, CG² § 10.1 [I/81], Hervorhebung R. B.

5 In CG¹ § 1.3 (I/11) verweist Schleiermacher darauf, dass die Dogmatik »doch nur dem gläubigen (Leser) seinen Glauben auseinanderlegen kann«.

6 Siehe dazu: Markus SCHRÖDER, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (Beiträge zur historischen Theologie 96), Tübingen 1996. – In seiner ausgezeichneten Studie stellt Schröder allerdings einseitig die (induktive) Wesensermittlung aus der Geschichte in den Vordergrund. Schleiermacher geht aber nicht von den geschichtlichen Erscheinungsformen des frommen Selbstbewusstseins aus, sondern von dessen Struktur, aus der er eine transzendentalphilosophische Religionstheorie entwickelt. Sicher kann das Prinzip des Christentums nicht apriori bestimmt und spekulativ begründet werden, wie Schröder zu Recht feststellt, es lässt sich aber auch nicht einfach als »Hermeneutik des faktischen Christentums« entfalten (26), sondern nur im vorab konstruierten und definierten idealistischen Koordinatensystem der Bewusstseinstheorie. Die höchste Bewusstseinsform ist nicht induktiv aus der Geschichte erhoben, sondern der Bewusstseins-»analyse« vorausgesetzt. Es handelt sich dabei um ein Postulat der religiösen Vernunft.

dem Deutschen Idealismus folgend –, die historische Relativität »durch eine ontologische, gerade von der Fülle der Geschichte ihren einheitlichen Lebensgrund erkennende Geschichtsspekulation« zu überwinden.⁷

Im Folgenden will ich die beiden Wege nachzeichnen, auf denen Schleiermacher in der »Glaubenslehre« die besondere Eigenart und damit auch die Stellung des Christentums zu den anderen, besonders den monotheistischen Religionen semitischen Ursprungs bestimmt: den typisierend-komparativen Weg der formalen Wesensbestimmung und den beim Christusereignis als der Gründung der Christentumsgeschichte ansetzenden Weg der inhaltlichen Wesensbestimmung im Gegenüber zum Wesen der anderen monotheistischen Religionen. Am Ende dieser Rekonstruktion werde ich dann einige Überlegungen zur kritischen Auseinandersetzung damit anstellen.

1. Die formale und die materiale Wesensbestimmung des Christentums

a) Im Leitsatz zu § 7 CG² postuliert Schleiermacher eine Unterteilung der positiven Religionen – genauer: der »in der Geschichte hervortretenden bestimmt begrenzten frommen Gemeinschaften« in idealtypische Entwicklungsstufen und Arten. Die Arten bilden eine Quereinteilung der Stufen. Aus der Kombination von Stufe und Art ergibt sich ein Einteilungsschema, dem sich dann die positiven Religionsformen zuordnen lassen. Es handelt sich dabei – nach Schleiermachers Verständnis – um eine aus der Unterscheidung unterschiedlicher Realisierungsformen des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls gewonnene deskriptiv-rekonstruktive Typisierung, die von Wahrheits- und Wertfragen noch ganz absieht. Und doch schiebt er die normative Evaluation schon in die Präparation der formalen Wesensbestimmung hinein und hält damit die beabsichtigte klare Trennung zwischen den religionsphilosophischen Prolegomena zur »Glaubenslehre« und der Entfaltung der Materialdogmatik nicht durch. Letztlich besteht das Ziel der gesamten »Glaubenslehre« darin, die »bei jedem Christen vorauszusetzende[] Überzeugung von der ausschließlichen Vortrefflichkeit des Christentums«⁸ durch ein methodisch fundiertes Verfahren der formalen und inhaltlichen Wesensermittlung des Christentums zu untermauern. Die Wesensermittlung geschieht also nicht um ihrer selbst willen, sondern um der Darlegung des vorausgesetzten Geltungsanspruchs willen. Deutlich wird das nicht erst im dogmatischen Teil der »Glaubenslehre«, sondern schon in der religionsphilosophischen Einleitung, die diesen Teil vorbereitet und in seinem Dienst steht.⁹ Dass schon die religionsphilosophisch-formale Wesensbestimmung, die auf dem Weg

⁷ TROELTSCH, KGA V, 110.

⁸ CG² § 7.3 (I/63).

⁹ Vgl. Hermann SÜSKIND, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie, Erster Teil: Die Absolutheit des Christentums und die Religionsphilosophie, Tübingen 1911, 111ff, mit der zugespitzten Aussage, dass, »die sogen. religionsphilosophische Fundamentierung der GIL in der großen Einleitung [...] in Wirklichkeit gar nicht Fundamentierung der Dogmatik, sondern selbst schon Dogmatik [ist]« (116). Ebenso aaO. 130.

der Ortsbestimmung der christlichen Frömmigkeit gegenüber anderen Frömmigkeitstypen vorgenommen wird, normativ grundiert ist, zeigt sich in der Unterscheidung der drei Stufen des religiösen Bewusstseins, weniger deutlich in der Unterscheidung der beiden Arten, unverkennbar aber in der Selektion der Wesensmerkmale der historischen Religionen und ihrer Zuweisung zu den Stufen und Arten. Das soll im Folgenden herausgearbeitet werden.

Schleiermacher geht von einer grundlegenden Anerkennung aller historischen Religionen, unabhängig von ihrer Entwicklungsstufe und Art aus, weil und insofern sie alle in der allgemeinmenschlichen Ausrichtung des Gemüts auf die Hervorbringung frommer Erregungen gründen.¹⁰ Daher besteht zwischen ihnen eine grundlegende (anthropologische) Gemeinsamkeit und Kontinuität.¹¹ Auch die unteren Religionsstufen gründen in der Wahrheit der im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl erfassten Transzendenzbeziehung, wenn auch in rohen und unterentwickelten Formen.¹² »Aufgrund der gleichermaßen erfolgenden Sättigung des allgemeinen Begriffs der Religion durch jeweils eine bestimmte Zentralanschauung sind alle bestimmten Religionen gleichwertige Gestaltungen der Religion.«¹³ Mit dieser Anerkennung ist überhaupt erst die Vergleichbarkeit der Religionen gegeben und damit wiederum die Möglichkeit, das Wertverhältnis – d. h. den Grad der Realisierung des Wesens bzw. der Grundidee der Religion – zwischen ihnen komparativ zu bestimmen.

Diese Annahme führt Schleiermacher notwendigerweise zur strikten Zurückweisung exklusivistischer Relationierungsmodelle, die sich des Gegenüberstellungsschemas von *religio vera* und *religiones falsae* bedienen. Dass sich die *christliche* Gestaltung der Frömmigkeit zu den anderen Frömmigkeitsformen verhalte »wie die wahre zu den falschen« schließt er nachdrücklich aus.¹⁴ Im Blick auf innerchristliche Spaltungen hatte er in der vierten Rede die klagende rhetorische Frage aufgeworfen: »Wo ist die verschrieene wilde Bekehrungssucht zu einzelnen bestimmten Formen der Religion und wo der schreckliche Wahlspruch ›Kein Heil außer uns?‹« (187f.). Dass er diese Zurückweisung eines innerchristlich-konfessionellen Exklusivismus in gleicher Weise auch auf die Verhältnisbestimmung der Religionen zueinander anwendet, wird dann in der fünften Rede deutlich, wenn er emphatisch proklamiert, das Christentum verschmähe diesen Despotismus, der im Anspruch liegt, »als die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit allein herrschend [zu] sein« (310).

Dabei gibt Schleiermacher die Unterscheidung von wahrer und falscher Religion keineswegs auf, sondern transformiert sie – entsprechend der Verschiebung von der Wahrheits- zur Wesensfrage – zur Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem: zwischen der »ewige[n] und unendliche[n] Religion«, die den wahren Gehalt

10 Schon in der zweiten Rede hatte er die Position vertreten, in allen Religionen sei mehr oder minder vom wahren Wesen der ewigen und unendlichen Religion enthalten (247).

11 »Nach einer solchen Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion, um von dem Gemeinschaftlichen und Höheren [...] ergriffen zu werden« (aaO. 105).

12 CG² § 8, Zusatz 1 (I/71f.).

13 Falk WAGNER, Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart, Gütersloh 1986, 70.

14 CG² § 7.3 (I/64).

der religiösen Positivierungen ausmacht, und den »toten Schlacken«, die sich im Laufe der religionsgeschichtlichen Gerinnungsprozesse in den Religionen gebildet haben (247f.). Wenn diese Gerinnungen abgeschieden sind, tritt das eigentliche Wesen der einzelnen Religionen hervor. Die unendliche Religion – das unmittelbare Angerührtwerden vom Universum – manifestiert sich in den Grundanschauungen der positiven Religionen, verbindet sich dort aber immer auch mit Erborgtem und Fremdem (248). Der jeweiligen Grundanschauung jedoch kommt ewige Geltung zu, weil sie ein »Teil des unendlichen Ganzen ist, in dem Alles ewig sein muss« (307). Ihre geschichtliche Erscheinungsform hingegen ist historisch relativ und vergänglich. In solch »idealistischer«, auf die Gegenüberstellung von Wesenhaftem und historisch Ankrystallisiertem bezogener Anwendung fungiert die Unterscheidung zwischen wahr und falsch zunächst als Prinzip einer immanenten Religionskritik, die nach der Vollkommenheit fragt, in der das Wesen der Religion in den Religionen realisiert ist. Der Allgemeinbegriff »Religion«, den Schleiermacher den bestimmten positiven Religionen vorangehen lässt, hat dabei – wie Falk Wagner zu Recht konstatiert – nicht die Bedeutung eines Gattungsbegriffs, sondern fungiert als Regel, die besagt: »Du kannst vom allgemeinen Begriff der Religion dann zu einer bestimmten Religion übergehen, wenn du an die Stelle der im Begriff der Religion als Leerstelle oder Variable auftretenden Anschauung eine bestimmte Anschauung treten lässt.«¹⁵

In der Einleitung zur »Glaubenslehre« arbeitet Schleiermacher das Relationsmodell von allgemeinreligiöser Transzendenzenerfahrung und graduell bzw. qualitativ unterschiedlich vollkommenen Realisierungsgestalten in einem bewusstseinstheoretischen Theorierahmen aus. Den Zuständen der »Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewusstseins«¹⁶ – dem tierhaft-verworrenen, sinnlichen und frommen Bewusstsein – korrelieren die Stufen der religionsgeschichtlichen Entwicklung vom Fetischismus über den Polytheismus hin zum Monotheismus. Darin ist das in der zweiten Rede vorgestellte Schema der drei Arten, das Universum anzuschauen, aufgenommen und weiterentwickelt: als Chaos, als Vielheit ohne Einheit und als Einheit in der Vielheit (126f.). Je klarer sich das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit (»von Einem Höchsten und Unendlichen«)¹⁷ vom sinnlichen Selbstbewusstsein unterscheidet, je weniger es von den Erregungen des sinnlichen Selbstbewusstseins beherrscht, damit von der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstandswelt affiziert ist und sich daran bindet, je deutlicher es die Einheit der Wirklichkeit erfasst, umso höher ist die Stufe der sich daraus bildenden Religionsform. Die höchste – monotheistische – Stufe ist dadurch gekennzeichnet, dass sich das Selbstbewusstsein gänzlich vom Unendlichen abhängig weiß.

Auf der Stufe des Monotheismus, auf der Judentum, Christentum und Islam zu stehen kommen, bedarf es nun eines weiteren Unterscheidungsmerkmals, um das Christentum als die vollkommenste Art unter den am höchsten entwickelten Religionen, als die »reinste in der Geschichte hervorgetretene Gestaltung des Monotheismus«¹⁸ auszu-

15 Falk WAGNER, Was ist Religion? (siehe Anm. 13), 70.

16 CG² § 3, Leitsatz (I/20).

17 CG² § 8, Leitsatz (I/65).

18 CG² § 8.4 (I/56).

weisen.¹⁹ Zunächst blickt Schleiermacher das Judentum und den Islam in ihren empirischen Erscheinungsformen an. Das Judentum partikularisiere den Monotheismus, indem es ihn an den abrahamitischen Stamm binde und zeige darin eine Tendenz zum Fetischismus, der durch die Bindung des religiösen Bewusstseins an Endliches charakterisiert ist. Mit der Sinnlichkeit seiner Vorstellungswelt, seinem leidenschaftlichen Charakter und seiner passiven Ergebung in den Willen Gottes lasse der Islam Züge der polytheistischen Entwicklungsstufe erkennen. Im Christentum sei der Monotheismus in der Religionsgeschichte am reinsten hervorgetreten.²⁰

Mit dieser religionsphänomenologischen Unterscheidung überschreitet Schleiermacher den Rahmen, den er sich in der Einleitung der »Glaubenslehre« für die Entfaltung einer bewusstseinstheoretisch ansetzenden Religionsphilosophie gesteckt hatte und nimmt das Resultat der inhaltlichen christologischen Wesensbestimmung vorweg.

Bei dieser vergleichenden Betrachtung der Erscheinungsformen kann und will Schleiermacher nicht stehenbleiben. Er sucht den Unterschied im *Wesen* der drei Religionen zu lokalisieren und greift dabei wieder auf eine bewusstseinstheoretische Differenzierung zurück. Ihm zufolge ist die Lösung des schlechthinnigen Abhängigkeitsbewusstseins vom sinnlichen Selbstbewusstsein nicht als dessen Überwindung zu verstehen, sondern als Anzeige der Einigungsrichtung. Die Vermittlung von höherem und niederem Selbstbewusstsein muss vom höheren dominiert werden, worin man eine Entsprechung zur christologischen An- bzw. Enhypostasielehre erblicken kann.

Im Selbstbewusstsein lassen sich nach Schleiermacher nun aktive (selbsttätige) und passive (empfindliche) Zustände unterscheiden. Daraus entwickelt er die Unterscheidung zwischen der ästhetischen (natürlichen) und der teleologischen (sittlichen) Art der Frömmigkeit. In der teleologischen setzt das Gottesbewusstsein bei der Einigung mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein einen Tätigkeitsimpuls frei, der zur Umgestaltung des Gegebenen nach Maßgabe sittlicher Zwecke führt, während das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl im ästhetischen Typus einen Zustand passiver Ergebung in das Vorfindliche erregt, das als göttliche Schickung erfahren wird.²¹

Im Islam sieht Schleiermacher den ästhetischen Typus realisiert, im Christentum und im Judentum den teleologischen. Auf Grund des fatalistischen Charakters seines Gottesbewusstseins sei im Islam das Sittliche dem Natürlichen untergeordnet. Das Judentum gehöre zwar der teleologischen Art an, habe jedoch die Vollkommenheit der christlichen Religion noch nicht erreicht, weil sein Gottesbewusstsein vom Motiv des gebietenden Willens bestimmt sei²² und nicht zur sittlichen Selbstbestimmung, sondern zur Handlungsorientierung am Schema von Lohn und Strafe anleite.²³ Im Christentum hingegen ist für Schleiermacher das Moment des Teleologischen am deutlichsten aus-

19 CG² § 8.4 (I/71).

20 CG² § 8.4 (I/70).

21 CG² § 9.1 (I/77–80).

22 Schon am Ende der zweiten Rede hatte Schleiermacher die Vorstellung eines *gebietenden* Gottes als irreligiös bezeichnet (130).

23 Siehe dazu: Berthold KLAPPERT, Schleiermachers Verständnis von Islam, Judentum und Christentum und der Dialog zwischen Judentum, Christentum und Islam heute. Das Beispiel der »Reden über die Religion« – 200 Jahre nach Schleiermacher, in: Friedrich HUBER (Hg.): Reden über die Religion –

geprägt, denn alle frommen Gemütszustände werden hier auf die Tätigkeit im Reiche Gottes bezogen – und zwar nicht durch einen heteronomen Imperativ, sondern durch den Erlösungsimpuls, der sich aus dem Gottesbewusstsein für die Motivation des Handelns ergibt.

In der Beziehungsbestimmung zum Judentum ist die Polarität von Partikularität und Universalität sowie von Heteronomie und Autonomie leitend, in der Beziehungsbestimmung zum Islam diejenige von Natur und Geist. Beide sind werthaft aufgeladen.

Es ist hier nicht die viel diskutierte Frage weiterzuverfolgen, ob die Hochschätzung gerade des teleologischen Typus in Spannung steht zur Bestimmung des Wesens der Religion als Affiziertwerden durch das Universum, wie es in der zweiten Rede von 1799 bestimmt wird,²⁴ und zur Hervorhebung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als Wesen der Religion in der »Glaubenslehre«.²⁵ – Der Schlüssel zu ihrer Beantwortung liegt in der Aussage, dass die erlösende Tätigkeit Christi, die in reiner Empfänglichkeit angeeignet wird, zum »Taterzeugen in uns« wird.²⁶ – Wichtiger für die hier interessierende Bestimmung der Stellung des Christentums zu den anderen Religionen ist die Frage, wie Schleiermacher die Arten der Frömmigkeitsausprägung auf der monotheistischen Stufe zueinander ins Verhältnis setzt.

Auch wenn Schleiermacher die Unterscheidung des teleologischen vom ästhetischen Typus (nach dem Schema von Natur und Geist beziehungsweise sittlicher Selbstbestimmung), als wertfreie Gegenüberstellung alternativer Religionsformen verstanden wissen will, so ist doch seine Prävalierung des teleologischen unverkennbar. Und auch innerhalb der teleologischen Gattung gibt es Unterschiede in der Vollkommenheit des Gottesbewusstseins. Das wird etwa dort deutlich, wo Schleiermacher die Entwicklungsstufen und Arten der Religion mit der Entwicklung des tierischen Lebens vergleicht:

»[...] auch auf dem Gebiet der Natur unterscheiden wir vollkommene und unvollkommene Tiere als gleichsam verschiedene Entwicklungsstufen des tierischen Lebens, und auf jeder von diesen wieder verschiedene Gattungen, die also als Ausdruck derselben Stufe einander gleich sind; dies aber hindert nicht, dass nicht dennoch auf einer niederen Stufe die eine sich mehr der höheren nähert und in sofern vollkommener ist als die anderen. Ebenso nun kann auch das Christentum, wenn gleich mehrere Gattungen der Frömmigkeit dieselbe Stufe mit ihm einnehmen, doch vollkommener sein als irgendeine von ihnen«.²⁷

Wenn auch in der Möglichkeitsform ausgedrückt, so kann und muss man diese Aussage als einen deutlichen Hinweis auf die Annahme einer Vorrangstellung des Christentums gegenüber den Religionen nicht nur des ästhetischen Typus, sondern auch derjenigen,

200 Jahre nach Schleiermacher. Eine interdisziplinäre Auseinandersetzung mit Schleiermachers Religionskritik, Neukirchen-Vluyn 2000, 116–163, besonders 145ff.

24 Der Mensch soll seine Kraft dazu verwenden, »dass er sich *ohne bestimmte Tätigkeit* vom Unendlichen affizieren lasse« (Zweite Rede, 114, Hervorhebung R. B.).

25 Ich verweise dazu auf: Andreas KRICHBAUM, Kierkegaard und Schleiermacher. Eine historisch-systematische Studie zum Religionsbegriff Studie zum Religionsbegriff (Kierkegaard Studies, Monograph Studies 18), Berlin/New York 2008, 290–293.

26 CG² § 100.1 (II/105).

27 CG² § 7.3 (I/63f).

die sich mit ihm zusammen in der teleologischen Art befinden, deuten. Diese Vollkommenheit besteht darin, dass es das mit dem Begriff des Monotheismus Gesetzte in einer Weise realisiert, die mit der menschlichen Freiheit kompatibler ist als andere Religionen des teleologischen Typus und die – anders als die ästhetischen Religionsformen – zur sittlichen Selbstbestimmung und zur aktiven Gestaltung führt. Weil sich das höhere Selbstbewusstsein hier am klarsten vom sinnlichen, das Weltverhältnis vermittelnden Selbstbewusstsein unterscheidet, kann das Christentum als die höchstentwickelte Religion gelten.

Dabei ist nicht ein historisch-›horizontaler‹, sondern ein bewusstseinstheoretisch grundlegender ontologisch-›vertikaler‹ Entwicklungsbegriff vorausgesetzt. Schleiermacher versteht »Entwicklung« nicht im Sinne eines Verlaufsmodells als religionsgeschichtlichen Fortschrittsprozesses, sondern als Ent-Faltung des Wesenskerns; zum einen als Realisierung des idealen Wesens der *Religion*, d. h. als mehr oder weniger vollkommene Erfassung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit, zum anderen als Realisierung des Wesenskerns des *Christentums*, d. h. als immer tiefere und vollkommenere Erfassung des Erlösungsbewusstseins. »Der Fortschritt in der Religion besteht für Schleiermacher in immer tieferer und wesentlicherer Verwirklichung der eigentümlichen religiösen Lebensmitte einer positiven Religionsgestalt.«²⁸

Was Rudolf Otto in seinem Nachwort zur Ausgabe der »Reden« 1899 (1906²) schreibt, das gilt auch für das Schema der Stufen und Arten in der »Glaubenslehre«: »[...] wenn eine Religion an der anderen gemessen eigentlich nicht ›wahrer‹ sein kann, so kann sie doch ›würdiger, herrlicher, erhabener‹ sein als alle anderen.«²⁹ Dass das Christentum die würdigste der Religionen auf der monotheistischen Stufe ist, ergibt sich noch klarer aus dem nun darzustellen dogmatischen Argumentationsgang, ist aber in den Wertsetzungen des religionsphilosophischen schon angelegt.

b) Der zweite Argumentationsgang, auf dem Schleiermacher in der »Glaubenslehre« – nun im materialen Teil – die Vollkommenheit der christlichen Religion zu erweisen sucht, setzt an bei der *Christentums*geschichte – bei ihrem Gründungsereignis und dem zentralen Thema des davon ausgehenden spezifisch christlichen Gottesbewusstseins. Damit gelangt Schleiermacher zu einer inhaltlichen Bestimmung des Wesens dieser Religion. Während es in der religionsphilosophischen Typisierung um die Art und Weise ging, in der sich das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl im Gegenüber zum sinnlichen Selbstbewusstsein in den Bewusstseinsformationen der Religionen realisiert, geht es hier um die konkrete, durch den Stifter dieser Religion generierte und damit »positive« materiale Besonderheit des Gottesbewusstseins in der christlichen Religion.

Schleiermachers methodischer Vorüberlegung zufolge besteht das Wesen einer historischen Religion im »individuelle[n] Gehalt der gesamten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft, sofern derselbe abhängig ist von der Urtatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche

28 Klaus Eberhard WELKER, Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher, Leiden/Köln 1965, 132.

29 Göttingen 1906², XXXV.

Erscheinung hervorgegangen ist«.³⁰ In dieser Hinsicht – im Blick auf die je eigene Individualität der Religionen – stehen sie in einer radikalen Diskontinuität zueinander. Schon in der Religionstheorie, die Schleiermacher in der zweiten Rede entfaltet hatte, betonte er, dass die von der Aktivität des Universums affizierten religiösen Anschauungen selbständig und unabhängig voneinander sind.³¹ Sie lassen sich systematisch nicht voneinander ableiten, auch dort nicht, wo historisch-genetische Beziehungen bestehen wie zwischen Judentum, Christentum und Islam.³² Solche Beziehungen begründen daher keine *Wesens*verwandtschaft. Die Religionen sind *grundsätzlich*, prinzipiell, in ihren ideellen Ursprüngen verschieden voneinander.³³

Daher muss das materiale Wesen einer jeden Religion je für sich bestimmt werden. Es ist – der »Glaubenslehre« zufolge – zum einen aus dem sie begründenden Geschichtseignis zu erheben – im Falle des Christentums also aus der Person und dem erlösenden Wirken Jesu Christi – und zum anderen aus der jeweiligen wesenhaften Spezifikation des Typus, dem sie angehört³⁴ – im Falle des Christentum also der teleologischen Richtung der monotheistischen Stufe. Die inhaltliche Besonderheit der christlichen Religion liegt in dieser Hinsicht im Erlösungsbewusstsein, das alle frommen Erregungen in ihr prägt. In der historischen Urtatsache besteht der *äußere* Grund seiner Besonderheit, während der *innere* in dem von ihm vermittelten Gottesbewusstsein liegt, das als Individuationsprinzip die Unterscheidung von anderen Religionsformen, die der gleichen Stufe und Art angehören, ermöglicht. Entscheidend ist nach Schleiermacher dabei die gegenseitige Bezogenheit von äußerem und innerem Grund: Das Proprium der christlichen Religion besteht in der Wesensverwirklichung, die in der Erlösung durch Jesus Christus grundgelegt ist und die das christliche Gottesbewusstsein durchgehend auf diesen Ton stimmt. »In der Person Jesu wird sich das christlich-fromme Selbstbewusstsein des eigenen Entstehungsgrundes ansichtig, indem der geschichtliche Anfangspunkt des Christentums in seinem individuellen Lebensvollzug zugleich der Begründer des Erlösungsbewusstseins als des inneren Merkmals des christlichen Bewusstseins ist«.³⁵ Im historischen Grundfaktum der Person Jesu Christi tritt die Erlösungsidee in die Geschichte ein, die zur Zentralanschauung der christlichen Religion wird.

Auch hier – bei der inhaltlichen Wesensbestimmung des spezifisch Christlichen – will Schleiermacher keinen Beweis für die Wahrheit und Notwendigkeit des Christentums führen. Er geht davon aus, »dass jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einlässt, schon die Gewissheit in sich selbst habe, dass seine Frömmigkeit

30 CG² § 10, Zusatz (I/89).

31 58, 60, 249. Aus diesem Gedanken ergibt sich für Schleiermacher eine »freundliche, einladende Duldsamkeit« gegenüber anderen Formen der Frömmigkeit (aaO. 62f).

32 »[I]ch hasse in der Religion diese Art von historischen Beziehungen« (287).

33 Die Verschiedenheit der Religionen ergibt sich also keineswegs »ausschließlich aus den Eigentümlichkeiten und historischen Bedingungen ihres Vorkommens«, wie Arnulf von Scheliha meint (Arnulf von Scheliha, *Der Islam im Kontext der christlichen Religion*, Münster u. a. 2004, 18).

34 CG² § 10, Leitsatz (I/80f). Nach CG² § 9.2 (I/78) soll die Unterscheidung der Stufen und Arten zur Wesensbestimmung des Christentums beitragen.

35 Markus SCHRÖDER, *Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums* (siehe Anm. 6), 66.

keine andere Gestalt annehmen können als diese³⁶. Diese normative Gewissheit liegt der Relationierung voraus, die er nun zwischen dem Judentum, dem Christentum und dem Islam vornimmt und deren Resultat damit vorhersehbar ist.

Den entscheidenden Unterschied, den er zwischen der Prägung des christlichen Gottesbewusstseins und dem der anderen monotheistischen Religionsgemeinschaften markiert, besteht darin, dass deren Hauptgeschäft »das Stiften der Gemeinschaft auf bestimmte Lehre und unter bestimmter Form«³⁷ sei. Lehre und Praxisform – darin dürfte ein Anklang an »Metaphysik und Moral« liegen, die Schleiermacher in der zweiten Rede der Religion als Anschauung und Gefühl (in »schneidendem Gegensatz«, 50) gegenüber gestellt hatte. Dort fragte er fast höhnend: »Dieses Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen oder die Welt und von Geboten für ein menschliches Leben [...], nennt ihr Religion?« (44). In beiden Fällen, im metaphysisch-lehrhaften wie im moralisch-praktischen Missverständnis der Religion herrscht »Systemsucht« (64), die sich aktiv – im einen Fall erkennend, im anderen Fall handelnd – des Unendlichen im Endlichen zu bemächtigen versucht. Wenn man diese Systemsucht als eine Form von Gesetzlichkeit deutet und diese wiederum auf die reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium zurück bezieht, dann erscheinen die anderen beiden Religionsformen, die Schleiermacher in der »Glaubenslehre« der monotheistischen Stufe zuordnet, als Gesetzesreligionen – genauso, wie Luther sie gedeutet hatte. Diese Interpretation wird zum einen dadurch bestätigt, dass Schleiermacher auch an vielen anderen Stellen in seinen Schriften Jesu Beziehung zum Judentum als Überwindung des Gesetzesprinzips bestimmt – die diesbezüglichen Beiträge zu diesem Band bieten eine Fülle von Belegen dafür – und dass er die Unterwerfung unter den unbedingten Willen Gottes als Leitmotiv des Islam diagnostiziert. Zum anderen kann diese Deutung auf § 11 CG² verweisen. Dort, wo das Wesen des Christentums als Erlösungsreligion bestimmt wird, tritt der Gattungsunterschied zwischen dem Ästhetischen und dem Teleologischen gänzlich zurück. Das Christentum wird den anderen monotheistischen Religionsgemeinschaften insgesamt gegenübergestellt. Nicht Lehren und religiöse Praxisformen konstituieren und konfigurieren nach Schleiermacher die christliche Gemeinschaft, sondern der erlösende Totaleindruck des Stifters, in dem sich die Stetigkeit und Kräftigkeit seines Gottesbewusstseins mitteilt. Damit ist dieser mehr als ein bloßer Lehrer und Ordner der Gemeinschaft.

Während Schleiermacher in der fünften Rede noch unterschieden hatte zwischen dem Prinzip beziehungsweise der Idee beziehungsweise dem Wesen des Christentums einerseits und Jesus Christus als der Gründerpersönlichkeit, die diese Idee geschichtlich vermittelt, andererseits, so zieht er diese Differenz in der »Glaubenslehre« nahezu vollständig ein. Während er damals noch eine exklusive Besetzung des Mittleramtes durch Jesus Christus mit der bekannten Aussage zurückgewiesen hatte, Christus habe nie behauptet, »das einzige Objekt der Anwendung seiner Idee, der einzige Mittler zu sein« (304), so stellt er nun die Einzigartigkeit Jesu Christi deutlich heraus.

36 CG² § 11.5 (I/102).

37 CG² § 11.4 (I/99).

Auch zwischen den beiden Auflagen der »Glaubenslehre« lässt sich diese Akzentverschiebung noch einmal beobachten. Während Schleiermacher im Leitsatz zu CG¹ § 18 die Besonderheit der christlichen Religion darin erblickt, »dass alles einzelne in ihr auf das Bewusstsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth« bezogen wird, heißt es im Leitsatz zu CG² § 11, »dass alles in derselben bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung«. Während Jesus nach der ersten Fassung also das Erlösungsbewusstsein konstituiert, vollbringt er nach der zweiten Fassung die Erlösung als eine der Aneignung durch das Bewusstsein voraus liegende Wirklichkeit. Die Prädikation Jesu als *Mittler* wird durch die des *Urhebers* überboten. Dem korreliert eine Akzentverschiebung in der Relationierung von äußerem und innerem Bestimmungsgrund des Wesens des Christentums. In CG¹ hatte Schleiermacher mehr Gewicht auf den inneren Wesensgrund gelegt. Das heißt, mehr als die historische Urheber-, Träger- und Mittlerschaft Jesu Christi, also seine *Funktion*, hatte er den *Inhalt* dessen, was vermittelt wird, betont: die Stetigkeit und Kräftigkeit des Gottesbewusstseins. In CG² hebt er deutlicher hervor, dass die Einheit zwischen dem äußeren und dem inneren Wesensgrund schon in der Person Jesu Christi selbst besteht. Alle frommen Momente des christlichen Gottesbewusstseins sind damit nicht nur auf die Erlösung, sondern auf den Erlöser bezogen. In ihrer Studie zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der »Glaubenslehre« arbeitet Maureen Junker heraus, wie sich die Bedeutung der Behauptung, dass das Sein Gottes Jesu innerstes Selbst ausmache,³⁸ verschiebt: »In der ersten Auflage ist es nur das relative Maximum des Seins Gottes, das Jesus realisiert.«³⁹ Jesu Gottesbewusstsein unterscheidet sich von unserem Gottesbewusstsein durch seine Reinheit, Stabilität und Stärke. »Aber auch in dieser absoluten Steigerung bleibt es ein Sonderfall des allgegenwärtigen Seins Gottes, also letztlich im Verhältnis des Besonderen zum Allgemeinen. Die zweite Auflage kehrt das Gefälle um: Von einem Sein Gottes in einem Endlichen ist vor der Erscheinung Jesu gar nicht die Rede, sondern nur von der Allgegenwart Gottes überhaupt, die sich in der Welt als ganzer vollzieht.«⁴⁰ Jesus ist der »einzig ursprüngliche Ort [...] und allein der Andere, in welchem es ein eigentliches Sein Gottes giebt«.⁴¹

Im Blick auf den äußeren Bestimmungsgrund des Wesens der christlichen Religion besteht der Unterschied zwischen Judentum, Christentum und Islam darin, dass Christus mit seiner erlösenden Kraft nicht nur allen Christen, sondern allen Menschen in kategorialer Verschiedenheit gegenübersteht, wohingegen Mose und Mohammed von ihren jeweiligen Glaubensgemeinschaften nicht wesenhaft unterschieden sind, sondern lediglich aus ihnen herausgerufen und mit einem besonderen Botschaftsauftrag versehen worden sind. Während die Stifter von Judentum und Islam prinzipiell ersetzbar waren und die Botschaft, die sie zu übermitteln hatten, auch ihnen selbst galt, war Jesus Chri-

38 CG¹ § 116.3 (II/29f); CG² § 94 (II/52–58).

39 Maureen JUNKER, Das Urbild des Gottesbewusstseins. Zur Entwicklung der Religionstheorie und Christologie Schleiermachers von der ersten zur zweiten Auflage der »Glaubenslehre« (SchlA 8), Berlin/New York 1990, 181f.

40 AaO. 182.

41 CG² § 94.2 (II/56).

stus aller Erlösungsbedürftigkeit enthoben.⁴² So konnte er den Gegensatz zwischen dem für sich seienden sinnlichen und dem auf den Konstitutionsgrund des Seins ausgerichteten höheren Selbstbewusstsein und damit die Hemmung des Gottesbewusstseins ein für allemal aufheben. Die von ihm begründete Frömmigkeitsform steht daher den anderen monotheistischen Religionen in qualitativer Unterschiedenheit gegenüber.

Ernst Troeltsch diagnostiziert das Fundament für diese Begründung der »Absolutheit des Christentums« in einer ausgeprägten Christozentrik, wenn er konstatiert, Schleiermacher habe »die absolute Religion in Wahrheit auf *einen* Punkt beschränkt, auf die Person Jesu«.⁴³ Diese Aussage ist zutreffend, wenn damit nicht nur auf den *äußeren* Bestimmungsgrund des Wesens der christlichen Religion angespielt wird: auf die einmalige und unableitbare Stiftung des Erlösungsbewusstseins und seine Wirkungsgeschichte in der davon ausgehenden Tradition. Wie gezeigt, ist für Schleiermacher der *innere* Grund mindestens ebenso bedeutsam: die fortwährende Bezogenheit aller religiösen Erregungen auf dieses Bewusstsein.

Auch andere Religionen setzen Impulse frei, die Hemmungen des Gottesbewusstseins aufheben. Doch handelt es sich dabei um vereinzelte Elemente, die nicht die gesamte Gestimmtheit des Gottesbewusstseins prägen. Es ist nicht zuletzt die glaubende Annahme der geschenkten Erlösung durch Einwirkung von außen im Gegenüber zur selbst zu leistenden Observanz von kultischen Buß- und Reinigungsvorschriften – und damit die religionstheologische Anwendung der von der reformatorischen Rechtfertigungslehre ausgewiesenen Grunddifferenz zwischen Evangelium und Gesetz –, die den entscheidenden Unterschied zu den anderen monotheistischen Religionen und besonders zum Judentum als monotheistischer Religion der teleologischen Art ausmacht: Als geistlose Gesetzesreligionen stehen sie dem Christentum als erlösender Gnadenreligion gegenüber. Dabei führt die heterosoterische Erlösung im Christentum nicht in einen Quietismus, sondern zur Tätigkeit in dem durch die Erlösung Christi gestifteten Gottesreich. Würde man den Unterschied zwischen den monotheistischen Religionen demgegenüber auf der Ebene der Lehre und Lebensordnung lokalisieren, so wäre er als bloß quantitativer zu bestimmen, der durch die Weiterentwicklung des Judentums und des Islams aufgehoben werden könnte.

Es ist nicht zuletzt die Einheit des äußeren und des inneren Wesensgrundes, die dem Christentum seine Vollkommenheit verleiht.⁴⁴ Und diese Einheit sieht Schleiermacher schon in der Person Jesu selbst gegeben, dessen eigenes Gottesbewusstsein von diesem inneren Grund vollkommen bestimmt war, doch in einer von allen anderen Menschen so grundlegend unterschiedenen Weise, dass er damit auch den äußeren Grund für das Erlösungsbewusstsein der ihm Nachfolgenden legen konnte. Mit ihm kommt es zum Durchbruch einer urbildlichen Gottesbestimmtheit in der Geschichte.

Im Resultat übertrifft dieser dogmatisch-christozentrische Argumentationsgang den religionsphilosophischen, der sich an der Religionsgeschichte ausgewiesen hatte. Mit ihm belegt Schleiermacher nicht nur die Höherentwicklung des Christentums, sondern

42 CG² § 11.4 (I/99f).

43 TROELTSCH, KGA V, 152.

44 CG² § 10.1 (I/81f).

seine *qualitative* Überlegenheit. Diese hat ihren Grund in der exklusiven Erlösungsvermittlung durch Jesus als dem Urbild – d.h. Urheber, Modell und Vollendungsgestalt – des Gottesbewusstseins, der sich damit eines »*ausschließenden* und eigenthümlichen Vorzuges vor allen Anderen erfreu[t]«. ⁴⁵ In der ersten Auflage der »Glaubenslehre« war noch zurückhaltender von einem »*bestimme[n]* und eigenthümliche[n] Vorzug« ⁴⁶ die Rede.

Der christologischen Argumentation korreliert die offenbarungstheologische. Auch die Beziehungsbestimmung von göttlicher Mitteilung in Christus und in der außerchristlichen Religionsgeschichte ist nach dem dialektischen Modell von grundlegender Kontinuität im Blick auf die Transzendenzbeziehung und radikaler Diskontinuität im Blick auf die inhaltlichen Grundanschauungen der Religionen gedeutet. Die Kontinuität gründet in der Allgemeinheit des religiösen (Abhängigkeits-)Bewusstseins (das Schleiermacher als »ursprüngliche Offenbarung« bezeichnen kann), ⁴⁷ die Diskontinuität in der Individualität von Erschließungen der göttlichen Wirklichkeit, die das Woher und Woraufhin dieses Bewusstseins darstellen. Diese Anschauungen lassen sich aber miteinander vergleichen und in ein Wertverhältnis zueinander setzen, was allerdings immer nur binnenperspektivisch, d. h. im Bezugsrahmen einer bestimmten Religion, geschehen kann. ⁴⁸

Einerseits gilt: Wo immer sich in der Religionsgeschichte eine unableitbare, heilswirksame und gemeinschaftsbildende Innovation des höheren Selbstbewusstseins ereignet, kann von einer Offenbarung gesprochen werden, die nach christlichem Gottesbewusstsein in einer göttlichen Mitteilung gründet. Daher kann keine Glaubensweise nach Schleiermacher den Exklusivanspruch erheben, dass die sie begründende »göttliche Mitteilung reine und ganze Wahrheit sei, die anderen aber falsches enthalten«. ⁴⁹ Diese Möglichkeit ist dadurch ausgeschlossen, dass Gott sich nicht in seinem An-sich-Sein kundgibt, sondern sich »in seinem Verhältnis zu uns« aussagt, sich also dem Gottesbewusstsein akkomodiert, seine Mitteilung damit aber auch geschichtlich relativiert und pluralisiert. Nur indem es sich in die Empfänglichkeit des menschlichen Bewusstseins hinein vermittelt, kann es von diesem aufgefasst werden. Nur so kann sich das Übernatürliche der Menschennatur erschließen.

Wo dieser weite und allgemeine Offenbarungsbegriff nun aber auf den geschichtlichen Durchbruch des Erlösungsbewusstseins in Jesus angewendet wird, verliert er andererseits diese Bedeutsamkeit wieder. ⁵⁰ Von Offenbarung im eigentlichen Sinn kann nunmehr nur noch im Blick auf *diese* prinzipielle, universale und unbedingte Aufhebung der Hemmung des Gottesbewusstseins gesprochen werden. Jesu Gottesbewusstsein ist ein »*eigentliches Sein Gottes in ihm*«. ⁵¹ Auf diese Weise postuliert nun Schleiermacher auch offenbarungstheologisch eine qualitative Unterschiedenheit dieser von

45 CG² § 22. 2 (I/157); Hervorhebung R. B.

46 CG¹ § 25.3 (I/94).

47 CG² § 4.4 (I/40).

48 Siehe dazu: Hans-Joachim BIRKNER, Beobachtungen zu Schleiermachers Programm der Dogmatik, in: DERS., Schleiermacher-Studien, Berlin/New York 1996, 108ff.

49 CG² § 10, Zusatz (I/92).

50 CG² § 13.1 (I/109).

51 CG² § 94, Leitsatz (II/52).

allen anderen Mitteilungen Gottes, der sich nun durchaus auch als Exklusivanspruch artikulieren kann, etwa dann, wenn es in CG² § 22.2 heißt, die Teilhabe an der ungehemmten Hervorrufung des Gottesbewusstseins sei »nur durch ihn vermittelt«,⁵² oder in § 13.1, wo Schleiermacher postuliert, *nur* Christus sei gesetzt, »allmählich das ganze menschliche Geschlecht höher zu beleben«. ⁵³ Der Grund für diese Exklusivbehauptung liegt in der unlösbaren Verbindung des Urbildlichen mit dem Geschichtlichen in Jesus – oder klassisch formuliert: im Gedanken der Menschwerdung Gottes als qualitativ einmaliger Inhistorisation. Das von Gott gesetzte Urbild des ungehemmten Gottesbewusstseins ist ganz den Bedingungen des Geschichtlichen unterworfen: »So musste er als geschichtliches Einzelwesen zugleich urbildlich sein, d.h. das urbildliche musste in ihm vollkommen geschichtlich werden, und jeder geschichtliche Moment desselben zugleich das urbildliche in sich tragen.«⁵⁴ Darin bringt Schleiermacher die Intention der Zwei-Naturen-Lehre zur Geltung.

Christliches Gottesbewusstsein nimmt für die Mitteilung Gottes in Christus schlechthinnige Vollkommenheit in Anspruch, weil es sich dabei um eine einmalige, suffiziente, unableitbare, universale und letztgültige Offenbarung handelt. Unvollkommen sind hingegen Religionsformen, die davon ausgehen, dass sich ihr Ursprungereignis wiederholen könnte (so dass es nicht prinzipiell einmalig wäre) oder seine Kraft erst aus der weiteren geschichtlichen Entwicklung gewinnen würde (so dass es nicht genügend Kräftigkeit in sich selbst hätte) oder auf frühere Offenbarungen zurückgreift und sich als deren Fortsetzung versteht (so dass ihm keine Unableitbarkeit eignet) oder andere partikuläre Offenbarungen neben sich zulässt (so dass es sich selbst partikularisieren würde – wie im Polytheismus) oder auf zukünftige Vollendungsformen verweist (so dass es auf einen Universalitäts- und Letztgültigkeitsanspruch verzichtet – wie es bei der »mosaischen Religion« der Fall ist). Der Islam erhebt jedoch einen Vollkommenheitsanspruch, obwohl sich der Koran als Fortsetzung und Vollendung der jüdisch-christlichen Offenbarungsgeschichte versteht. Diese »Anmaßung der Muhamedaner verräth daher schon für sich, dass die zum Grunde liegende Offenbarung keine ursprüngliche und ächte ist.«⁵⁵ Hermann Süsskind bemerkt dazu: »[...] leichter kann man sich die Sache unmöglich machen. Dass der Islam den Anspruch auf Absolutheit erhebt, beweist gerade, dass dieser Anspruch falsch ist.«⁵⁶ Auch hier zeigt sich wieder, wie die Darstellung des christlichen Selbstverständnisses, die sich nicht als Wahrheitsbeweis versteht, sondern von der Wahrheit der Christusoffenbarung ausgeht, mit Geltungsansprüchen verbunden ist, die zur Abwertung anderer Religionen führen.⁵⁷ Kurz gesagt: Schleier-

52 CG² § 22.2 (I/157).

53 CG² § 13.1 (I/109). Siehe auch das »allein« in § 93, Leitsatz (II/41).

54 CG² § 93, Leitsatz (II/41).

55 CG¹ § 143.1 (II/203). Dieser Satz und der vorausgehende Argumentationsgang findet sich in CG² § 124 (II/293ff.) nicht mehr.

56 Hermann SÜSKIND, Christentum und Geschichte bei Schleiermacher (siehe Anm. 9), 125.

57 Süsskind resümiert: »Offiziell erklärt er [Schleiermacher], sich auf die Wesensbestimmung des Christentums zu beschränken, dagegen auf die Wahrheitsbegründung zu verzichten. Unter der Hand aber gibt er dennoch auch diese Wahrheitsbegründung, durch die vergleichende Abwertung der Religionen, wie sie in ² § 8.4 mit dem Erweis des Primats des Christentums abschließt« (aaO. 139).

macher rekurriert in seiner ›Religionstheologie‹ auf die in der christlichen Frömmigkeit enthaltenen – genauer: von ihm unterstellten – Geltungsansprüche, die er nicht kritisch rekonstruiert, sondern in ihrem Gehalt expliziert und auf andere Frömmigkeitsformen appliziert.

Schleiermachers religionstheologische Bestimmung der Beziehung des Christentums zu den anderen Religionen ist nach dem dialektischen Modell von grundlegender Kontinuität und qualitativer Unterschiedenheit gebildet, das er sowohl in christologisch-soteriologischer wie in offenbarungstheologischer Deklination entfaltet. Der Impuls zum erlösenden Durchbruch des reinen Gottesbewusstseins ist übergeschichtlich von Gott gesetzt. Er muss sich aber geschichtlich realisieren und konkretisieren. Mit seiner geschichtlichen Realisierung kommt er jedoch nicht in die Fremde der Gottesfinsternis, sondern in sein »Eigentum«, wie es in Joh 1, 11 heißt, d. h. er trifft auf Bewusstseinsformationen, die dafür empfänglich, seiner aber auch bedürftig sind. Die außerchristlichen Religionen stellen Vergesellschaftungsformen dieses Gottesbewusstseins dar, das mit der Schöpfung universal gegeben, in der Religionsgeschichte aber in unterschiedlichen Stufen und Arten entwickelt ist. Mit Christus kam das wahre Licht in die Welt, das nach Joh 1, 9 jeden Menschen erleuchtet. In ihm scheint es in unverhüllter Reinheit auf und bewirkt damit einen Qualitätssprung im Gottesbewusstsein. – Schleiermachers Bestimmung der Beziehung zwischen dem ›natürlichen‹ Gottesbewusstsein, das im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl gründet, und dem spezifisch christlichen Erlösungsbewusstsein entspricht damit der Zuordnung des Logos zur Welt nach dem Prolog des Johannesevangeliums.⁵⁸

Als geschichtlich-gemeinschaftliche Ausdrucksformen des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit stehen die Religionen in einer grundlegenden Kontinuität mit dem Christentum. Das in diesem realisierte und seine gesamte Frömmigkeit prägende Erlösungsbewusstsein unterscheidet es jedoch qualitativ von ihnen – so, wie die Offenbarung Gottes als universale zu denken ist, die in Christus zur Fülle und Vollendung, damit aber auch an ihr Ende kommt. Diese Fülle stellt einen göttlichen Setzungsakt der »Einpflanzung« dar, der an frühere Formationen des Gottesbewusstseins ebenso anknüpft (was aber eben nicht heißt, dass er aus ihnen hervorgegangen wäre) wie an die Möglichkeiten der menschlichen Natur und Vernunft überhaupt – und der die geistige Kraft des Menschen und die Bestimmtheit des Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit zur höchsten Entwicklungsstufe führt.⁵⁹ Das natürliche Gottesbewusstsein kommt in Christus zu seiner geschichtlichen Vollendungsform, die das Christentum zur Religion der Religionen erhebt.

Von einer ›Absolutheit‹ des Christentums kann beim Schleiermacher der »Glaubenslehre« demnach nicht im Sinne eines ungeschichtlichen Exklusivanspruchs, der für die

58 Den Rückbezug auf die johanneische Logos-Inkarnationschristologie stellt Schleiermacher ausdrücklich her in CG² § 96.3 (II/69). Er hatte das Johannesevangelium bekanntlich für das älteste und authentischste der Evangelien gehalten.

59 CG² § 13.1 (I/110). In § 93.3 (II/46) ist die Rede von einem »schöpferischen göttlichen Act, in welchem sich als einem absolut größten der Begriff des Menschen als Subject des Gottesbewusstseins vollendet«.

christliche Religion erhoben würde, die Rede sein, wohl aber im Sinne des Anspruchs auf qualitative Vollkommenheit des Gottesbewusstseins Christi und der durch Teilhabe daran bewirkten Erlösung. Der Absolutheitsbegriff, der auf Hegels Rede von der »absoluten Religion« zurückgeht,⁶⁰ wird von Schleiermacher nicht auf die Religion angewendet, wohl aber auf die Offenbarung⁶¹ und auf die »absolute[] Geisteskräftigkeit des Erlösers«.⁶²

Bezieht man den zweiten – christozentrischen – Argumentationsgang zurück auf den ersten – religionsphilosophischen –, so lässt sich folgern: Da Christus das Wesen der Religion vollkommen erfüllt, kann die von ihm begründete Religion im dargestellten Sinn als »absolute« aufgefasst werden. Ihre qualitative Unterschiedenheit von anderen Religionen ist Voraussetzung und Resultat der Wesensbestimmung Schleiermachers. Es geht Schleiermacher um die Darstellung des im christlichen Gottesbewusstsein erhobenen Anspruchs, »alle Glaubensweisen in sich aufzunehmen und aus sich selbst immer mehr Vollkommenheit und Seligkeit zu entwickeln«.⁶³ Der Grund für diesen Anspruch liegt in der Gründung dieser Religion auf ein vollkommenes Urbild,⁶⁴ in dem sich die Schöpfung vollendet.⁶⁵ In diesem Sinne gilt die Feststellung Hermann Süskinds, dass im Christentum »zwar nicht die absolute Religion, aber doch ein Absolutum von Religion« gegeben sei.⁶⁶

Schon in der fünften Rede bestand das Argumentationsziel bekanntlich darin, das Christentum als die höhere Potenz der Religionen zu erweisen, in der die Religion selbst als Stoff für Religion verarbeitet wird (293f.) – »[n]irgends ist die Religion so vollkommen idealisiert als im Christentum« (295). Und auch dort war diese Vollkommenheit christologisch begründet. Schleiermachers Absicht bestand darin, seine von der frühromantischen Geisteswelt geprägten Leser »zu dem Gott, der Fleisch geworden ist, hin[zu]führen« (237). Wenn diese Aussage auch hier noch im Sinne einer Hinwendung zu den positiven Religionen insgesamt interpretiert werden kann, so wird sein damit verbundenes Anliegen in einem Brief an Henriette Herz deutlich, in dem er schrieb, er habe mit der fünften Rede einen »Dithyramb auf Christum« verfasst.⁶⁷ In gleicher Weise kann und muss die »Glaubenslehre« als eine Apologie des christlichen Glaubens

60 Siehe dazu: Reinhold BERNHARDT, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur Pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1993², 83–86.

61 In CG¹ § 116.3 (II/29) bezeichnete Schleiermacher die Erlösung in Christus als »absolute Offenbarung«. In CG² § 94.2 findet sich dieser Ausdruck nicht mehr. Der damit bezeichnete Sachverhalt wird aber noch deutlicher herausgearbeitet: die »vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens« mache Jesu »eigenthümliches Wesen und sein innerstes Selbst« aus (II/56). Aus dieser Enhypostasie der »göttlichen Natur« in Form des schlechthin kräftigen Gottesbewusstseins ergibt sich, dass »er allein alles Sein Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt« (ebd.).

62 CG² § 69.3 (I/417).

63 CG² § 93.3 (II/46).

64 Ebd.

65 Die »Formel der durch Christum vollendeten Schöpfung der menschlichen Natur« avanciert in CG² zum Leitbegriff der Soteriologie, siehe etwa: CG² § 101.4 (II/119) und § 89 (II/27–32).

66 Hermann SÜSKIND, *Christentum und Geschichte* bei Schleiermacher (siehe Anm. 9), 26.

67 SCHLEIERMACHER, KGA V/3, Nr. 616, 26f.

verstanden werden. Zu Recht hatte Karl Barth konstatiert, »daß sie vielleicht zu tiefst auch mehr eine Apologetik ist«. ⁶⁸

2. Kritische Auseinandersetzung mit Schleiermachers religionstheologischem Ansatz

Ich greife noch einmal auf die schon zitierte Aussage Ernst Troeltschs zurück und nehme nun auch ihre Fortsetzung hinzu: Schleiermacher habe »die absolute Religion in Wahrheit auf *einen* Punkt beschränkt, auf die Person Jesu, die er denn auch wirklich historisch-dogmatisch als ein erlösendes Urbild absoluter, unbedingter und unbegrenzter, ja nur scheinbar werdender, in Wahrheit wandelloser religiöser Erkenntnis und Kraft konstruiert hat«. ⁶⁹ Troeltschs Kritik lautet also, Schleiermacher habe die historische Wesensermittlung nicht konsequent durchgeführt, sondern an der entscheidenden Stelle eine offenbarungstheologische Setzung eingeführt, deren Inhalt dem Geschichtsprozess entzogen sei. Troeltsch will die historische Methode konsequenter anwenden und er erkennt, dass dadurch auch die Christusoffenbarung und damit die in dieser Offenbarung gegebene Formation des Gottesbewusstseins in den Fluss religionsgeschichtlicher Relativität hineingerissen wird. Daher ist es »nicht mehr möglich, mit Schleiermacher die Erhebung des Geistes auf die höhere Potenz einfach auf das Christentum zu beschränken und ebenso unmöglich, das Christentum – und sei es auch nur in der Person Jesu – als die absolute, alle geschichtliche Begrenztheit ausschließende Realisation des Geistes zu konstruieren.« ⁷⁰

Schleiermacher hatte die absolute Alleingeltung auf eine qualitative Höchstgeltung zurückgestuft. Troeltsch wird diese noch einmal zu einer historisch-relativen Höhergeltung ermäßigen, denn – so seine kurzgefasste Begründung: »Die Historie ist kein Ort für absolute Religionen und absolute Persönlichkeiten«. ⁷¹ In der letzten Periode seiner Wirkungszeit wird er auch diesen Versuch, die historisch-relative Höhergeltung des Christentums zu erweisen, aufgeben.

Die grundlegende Schwierigkeit des Schleiermacher'schen Begründungsverfahrens liegt in der Kombination religionsphilosophisch-bewusstseinstheoretischer, dogmatisch-offenbarungstheologischer und historisch-empirischer (d.h. religions- und christentums geschichtlicher) Erwägungen. Die Bestimmung des Wesens der Religion erfolgt aus der Analyse des subjektiven Selbstbewusstseins, die Erhebung des Wesens des Christentums aus dem Selbstzeugnis der christlichen Gemeinde. Dazu gehört auch die Überzeugung von der »ausschließlichen Vortrefflichkeit des Christentums«, ⁷² die dann reflexiv auf die Ebene dogmatischer Sätze gehoben wird, wobei der Offenbarungsgedanke ein-

68 Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zürich 1994⁶, 384.

69 TROELTSCH, KGA V, 152.

70 Ebd.

71 TROELTSCH, KGA V, 156.

72 Siehe Anm. 8.

geführt wird. Letztlich unklar bleibt dabei jedoch, ob die Rede von Offenbarung als dogmatischer Satz *Ausdruck* der frommen Gemütszustände in argumentativer Rede ist oder ob sie als deren *Begründungsfundament* eingeführt wird, um die Geltung der behaupteten Einzigartigkeit Christi zu sichern. Handelt es sich bei dieser Behauptung um eine Entfaltung der christlichen Binnenperspektive, neben der andere Binnenperspektiven ihre je eigene Geltung beanspruchen können, oder um ein göttliches Faktum der Heilsgeschichte, das im christlichen Glaubensbewusstsein als seine Grundlegung erfasst wird, andere Glaubensweisen qualitativ überbietet und damit ihre Geltung relativiert? Nach seiner eigenen Auskunft will Schleiermacher den im Selbstverständnis des christlichen Glaubens enthaltenen Geltungsanspruch als Wesensbestimmung *darstellen*, aber nicht seine Wahrheit *als gültig erweisen*.⁷³ Er geht von seiner Geltung innerhalb des christlichen Gottesbewusstseins aus. Andererseits ist sein apologetisches Interesse aber schon in den »Reden« ganz offensichtlich. Er nimmt es in der »Glaubenslehre« zurück, aber es bleibt auch dort als »hidden agenda« wirksam. Die systematisierende und plausibilisierende Darstellung fungiert immer auch als Geltungserweis.

Troeltschs Kritik an Schleiermachers christologischer Wesensbestimmung lautet, dass sich die christliche Glaubensweise verabsolutiert, indem sie die sie begründende Urtatsache und die von dieser ausgehende besondere Prägung auf einen einmaligen Setzungsakt Gottes zurückführt und damit durch ein dogmatisches Postulat aus der Religionsgeschichte heraushebt. Auf diese Weise werde die »naive« Absolutheitserfahrung in einen »künstlichen« Absolutheitsanspruchsgewandelt, d. h. die ihr eigenen Gewissheiten würden zu »Theorien einzigartig gegründeter und legitimer Wahrheit« erhoben.⁷⁴

Für Troeltsch ist das Absolute nicht eine »historische Erscheinung oder Offenbarung, sondern nur Gott selbst in seiner unberechenbaren, den menschlichen Kleinglauben mit immer neuen Offenbarungen überraschend[n] Lebensfülle«.⁷⁵ Die Konsequenz daraus für die christologische Begründung der Absolutheit des Christentums zieht er in seiner kleinen Schrift: »Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben« von 1911: Das Christentum habe in der Zentralstellung Jesu »nicht eine es von allen anderen Religionen unterscheidende und ihm allein erst die Erlösung ermöglichende Sondereigentümlichkeit«, ⁷⁶ sondern »das Zentrum, um das sich alle Vorbereitungen und Auswirkungen der christlich-prophetischen Gläubigkeit sammeln«.⁷⁷ Die Bedeutsamkeit Jesu Christi kann nur im Blick auf ihre Integrationsfunktion für die christliche Glaubenslehre ausgesagt werden. Die Gewissheit der Einzigartigkeit des Christentums lässt sich nach Troeltsch weder durch eine dogmatische Setzung noch auch durch ein Verfahren

73 »Es will also auch das Gesagte, da es bloß aus geschichtlicher Betrachtung entstanden ist, keineswegs für eine Beweisführung von der Notwendigkeit oder auch nur von der allgemeinen Wahrheit einer solchen Gestaltung der Frömmigkeit wie das Christentum ist, gehalten sein« (CG¹ § 18.5 [I/68]). Im Anschluss heißt es, Dogmatik sei nur für die Christen.

74 TROELTSCH, KGA V, 210ff, 6. Kapitel; Zitat: 228.

75 TROELTSCH, KGA V, 229.

76 In: ERNST TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte und zwei Schriften zur Theologie, München/Hamburg 1969, 157. Diese Schrift wird in KGA VI erscheinen.

77 AaO. 158.

der vergleichenden Wertermittlung aus der Religionsgeschichte begründen. Sie sei und bleibe immer Sache des Glaubens.⁷⁸ Dieser Glaube und seine theologische Reflexion mag das glaubensbegründende Ereignis (wie Schleiermacher es getan hatte) auf einen Akt göttlicher Setzung zurückführen, doch bleibt auch diese Begründungsfigur Teil des Selbstverständnisses der Glaubensgemeinschaft, das wiederum Teil der allgemeinen Religionsgeschichte ist.

Die von Troeltsch geforderte konsequente religionstheologische Hinwendung zu den Erscheinungsformen der Religionsgeschichte muss dazu führen, die Selbstverständnisse der anderen Religionen auch in der internen dogmatischen Selbstverständigung des Christentums ernster zu nehmen als Schleiermacher es getan hat. Wie wenig dieser – bei aller Betonung der Geschichtsbezogenheit – die Binnenperspektiven der anderen Religionen berücksichtigt hatte, zeigt sich etwa an seiner Beurteilung des Islams. Dass sich der Islam zentral über das Bekenntnis zum Glauben an die Einheit Gottes definiert, gesteht Schleiermacher in einer Randbemerkung zu,⁷⁹ lässt es aber nicht als Wesensmerkmal gelten. In ähnlicher Weise spielt auch die Rückfrage nach dem Selbstverständnis des Judentums keine Rolle für seine Beurteilung dieser Religion.

Schleiermachers »Theologie der Religionen« gibt sich damit als eine solche zu erkennen, in der diese Genetivverbindung als *genetivus objectivus* zu deuten ist. Die außerchristlichen Religionen stellen das Objekt dogmatischer Aussagen dar, ohne selbst zu Wort zu kommen. Der Grund dafür liegt in der schon von Troeltsch beklagten Unterbestimmung des Geschichtlichen, die sich auch in der schematisierenden und typisierenden Betrachtung der Religionsgeschichte zu erkennen gibt. Zutreffend stellt Theodor Holzdepe Jørgensen fest: »Trotz der schwerwiegenden Bedeutung, die der Geschichte in dem religionsphilosophischen Offenbarungsverständnis Schleiermachers zuerkannt wird, ist die Geschichte in ihrer Kontingenz und geschichtlichen Konkretheit nicht ernst genommen.«⁸⁰ Ernst genommen wird sie in erster Linie als Realisierung von Bewusstseinsinformationen und damit als Geschichtlichkeit des (christlichen) Glaubens.

Demgegenüber ist die Religionstheologie in der Gegenwart als *genetivus subjectivus* aufzufassen und zu betreiben. In möglichst authentischer Repräsentation der eigenen Selbstexplikation der jeweiligen außerchristlichen Religionen hat sich die christliche Glaubenslehre mit ihnen auseinanderzusetzen, um ihre eigenen theologischen Themen in diesem Horizont darzustellen.⁸¹ Damit wird die Einsicht Schleiermachers zur Geltung gebracht, dass sich christliche Theologie nicht unter Absehung oder in Abwehr von außerchristlichem Gottesdenken entfalten kann, sondern nur im Bezug darauf, dass sie den interreligiösen Kontakt braucht, um sich in ihrer Spezifität selbst zu erkennen und zu verstehen.

78 TROELTSCH, KGA I, 436.

79 CG² § 8.4 (I/70).

80 Theodor Holzdepe JØRGENSEN, Das religionsphilosophische Offenbarungsverständnis des späteren Schleiermacher, Tübingen 1977, 333.

81 Siehe dazu: Reinhold BERNHARDT, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen 2), Zürich 2006.