

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 1996, HEFT 3

WOLFHART PANNENBERG

Schleiermachers
Schwierigkeiten
mit dem Schöpfungsgedanken

Vorgetragen am 3. Mai 1996

MÜNCHEN 1996
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C.H.Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1587 5

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 1996
Druck der C.H.Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

Mit zwei Büchern hat Friedrich Schleiermacher in der Geschichte der neueren evangelischen Theologie Epoche gemacht. Das erste dieser Bücher waren seine Reden „Über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, 1799, das Erstlingswerk des damals 31-jährigen reformierten Predigers an der Berliner Charité, mit dem er den Freunden des Berliner Romantikerkreises um Friedrich Schlegel zeigen wollte, daß die Religion keineswegs obsolet sei, sondern neben Metaphysik und Moral eine „eigene Provinz“ im menschlichen Gemüte zu beanspruchen habe, so daß jeder, dem es an der allseitigen Ausbildung der menschlichen Anlagen gelegen ist, auch die Religion beachten müsse. Mit diesem Buch wirkte Schleiermacher weit über die Theologie hinaus. Seine Lektüre löste religiöse Erweckungserlebnisse aus, es wurde aber auch von Schelling und Hegel als Beitrag zur Entwicklung der idealistischen Philosophie ernst genommen. Freilich verfestigte sich bald – und definitiv mit der zweiten, veränderten Ausgabe des Werkes 1806 – der Eindruck, daß die hier vorgetragene Beschreibung der Religion als „Anschauung und Gefühl des Universums“ den Inhalt der Religion nur als Ausdruck subjektiver Genialität, ohne philosophischen Anspruch auf Allgemeingültigkeit auffasse. Das erklärt, warum Schleiermachers weitere theologische Entwicklung fortan als Spielart des religiösen Subjektivismus beurteilt wurde, als dessen philosophischer Ursprung Friedrich Heinrich Jacobi galt und dessen Hauptlinie man mit Recht in der Erweckungsfrömmigkeit und der ihr nahestehenden Theologie erblickte.

So ist es verständlich, daß das zweite epochemachende Buch Schleiermachers, seine Auslegung der christlichen Lehre als Explikation der spezifisch christlichen religiösen Erfahrung, nicht mehr in der Breite der kulturellen Entwicklung wirksam wurde, sondern nur im Bereich der fachtheologischen Diskussion. Es ist das 1821 und 1822 in zwei Bänden erschienene Werk: „Der christliche Glaube, nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt“. Blieb die Wirkung dieses Werkes auf die Theologie beschränkt, so wirkte doch immerhin hier Schlei-

ermachers systematische Rekonstruktion der christlichen Lehre aus dem Gesichtspunkt der von der Erlösung durch Jesus von Nazareth geprägten christlichen Frömmigkeit als Neubegründung christlicher Theologie auf dem Boden der Subjektivität der Glaubenserfahrung. Mit der Darstellung des Erlösungsbewußtseins selbst verband Schleiermacher die Darstellung dessen, wovon die Erlösung erlöst. Das Thema der traditionellen Sündenlehre faßte Schleiermacher dabei als Hemmung der dominierenden Funktion des Gottesbewußtseins im Bewußtseinsleben der Menschen auf, eine Hemmung, die durch die Hingabe an die Gegenstände der Welterfahrung bedingt ist. Umgekehrt bewirkt die Erlösung durch Jesus Christus die Überwindung dieser die Tiefenschicht unseres Bewußtseinslebens verdeckenden Vorherrschaft des Weltbewußtseins und seiner Gegenstände. Solche Erlösung geschieht nicht etwa durch Weltverneinung, sondern dadurch, daß die Vielheit der Welterfahrung und ihrer Gegenstände ihre Einheit gewinnt im Gottesbewußtsein.

Die religiöse Verfaßtheit des menschlichen Bewußtseins ist bei dieser Darstellung des Gegensatzes der Erlösung zur Versunkenheit des Bewußtseins in den Weltbeziehungen schon vorausgesetzt. Schleiermacher hielt fest an der These seiner „Reden“, daß dem religiösen Thema eine „eigene Provinz“ im menschlichen Gemüte zukommt neben Wissen und Handeln, die beide auf die Gegebenheiten der Welterfahrung bezogen sind. Aber Schleiermacher sprach jetzt nicht mehr wie in den „Reden“ von „Anschauung und Gefühl des Universums“ als Inhalt der Religion, sondern in seiner Glaubenslehre trat der Gefühlsbegriff in den Mittelpunkt, aber mit einer neuen Bestimmung dieses Begriffs im Sinne eines ungegenständlichen und unthematischen Gewahrseins des Lebensganzen (§ 3), das allem Gegenstandsbewußtsein vorausgeht und ihm zugrunde liegt. Das Gefühl in diesem Sinne als „unmittelbares Selbstbewußtsein“ erfüllt in Schleiermachers Bewußtseinsphilosophie eine Funktion, die nur vergleichbar ist mit derjenigen der transzendentalen Apperzeption in Kants Vernunftkritik oder mit der des Ichbewußtseins in Fichtes Wissenschaftslehre. Anders als bei Kant aber und in eigentümlicher Nähe zu Gedanken des späten Fichte ist das Gefühl oder „unmittelbare Selbstbewußtsein“ im Sinne Schleiermachers von vornherein und konstitutiv religiös

bestimmt. Das ist nicht so zu verstehen, als ob der Mensch nach Schleiermacher von Hause aus immer schon von Gott als Gegenstand seines Bewußtseins wüßte. Woher sollte ihm ein solcher Gegenstand gegeben sein, wenn nicht durch die Welterfahrung? Das unmittelbare Selbstbewußtsein geht aber nach Schleiermacher aller Gegenstandsbeziehung im Bewußtsein voraus. Es kann also nur indirekt und implizit religiös geprägt sein. Das ist nun nach Schleiermacher dadurch der Fall, daß wir uns in unserm Selbstgefühl gerade in der Spontaneität unseres Bewußtseins als nicht durch uns selbst gesetzt wissen. Die Negation eines schlechthinigen Durch-uns-selbst-Seins enthält aber nach Schleiermacher bereits ein Gefühl der Abhängigkeit (§ 4,3), – nicht wie bei einer Abhängigkeit von Weltgegenständen, bei der zunächst die Gegenstände gegeben sind, dann unsere Abhängigkeit von ihnen, die aber immer mit irgendeinem Grade möglicher Stellungnahme und also mit einer Gegenwirkung unsererseits verbunden ist. Die Abhängigkeit, derer wir uns in unserm Selbstgefühl bewußt sind, betrifft dagegen schon die Konstitution unseres Freiheitsbewußtseins selber. Ein Gegenstand solcher „schlechthinigen“ Abhängigkeit wird nach Schleiermacher erst sekundär hinzugedacht, und erst damit erscheint der Gottesgedanke in unserm Bewußtsein (§ 4,4).¹

Da nun das unmittelbare Selbstgefühl im Sinne Schleiermachers aller Teilung in Ichbewußtsein und Weltbewußtsein vorausliegt, so konnte Schleiermacher auch sagen, daß wir uns im Bewußtsein unserer schlechthinigen Abhängigkeit immer schon mit allem endlichen Seienden, wie es uns dann in der Welterfahrung begegnet, zusammenfassen (§ 8,2). Insofern begründet gerade das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit nach Schleiermachers Meinung die Einheit unseres Bewußtseins, über alle sonstigen Gegensätze von Ichbewußtsein und Gegenstandsbewußtsein hinweg. Umgekehrt ist das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit in bezug auf unsere

¹ Es ist allerdings zu fragen, ob die Argumentation in § 4,3 der Glaubenslehre, indem sie die Negation schlechthiniger Freiheit (im Sinne des Durch-uns-selbst-Seins) als „Abhängigkeit“ deutet, nicht einen Ausdruck einführt, der seinen Ort primär im Weltverhältnis hat, daher auch einen Gegenstandsbezug impliziert, der aber der vorgegenständlichen Natur des Gefühls wenig angemessen ist.

eigne Subjektivität nach Schleiermacher dann „am vollständigsten, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtsein mit der ganzen Welt identifizieren“ (§ 46,2). Daher kann auch die Bedingtheit unseres eigenen Daseins durch den „Naturzusammenhang“, im Sinne einer wechselseitigen, nicht einseitig mechanischen Abhängigkeit aller Erscheinungen voneinander, der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott im Wege stehen, sondern solche Bedingtheit wird vielmehr als „fromme(s) Naturgefühl“ (§ 34,3) zum Medium des Bewußtseins der Abhängigkeit alles Endlichen von Gott. Daher kann nach Schleiermachers Urteil weder der Fortschritt der Naturwissenschaften die Religion behindern, noch umgekehrt die Frömmigkeit dem Forschungstrieb „zur Erweiterung unserer Naturerkenntniß entgegenstreben“ (§ 46,1).²

Schleiermacher war sich darüber im klaren, daß die enge Verknüpfung des Gedankens der Abhängigkeit aller endlichen Erscheinungen von Gott mit ihrer wechselseitigen Abhängigkeit voneinander im Naturzusammenhang ihn dem Verdacht des Pantheismus aussetzen werde (§ 46,2). In der Tat sind entsprechende Vorwürfe gegen ihn ebenso wie gegen Schelling und Hegel erhoben worden. Schon die Reden über die Religion hatten solche Verdächtigungen veranlaßt, weil dort nicht Gott, sondern „das Universum“ als Gegenstand der Religion behandelt worden war; denn jede religiöse Anschauung ist nach der zweiten Rede über das Wesen der Religion eine Anschauung des Unendlichen – oder des Universums – in einem Endlichen. Die Gottesvorstellung war am Ende derselben zweiten Rede nur als eine Ausdrucksform unter andern beschrieben worden für die Abhängigkeit alles einzelnen vom Unendlichen und Ganzen (Reden 128f.). Trotz mancherlei spinozistischer Anklänge war jedoch schon in den Reden das Universum in Schleiermachers Sinn nicht einfach gleichbedeutend mit der Natur, obwohl die Natur ihm als eine Erscheinungsform (eine „Stufe“) des Universums galt. Auch mit der Menschheit ist das Universum nicht identisch, sondern nach einer

² Vgl. dazu auch Schleiermachers Randbemerkung Nr. 760 zur ersten Auflage der Glaubenslehre, wo es heißt, bei der Schöpfungslehre müsse „alles freigelassen [werden] um die naturwissenschaftlichen Forschungen nicht zu beeinträchtigen“ (F. Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe 1,7,3. Teilband hrsg. U. Barth 1984, 132).

„Ahndung von etwas außer und über der Menschheit strebt alle Religion“ (Reden 105).

In späteren Jahren hat Schleiermacher den Gottesgedanken nicht mehr für eine beliebige Ausdrucksform der auf die Überordnung des Unendlichen und Ganzen über die endlichen Erscheinungen gerichteten Andacht erklärt und die Begriffe von Gott und Welt deutlicher voneinander unterschieden. In seiner Glaubenslehre geschah das durch die Ausführungen über die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott (§ 36-49). Beide Lehren zusammen geben nämlich der Überzeugung Ausdruck, „daß die Gesamtheit des endlichen Seins nur in der Abhängigkeit von dem Unendlichen besteht“ (§ 36,1). Dennoch fällt das Bewußtsein dieser Abhängigkeit nach § 46 „ganz zusammen mit der Einsicht, daß“ alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, „durch den Naturzusammenhang bedingt und bestimmt ist“. Damit ist, wie Schleiermacher einräumte, ein „Schein des Pantheismus“ verbunden, der aber unvermeidlich sei, „so lange die Weltweisheit keine allgemein als gültig anerkannte Formel aufstellt, um das Verhältnis zwischen Gott und Welt auszudrücken“ (46,2). Der Schein des Pantheismus ist darin begründet, daß – wie auch die dogmatische Tradition schon gelehrt habe – das Wirken Gottes in der geschaffenen Welt durch geschöpfliche Größen und ihre Beziehungen zueinander vermittelt sei. Dennoch wollte Schleiermacher Gott und die Welt dadurch unterschieden wissen, daß – wie er in seiner philosophischen „Dialektik“ formulierte – Gott die höchste „Einheit mit Ausschluß aller Gegensätze“, die Welt hingegen „Einheit mit Einschluß aller Gegensätze“ sei.³ Dabei ist das Verhältnis der Welt zu Gott nach der Glaubenslehre eben durch ihre schlechthinige Abhängigkeit von Gott bestimmt, die in den Aussagen über die Schöpfung und Erhaltung der Welt durch Gott ihren Ausdruck findet.

Es ist nun schon früh aufgefallen, daß Schleiermacher in seiner Glaubenslehre die Begriffe der Schöpfung und der Erhaltung der Welt, sowie aller einzelnen Geschöpfe in ihr, als sachlich gleichbedeutend behandelt hat. Beide Begriffe drücken das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott aus, in welchem das

³ F. Schleiermacher: Dialektik hg. R. Odebrecht (1942) Neudruck 1976, 303.

individuelle Selbstbewußtsein sich mit allen Gegenständen seines Weltbewußtseins zusammenfaßt. Dabei sind die beiden Ausdrücke nach Schleiermacher insofern komplementär, als mit der erhaltenen Tätigkeit Gottes nicht die Vorstellung verbunden werden darf, als sei der Gegenstand der Erhaltung Gott schon anderweitig vorgegeben, während das Schöpfungshandeln nicht auf den Anfang der Welt eingeschränkt werden darf, so als ob es danach von einem andern Handlungstyp, eben der Erhaltung des einmal Geschaffenen, abgelöst würde. Werden diese beiden Abwege vermieden, dann besagen Schöpfung und Erhaltung nach Schleiermacher dasselbe; denn das Neuentstehen einzelner Dinge lasse sich auch als die Erhaltung der Gattungen betrachten,⁴ während andererseits die Erhaltung der einzelnen Dinge und Wesen immer auch mit Veränderungen verbunden sei, in welchen „etwas neues gesetzt [wird], was vorher in demselben Einzelwesen nicht gesetzt war“ (§ 38,1). Man könne sich also die Hervorbringung der Welt durch Gott ebenso als Schöpfung wie als Erhaltung denken, – als Schöpfung „wenn man sich nur nicht jenen Act denkt als aufgehört habend“, doch ebenso auch als Erhaltung, „wenn man sich nur nicht denkt auch vor und nach jener Tätigkeit noch etwas anderes den Anfang der Welt bedingend“ (§ 38,2).

Die Gleichsetzung der schöpferischen mit der erhaltenden Tätigkeit Gottes diene bei Schleiermacher nicht zuletzt auch dem Interesse, daß die Theologie alles freilassen müsse, wo etwa eine Festlegung die naturwissenschaftlichen Forschungen beeinträchtigen könnte.⁵ Dieser Zweck wurde durch die Gleichsetzung der schöpferischen mit der erhaltenden Tätigkeit Gottes zwar zweifellos erreicht. Sie wurde aber nur um den Preis möglich, daß Schleiermacher die Frage nach einem absoluten Anfang der Welt ausschied. Die „Frage nach dem Anfang alles endlichen Seins“, so erklärte Schleiermacher, entstehe „nicht in dem Interesse der

⁴ Wie sehr in Schleiermachers Vorstellung von der Erhaltung der Gattung das Auftreten von Neuem und auch der Gedanke einer geschichtlichen Entwicklung mitgedacht ist, zeigt die berühmte Formel von § 89, wonach die Erscheinung Christi „als die nun erst vollendete Schöpfung der menschlichen Natur zu betrachten“ sei. § 89,3 wendet darauf ausdrücklich den Begriff der Erhaltung an.

⁵ S.o. Anm. 2.

Frömmigkeit..., sondern in dem der Wißbegierde“ (§ 39,1); denn unser Gefühl der Abhängigkeit finde sich immer schon in einem Fortbestehenden vor, „weil wir uns selbst nur so finden, von einem Anfang des Seins aber kein Selbstbewußtsein haben“ (ebd.). Die im Abhängigkeitsgefühl begründete Frömmigkeit kann daher aus Schleiermachers Sicht der Dinge kein Interesse an der Frage des Anfangs haben. Außerdem verwickle sich aber die Frage nach einer ersten Entstehung in lauter unlösbare Probleme wie die, ob „das Sein der Formen in Gott vor dem Dasein der Dinge“ vorhergehe (§ 21,1) und „ob eine Zeit vor der Welt gewesen sei oder ob die Zeit erst mit der Welt begonnen habe“, und wie in bezug auf Gott „das Uebergehen aus dem Nichthandeln ins Handeln“ zu denken sei (§ 41,2). Nach Schleiermachers Urteil würde damit das Wesen Gottes in die Zeit versetzt, weil Gott vorgestellt wird als irgendwann einmal mit dem Schöpfungshandeln begonnen zu haben. Dadurch würden die Zeitlosigkeit seiner Ewigkeit und seine Unveränderlichkeit verletzt werden (vgl. § 41 These).

Durch die Ausscheidung der Frage nach dem Anfang reduzierte Schleiermacher das Thema der Schöpfung auf ein Moment am weiterhaltenden Handeln Gottes, nämlich darauf, daß im Weltgeschehen immer wieder Neues auftritt. Damit aber wurde der Begriff der Erhaltung ihm zum Grundbegriff seiner Darstellung der schlechthinnigen Abhängigkeit alles endlichen Seienden von Gott, während der Begriff der Schöpfung ihm nur „eine Ergänzung ist zu dem Begriff der Erhaltung, um die unbedingt alles umfassende Abhängigkeit“ von Gott auszudrücken (§ 36,1). Das ist in Schleiermachers Sicht insbesondere auch die Funktion der Formel einer *creatio ex nihilo*; denn „ohnstreitig würde die Annahme eines unabhängig von der göttlichen Thätigkeit vorhandenen Stoffes das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstören“ (§ 41,1). Der eigentlich angemessene Ausdruck für dieses fromme Gefühl aber ist der Glaube an Gottes erhaltende Tätigkeit; denn: „Wir finden uns selbst immer nur im Fortbestehen, unser Dasein ist immer schon im Verlauf begriffen“ (§ 36,1).

Schleiermachers Schwierigkeiten mit dem Gedanken der Schöpfung betrafen also nicht nur die altbekannte Frage, was denn bei der Annahme eines Anfangs der Welt im Akt der Schöpfung diesem Anfang vorhergegangen sei. So erwähnte er auch nur

beiläufig Augustins Lösung dieser Frage durch die These, daß die Zeit selber erst mit der Welt der Geschöpfe begonnen habe. Es handle sich dabei, so versicherte Schleiermacher, um keine „auf unserm Gebiet einheimische Frage“ (41,2), also nicht um eine solche, die die Religion oder Frömmigkeit angehe. Die theoretischen Schwierigkeiten der Vorstellung des Weltanfangs spielten also für Schleiermachers Urteil nur eine Nebenrolle. Maßgeblich für die Abweisung der Vorstellung eines Weltanfangs ist der methodische Ansatz beim Abhängigkeitsgefühl, weil wir darin uns selber und alles endliche Sein nur als „ein fortbestehendes“ vorfinden, während wir „von einem Anfang des Seins...kein Selbstbewußtsein haben“ (§ 39,1).

Ist also die Umdeutung des Schöpfungsgedankens in ein Moment des Erhaltungsbegriffs eine unvermeidliche Folge von Schleiermachers subjektivitätstheoretischem Ansatz zur Rekonstruktion der christlichen Lehre? Folgt man Schleiermachers eigener Argumentation, so ist das zweifellos der Fall. Doch schon von einem der ersten Rezensenten der Glaubenslehre, nämlich von Johann Friedrich Röhr, einem der Wortführer des an Kant anschließenden theologischen Rationalismus, sind Bedenken dagegen geäußert worden. Röhr meinte, daß in der Vorstellung des allmächtigen Welterschöpfers „der Charakter des *Erhabenen rein* und in einer *Stärke* und Anschaulichkeit hervortritt, wie die Vorstellung des die Welt erhaltenden Gottes sie nicht zu erreichen vermag“.⁶ Dementsprechend seien auch die mit diesen beiden Vorstellungen verbundenen religiösen Gefühle „nicht wenig voneinander verschieden“. Schleiermacher bemerkte dazu in seinen Marginalien zur ersten Ausgabe der Glaubenslehre, er „möchte im Gegenteil behaupten: daß der Versuch sich die Schöpfung als den die Zeit momentan beginnenden Act zu denken gar kein Gefühl aufkommen läßt“.⁷ Röhr hatte allerdings bei seiner Behauptung, daß die Vorstellung der Schöpfung anders als die der Erhaltung den Eindruck des Erhabenen hervorrufe, nicht die theoretische Frage eines Anfangs der Zeit im Blick gehabt, sondern die Schöpfung aus

⁶ J.F. Röhr: Kritische Prediger-Bibliothek 4, 1823, 385, zit. nach F. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe I/7 Teilband 3, hg. U. Barth, 1984, 513.

⁷ Zit. a.a.O. 127 (Marginalie 723).

nichts, allein durch das allmächtige Befehlswort des Schöpfers. Die Annahme des Anfangs der Zeit ist nur eine Konsequenz aus dieser Vorstellung. Schleiermachers ausweichende Reaktion läßt vermuten, daß hinter seiner Zurücknahme des Schöpfungsgedankens in den Begriff der Erhaltung vielleicht doch noch ein anderes Interesse steht als die methodische Anweisung seiner Theologie, alle Inhalte der christlichen Lehre als Explikation der christlich bestimmten Subjektivität in Gestalt des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit zu beschreiben. Dieser methodische Ansatz hätte sich, für sich genommen, durchaus vertragen mit dem Gedanken, daß die Erhabenheit des Gegenstandes der schlechthinigen Abhängigkeit, also Gottes, ihren pointierten Ausdruck gerade in der Vorstellung der Schöpfung findet, sofern diese in ihrer Zufälligkeit Ausdruck der durch nichts beschränkten Souveränität des allmächtigen Willens Gottes ist.

Schleiermachers Zurückhaltung gegenüber dieser Vorstellung wird verständlicher, wenn man sich an eine Stelle aus den Reden über die Religion von 1799 erinnert, die auf das Thema der Schöpfung der Welt anspielt. Es heißt dort bei den Ausführungen über den Begriff des Universums als Gegenstand der religiösen Erfahrung, die Weise, wie das Universum „als ursprünglich handelnd auf den Menschen“ genauer vorgestellt wird, hänge von der Richtung der Phantasie des Menschen ab: „Hängt nun eure Phantasie an dem Bewußtsein eurer Freiheit, so daß sie es nicht überwinden kann, dasjenige, was sie als ursprünglich wirkend denken soll, anders als in der Form eines freien Wesens zu denken; wohl, so wird sie den Geist des Universums personifizieren und ihr werdet einen Gott haben“ (Reden 129). Das Auftreten der Gottesvorstellung hängt danach also zusammen mit dem Gedanken der schöpferischen Freiheit, die nur als persönlich zu denken ist. Der personifizierenden Übertragung dieser Vorstellung vom Menschen auf das Universum steht aber nach Schleiermachers Ausführungen an dieser Stelle das Argument des Verstandes entgegen, „Freiheit habe nur Sinn im einzelnen und fürs einzelne“ (ebd.). Zur Erläuterung dieser Aussage mag man an Fichtes kritische Bemerkung zur Vorstellung von der Persönlichkeit Gottes denken in dem Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ von 1798, wonach Persönlichkeit und Bewußtsein „ohne

Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht“ gedacht werden können.⁸

In der Vorgeschichte der Reden über die Religion mag sich Fichtes Kritik an der Vorstellung der Persönlichkeit Gottes mit Schleiermachers Orientierung an Spinoza verbunden haben, dessen Name an der zitierten Stelle der Reden mit Hochachtung genannt wird (a.a.O. 128) und der in der zweiten Auflage der Reden 1806 ausdrücklich mit der Ablehnung des Gedankens eines persönlichen Gottes in Verbindung gebracht wird.⁹ Spinoza hatte in seiner Ethik die traditionelle Unterscheidung von Intellekt und Willen in Gott bestritten (I prop. XVII Scholium), sowie auch die Annahme einer von der inneren Notwendigkeit der göttlichen Natur zu unterscheidenden Freiheit des göttlichen Wollens (I prop. XXXII). Damit aber entfiel die Grundvoraussetzung für den Gedanken der Schöpfung.

Die Distanz im Verhältnis zur Vorstellung eines persönlichen, frei handelnden Gottes kennzeichnet Schleiermachers Denken nicht nur für die Zeit der Publikation seiner Reden über die Religion. Sie blieb auch in späteren Jahren bestehen, obwohl Schleiermacher zu einer schärferen Unterscheidung zwischen Gott und Welt gelangte und sich daher mit Recht gegen den Vorwurf des Pantheismus wehren konnte.¹⁰ Wenn man bedenkt, welche bedeutende Rolle das Thema der Persönlichkeit Gottes seit Jacobi in der Auseinandersetzung mit dem Spinozismus und mit der Philosophie des Idealismus gespielt hat, so ist die Abwesenheit dieses Themas in den Ausführungen der Glaubenslehre über Gott und seine Eigenschaften auffallend und vielsagend. Der philosophisch gebildete Erweckungstheologe Julius Müller charakterisierte denn auch im zweiten Band seiner zuerst 1838 und 1844 erschienenen Mono-

⁸ J.G. Fichte: Über den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung, Philosophisches Journal VIII, 1798, 16.

⁹ F. Schleiermacher: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, 2.Ausg. 1806, 171; vgl. 173f., wo es geradezu heißt, mit dem außerweltlichen und von außen gebietenden persönlichen Gott habe die Religion „ursprünglich nichts zu schaffen“.

¹⁰ Siehe dazu Schleiermachers Sendschreiben über seine Glaubenslehre an F. Lücke, neu hg. von H. Mulert, 1908, 23ff. (F. Schleiermachers sämtliche Werke III. Abt. Bd.2, 596ff.).

graphie über „Die christliche Lehre von der Sünde“ die Theologie Schleiermachers mit Recht als „diejenige Theologie, welche das System der christlichen Glaubenslehre ohne den Begriff der göttlichen Persönlichkeit aufbauen zu können meinte“ (II,153). Zwar hat Schleiermacher die große Bedeutung der Vorstellung von der Gottheit als freies, persönliches Gegenüber zum Menschen im unmittelbaren Leben der Religion zunehmend anerkannt. Dennoch ließ er diesen Sachverhalt in seiner Glaubenslehre bei der Behandlung der Eigenschaften Gottes unberücksichtigt, obwohl viele der von ihm erörterten Eigenschaftsbegriffe wie Allmacht und Allwissenheit, vor allem aber Gottes Liebe, die Vorstellung der Gottheit als eines persönlichen Gegenüber implizieren.

Zu Beginn seiner Erörterung der von der christlichen Frömmigkeit Gott beigelegten Eigenschaften erklärte Schleiermacher in seiner Glaubenslehre, daß dieselben „nicht etwas besonderes in Gott bezeichnen, sondern nur etwas besonderes in der Art, das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen“ (§ 50). Kommt im Abhängigkeitsgefühl eine Kausalbeziehung zum Ausdruck zwischen Gott als Prinzip ursprünglicher Tätigkeit (§ 37,1) einerseits und der menschlichen Empfänglichkeit, sowie dem Sein alles Endlichen andererseits, so sind die Gott zugeschriebenen Eigenschaften als Modifikationen dieser Abhängigkeitsbeziehung aufzufassen. In diesem Sinne hat Schleiermacher auch die in Christus offenbarte Liebe Gottes gedeutet, obwohl er von ihr sagte, daß in der Liebe als einziger Eigenschaft Gottes das göttliche Wesen selber sich mitteile (§ 166). Auch die göttliche Liebe ist uns nach Schleiermacher nur im Bewußtsein der Erlösung als einer von Gott ausgehenden Wirkung bekannt. So konnte Schleiermacher auch hier den im Begriff der Liebe liegenden Gedanken unmittelbar persönlicher Zuwendung umgehen und statt dessen den Gedanken der von Gottes Tätigkeit ausgehenden Wirkungen als Grundlage der Eigenschaftszuschreibung festhalten.

Dieses Vorgehen konnte sich auf das Verfahren der theologischen Tradition bei der Begründung von Eigenschaftsaussagen über Gott stützen. Schleiermacher hat sich dafür mit Recht auf den Areopagiten, auf Augustin, Hilarius und Anselm von Canterbury berufen. Merkwürdig ist dabei nur, daß die Erwägungen über die Kausalbeziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf – als Basis

der Aussagen über Eigenschaften Gottes – mit einer bestimmten philosophischen Argumentation arbeiten, während Schleiermacher sich sonst gern auf den unmittelbaren Ausdruck der Frömmigkeit als maßgebend für seine theologischen Aussagen berief. Der Vorrang der Kausalbeziehung für die Begründung von Aussagen über Eigenschaften Gottes entspricht bei Schleiermacher allerdings auch seiner eigenen Auffassung des Abhängigkeitsgefühls als Inbegriff des religiösen Verhältnisses. Hinter beidem aber steht letztlich Schleiermachers philosophische Konzeption des Verhältnisses von Gott und Welt.

Es wurde schon erwähnt, daß Schleiermacher in seiner philosophischen Dialektik die Begriffe Gott und Welt als Korrelatbegriffe bestimmt hat: „Kein Gott ohne Welt, so wie keine Welt ohne Gott“.¹¹ Die Idee Gottes als „Einheit des Seins mit Ausschluß aller Gegensätze“ ist korrelativ zur Idee der Welt als „Einheit des Seins mit Einschluß aller Gegensätze“ konzipiert, und diese letztere setzt die erstere, die Gottesidee, voraus.¹² Der untrennbaren Zusammengehörigkeit von Gottesidee und Weltidee als letzten Bedingungen des Wissens entspricht in Schleiermachers Glaubenslehre, daß von Gott nur in Beziehung auf die Welt gesprochen werden kann: „ob ein Sein Gottes ohne Geschöpfe gedacht werden könne oder müsse, betrifft...keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls...“ (§ 41,2). Von daher fällt noch einmal ein Licht auf die Tatsache, daß Schleiermacher bei der Beschreibung der Abhängigkeit der Welt von Gott den Gesichtspunkt der Erhaltung dem der Schöpfung übergeordnet hat.

Schleiermacher glaubte allerdings mit Recht, mit der engen Verknüpfung von Schöpfung und Erhaltung ein Anliegen der theologischen Tradition bei der Behandlung dieses Lehrstücks auf seine Weise fortzuführen. In der Tat hat schon Thomas von Aquin

¹¹ F. Schleiermacher: Dialektik hg. Odebrecht 303. Ob der Gedanke einer Korrelation von Gott und Welt aber nicht den Gottesgedanken vom Weltbegriff *abhängig* macht, – im Gegensatz zu Schleiermachers Intention, Abhängigkeit nur der Gesamtheit des Endlichen in ihrem Verhältnis zu Gott zuzuschreiben, Gott aber als ursprüngliche Tätigkeit (Der christliche Glaube § 37,1) zu denken?

¹² F. Schleiermacher: Dialektik a.a.O. 310ff., 314.

die Erhaltung als Fortsetzung der Tat Gottes, durch die er als Schöpfer das Sein mitteilt, beschrieben (*continuationem actionis qua dat esse*, S.theol.I,104,1 ad 4). Dieser Auffassung folgten auch die altprotestantischen Dogmatiker. In den Randbemerkungen zur ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre bezog sich Schleiermacher besonders auf die Ausführungen von Johann Lorenz v. Mosheim in seinen *Elementa theologicae dogmaticae*, deren erster Band in 2.Aufl. 1764 erschien. Darin heißt es, daß der Akt der Schöpfung der Ewigkeit Gottes und nicht einem einzelnen Zeitpunkt angehöre, seine Wirkungen aber sukzessiv in der Zeit realisiert werden.¹³ Die Differenz von der Schuldogmatik besteht bei Schleiermacher allerdings darin, daß diese die Erhaltung vom Schöpfungshandeln Gottes her deutete, während Schleiermacher umgekehrt verfuhr. In der Sicht der dogmatischen Tradition findet sich das Geschöpf eben nicht von sich aus schon „im Fortbestehen“ vor, sondern ist in jedem Augenblick auf das göttliche Schöpferhandeln angewiesen, so daß jeder Augenblick seines Daseins ein neuer Moment seiner Schöpfung ist und der Freiheit des göttlichen Schöpfungshandelns verdankt wird, während bei Schleiermacher der Akzent auf der Kontinuität des Fortbestehens liegt, die als solche in Abhängigkeit von Gott gedacht wird.

Die Grenze der theologischen Leistung Schleiermachers bei der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Welt unter dem Gesichtspunkt der Erhaltung liegt also im Zurücktreten des Gedankens der schöpferischen Freiheit Gottes. Das war bedingt durch Schleiermachers Spinozismus und durch die damit verbundene kritische Reserve gegenüber der Vorstellung von Gott als frei handelndem, persönlichen Wesen. Zwar hat Schleiermacher ebensowenig wie Spinoza selbst Gott die Freiheit des Handelns schlechthin abgesprochen. Doch wie es bei Spinoza heißt, Gott sei eben deswegen *causa libera* zu nennen, weil er einzig und allein aus der Notwendigkeit seiner eigenen Natur existiere und handle,¹⁴ so hat

¹³ Siehe Schleiermachers Marginalie 722 zu §44 der ersten Ausgabe seiner Glaubenslehre (Kritische Gesamtausgabe I/7,3,127). Der Text von Mosheim ist aus demselben Band der Gesamtausgabe S.446 zitiert.

¹⁴ B. de Spinoza *Ethica* I prop. XVII, corr. 2: *Deus enim solus ex sola suae naturae necessitate existit...et ex sola suae naturae necessitate agit. Adeoque...solus est causa libera.*

auch Schleiermacher behauptet, Gott habe zwar „die Welt durch einen *freien* Beschluß geschaffen“, aber man dürfe das nicht so verstehen, „daß Gott die Welt auch eben so gut nicht hätte schaffen können“. Eine solche Auffassung schreibe dem über allen Gegensätzen stehenden Gott in falscher Weise einen Gegensatz von Freiheit und Notwendigkeit zu.¹⁵ Man dürfe „in Gott nichts als notwendig denken ohne es zugleich als frei zu sezen, und nicht als frei, daß es nicht zugleich nothwendig sei“. Daher könne auch Gottes Wollen seiner selbst und sein Wollen der Welt nicht getrennt gedacht werden (§ 54,4).

Daß Schleiermacher als Theologe den Mut hatte, sich der philosophischen Kritik an der traditionellen Vorstellung von Gott als persönlichem und frei handelndem Wesen zu stellen im Hinblick auf die anthropomorphen Züge dieser Gottesvorstellung, sollte ihm als Verdienst angerechnet werden. Verteidiger eines theistischen Gottesgedankens, die durch diese Kritik nicht hindurchgegangen sind, wie das für große Teile der damaligen und noch der späteren, aus der Erweckungsfrömmigkeit hervorgegangenen und sich auf Kant berufenden Theologie galt, konnten den geistigen Herausforderungen der Zeit nicht gerecht werden. Es war Schleiermachers Leistung als Theologe, daß er unter den Bedingungen dieser Kritik am traditionellen Gottesbild dennoch den Inhalt der christlichen Lehre neu zu formulieren und so zu bewahren wußte. Andererseits hat er der von Spinoza ausgehenden und durch Fichte 1798 verschärften Kritik am Gedanken des frei handelnden persönlichen Gottes doch wohl zu schnell das Feld überlassen, und zwar im Unterschied zu den führenden Philosophen seiner Zeit, namentlich zu Schelling und Hegel. Schleiermacher hat an Schellings philosophischer Entwicklung in den neunziger Jahren und noch zu Beginn des neuen Jahrhunderts intensiven Anteil genommen. Doch die in Schellings Freiheitsschrift von 1809 und im Fragment über die Weltalter von 1813 vollzogene Wendung zum Gedanken eines Ursprungs der Welt aus der Freiheit des göttlichen Willens hat Schleiermacher nicht mehr mitvollzogen, ebensowenig wie Hegels Bemühungen um den Gedanken der Persönlichkeit Gottes, schon im Blick auf die „Religionen der

¹⁵ Zusatz zu § 41 der Glaubenslehre (2. Ausg. 1830).

geistigen Subjektivität“, vor allem aber in Hegels Aufnahme der Trinitätslehre und ihres Gedankens einer Dreiheit göttlicher Personen, die durch ihre Beziehungen zueinander konstituiert sind und daher dem kritischen Argument Fichtes nicht unterliegen, wonach der Gedanke der Persönlichkeit der Absolutheit des göttlichen Wesens widerstreitet, weil die Person notwendig auf ein anderes ihrer selbst bezogen ist. Im Unterschied zu Hegel hat Schleiermacher nicht die Trinitätslehre in die Erörterung des Gedankens der Persönlichkeit Gottes hineingezogen. Er hat die Trinitätslehre in einen Anhang seiner Glaubenslehre verwiesen, weil ihre Aussagen sich nicht ohne weiteres als Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls darstellen ließen, und gerade die Aussagen der theologischen Tradition über die trinitarischen Personen dürften für Schleiermacher zu dem gehört haben, was ihm an der Trinitätslehre, besonders an ihrer athanasianischen Gestalt, als obsolet erschien. So hat Schleiermacher an den Auseinandersetzungen seiner Zeit über das Verständnis des personalen Aspekts in der Wirklichkeit Gottes doch nur begrenzt teilgenommen. Auch das hat seinen Ausdruck gefunden in den von ihm nicht bewältigten Schwierigkeiten mit dem Schöpfungsgedanken.