

Die Aufgabe dieses Kampfes ist gewaltig groß; sollte sie am Reißbrett gelöst werden, wir müßten verzagen. Hier erfüllt das Gedenken der Reformation einen weiteren Dienst. Zu ihr werden wir in einen Bruch in der Kontinuation geführt, wo die einheitliche Welt des Mittelalters endgültig auseinandergebrochen ist und lange Zeit dunkle Schatten über der Epoche standen und Weltuntergangsstimmung heraufgeführt haben. Gedenken der Reformation aber zeigt, daß im Bruch dennoch Kontinuation ist, anders als wir wollen, Kontinuation, die Leben ermöglicht. Aus dieser Verheißung in der Geschichte empfangen wir den Auftrag des Weitergehens, das Eingelassensein in einen Kampf nicht mit Fleisch und Blut und zugleich die Verheißung des mitgehenden Gottes, der durch Brüche hindurch neues Leben gibt.

SCHLEIERMACHER UND LUTHER

Von Paul Seifert

Im Jahre 1907 erschien die Schrift Christian Lülmanns: »Schleiermacher, der Kirchenvater des 19. Jahrhunderts«. Das kleine Buch hat theologische Schlagzeilen gemacht, obschon sein Inhalt nicht sehr bedeutend ist. Aber der Titel wurde zum vielzitierten Slogan. Damals, kurz vor dem Ersten Weltkrieg, konnte die Charakterisierung »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« auf allgemeine Zustimmung rechnen. Das Urteil, daß Schleiermacher der bedeutendste evangelische Theologe seit den Tagen der Reformatoren sei, hatte eine fast kanonische Geltung - auch bei denen, die sich nicht als seine Schüler und Nachfahren wußten. Nach dem Ersten Weltkrieg bekam das Wort vom »Kirchenvater« allerdings einen ganz anderen Klang: Der Neuaufbruch der Theologie, bestimmt vor allem durch die junge Dialektische Theologie und eine neue Luther-Interpretation, hatte im Gefolge das Urteil, daß mit dem 19. Jahrhundert theologisch kein Staat zu machen sei. Damit war Schleiermacher, der »Kirchenvater« dieses Jahrhunderts, allenfalls als Zielscheibe für theologische Schießübungen interessant; ein positives Interesse an seiner Theologie bestand nur bei Außenseitern. Als ich vor knapp vierzig Jahren zu studieren begann, nahm die damals junge Theologengeneration Schleiermacher überhaupt nicht zur Kenntnis.

Es ist daher kein Wunder, wenn auch heute noch der gebildete Nichttheologe von Schleiermacher meist nicht mehr als seinen Namen kennt. Daher bitte ich meine theologischen Fachgenossen um die Erlaubnis, in mein

Referat einige Informationen einzufügen. Ich meine allerdings, diese Einfügungen auch sachlich rechtfertigen zu können. Denn Schleiermacher ist - hierin Luther sehr ähnlich - Theologe niemals nur mit dem Kopfe gewesen, sondern immer mit seiner ganzen Existenz. Er hat selbst zentrale Aussagen seiner Dogmatik im ersten Sendschreiben an Lücke »ursprüngliche Aussagen über ein unmittelbares Existentialverhältnis« genannt! Werk und Leben, Gedanke und Person gehören bei ihm unlösbar zusammen. Sein Biograph Wilhelm Dilthey schreibt: »Man begreift, wie unendlich mehr er war als alle Aufzeichnungen, alle Forschungen, die wir noch von ihm besitzen.« Und weiter: »Die Philosophie Kants kann völlig verstanden werden ohne nähere Beschäftigung mit seiner Person und mit seinem Leben; Schleiermachers Bedeutung, seine Weltansicht und seine Werke bedürfen zu ihrem gründlichen Verständnis biographischer Darstellung.« (Muß man dasselbe nicht auch von Luther sagen?)

Ich stelle zur Unterrichtung der Nichttheologen fest, daß über mangelndes Interesse an Schleiermacher nicht mehr zu klagen ist; manche reden schon kühn von einer »Schleiermacher-Renaissance«! Es ist ein Verdienst Karl Barths - also gerade des Theologen, der die Dialektische Theologie anführte, die dem Prädikat »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« ein negatives Vorzeichen gab - ein neues Interesse an Schleiermacher geweckt zu haben. Mir ist unvergeßlich, welchen Eindruck es auf meine Studienfreunde und mich gemacht hat, als Barth im Sommer-Semester 1933 in Bonn seine »Geschichte der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert« las und vor unseren staunenden Ohren eine Würdigung des »Kirchenvaters« vortrug, die wir damals als revolutionär empfanden. Ich zitiere einige Sätze aus Barths Vorlesung, die 1947 unter dem Titel »Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte« erschienen ist: »An die Spitze einer Geschichte der Theologie der neuesten Zeit gehört und wird für alle Zeiten gehören der Name Schleiermacher und kein anderer neben ihm . . . Man kann sich unmöglich eingehend mit Schleiermacher beschäftigen, ohne - und zwar bei jeder neuen Beschäftigung mit ihm noch ein wenig mehr als das frühere Mal - einen ganz starken Eindruck zu bekommen von dem Reichtum und der Größe der Aufgaben, die sich dieser Mensch gestellt hat, von der sittlichen und intellektuellen Ausrüstung, mit der er an sie herangetreten ist, von der männlichen Beharrlichkeit, mit der er seinen einmal betretenen Weg, unbekümmert um die Gunst und Ungunst der Jahrzehnte, zu Ende gegangen ist, wie er ihn angetreten hatte, vor der Kunst, die er in allen seinen Leistungen fast bis auf die letzte Sonntagspredigt spielend und gerade so mit dem letzten Ernst wirklicher Kunst entfaltet hat. Wir haben es mit einem Heros zu tun, wie sie der Theologie nur selten geschenkt werden. Wer von dem Glanz, der von dieser Erscheinung ausgegangen ist

und noch ausgeht, nichts gemerkt hätte - ja ich möchte fast sagen: wer ihm nie erlegen wäre, der mag in Ehren andere und vielleicht bessere Wege gehen, er sollte es aber unterlassen, gegen diesen Mann auch nur einen Finger aufzuheben.«

Nach diesem Bekenntnis Karl Barths - der gewiß ein ernsthafter Anwärter auf den Titel »Kirchenvater des 20. Jahrhunderts« ist - dürfte jedem von uns deutlich sein: Die Themastellung *Schleiermacher und Luther* meint nicht eine etwas abseitige Fragestellung theologischer Liebhaberei. Sondern hier wird unsere Aufmerksamkeit auf den Mann gerichtet, der für die moderne Theologie epochale Bedeutung hat - und nun mit der besonderen Anfrage, wie es mit seinem Verhältnis zu Luther und zur reformatorischen Theologie bestellt sei. Das ist eine zentrale Fragestellung.

Nun wäre ich in einer glücklichen Lage, wenn ich schlüssig beweisen könnte, wo sich in Schleiermachers Theologie der Einfluß Luthers und der Reformation nachweisen läßt. Ich kann und will diese direkte Fragestellung auch nicht völlig übergehen. Sie trägt jedoch nicht sehr weit; und zwar aus doppeltem Grunde.

1. Schleiermacher ist ein äußerst sensibler Denker. Schon bei einer Analyse seines berühmten Erstlingswerkes »Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern« läßt sich zeigen, daß der junge Schleiermacher hier eine Fülle von geistigen Anregungen verarbeitet hat, die so gründlich in die Substanz der »Reden« eingeschmolzen wurden, daß es schwierig ist, sie im einzelnen quellenmäßig nachzuweisen. Mit der Sensibilität verbindet sich bei Schleiermacher eine starke Intensität des Denkens, die jeden fremden Gedanken bei der Aneignung einzuformen vermag. In seinem Kommentar zu den »Reden« hat Rudolf Otto jene geistige Fülle, von der ich sprach, so charakterisiert: »Der Geist der Zeit um 1800, das reiche Gären, Suchen und Finden, die neuen Fragen und Ziele, die Sympathien und Antipathien der Zeit, das zu überwindende Alte, das erstrebte Neue in Philosophie, Religion und Moral, die Dichtkunst und Lebensgestaltung, in Weltauffassung und Menschenbeurteilung spiegelt sich, wir wollen nicht sagen so tief, aber wohl nicht leicht so breit und mannigfaltig auf einmal in einem Dokumente jener Zeit wie in diesem: Die versinkende und versunkene Herrschaft der theologisch und kirchlich bestimmten Lebensfragen und Weltauffassung, die selbstsichere und weltfreudige ›Aufklärung‹ mit der neuen Wissenschaft und ihrem neuen Weltbilde, mit Neologie und historischer Kritik, mit Religionsvergleichen und Religionsphilosophie, mit autonomer Moral und Kultur, die neue Philosophie und die wiedergefundene Antike mit dem wiedererstehenden Plato, die große Dichtung, die neue ästhetisch-künstlerische Bildung, die idealistische Philosophie, die Fichtesche Hochgemutheit

und das Selbstbewußtsein des Geistes um seine Freiheit und Wahrheit, . . . der Streit um Spinoza, der neue Staat, die Französische Revolution und ihre das junge Geschlecht begeisternde Wirkung.«

2. Damit verbindet sich eine besondere Freiheit in der Behandlung der theologischen Tradition. Wilhelm Niesel hat in seiner Lizentiaten-Vorlesung 1930 Schleiermachers Verhältnis zur reformierten Tradition untersucht. Niesel konnte bei dieser Themastellung davon ausgehen, daß Schleiermacher selbst immer wieder erklärt hat, daß er in einem positiven Verhältnis zur reformierten Tradition (Schleiermacher pflegte »reformierte Schule« zu sagen) stehe. In seinem Schreiben an den Oberhofprediger D. Ammon 1818 sagt Schleiermacher, daß Calvins Institutio ihm ein unschätzbare Buch sei. Und in seiner 1819 erschienenen Schrift »Über die Erwählung« hat er sich auch auf Calvins Hauptwerk bezogen. In der »Glaubenslehre« wird Calvin ebenfalls zitiert, Zwingli übrigens kaum; jedoch werden die reformierten Bekenntnisschriften häufiger herangezogen. »Aber«, sagt Niesel, »es wäre verfehlt, wollte man daraus einen reformierten Charakter der Glaubenslehre erschließen. Denn erstlich werden die lutherischen Theologen, die Schleiermacher bei der Ausarbeitung verglichen hat (es waren Quenstedt und Gerhard) viel öfter zitiert als die reformierten und darüber hinaus noch Luther und vor allem Melancthon. Desgleichen bleiben die reformierten Bekenntnisse hinter der Augustana und Konkordienformel weit zurück.«

Aber - und das ist wichtiger als diese Einzelbeobachtungen - die Verwendung der theologischen Tradition bei Schleiermacher steht unter einem eigentümlichen Vorzeichen. Als Schüler der Dialektischen Theologie stellt Niesel mit spürbarem Behagen, ja mit einem gewissen boshaften Vergnügen fest: »Es läßt tief blicken, wenn Schleiermacher 1816 seinem Freunde Gaß folgendes schreibt: »Ich . . . gehe schon lange darauf aus, nur einige oberflächliche patristische und scholastische Studien zu machen, um mir einige recht tüchtige Belegstellen für meine Dogmatik zusammensuchen, und ich komme immer noch nicht dazu. Du würdest mich sehr verbinden, wenn Du mir etwas genauer schreibst, wie Du in dieser Sache zu Werke gegangen bist, und an welche Du Dich vorzüglich gehalten hast« [Briefwechsel mit Gaß, S. 128]. Solche Dinge können an den Tag kommen [bemerkt Niesel ironisch], wenn gute Freunde den Briefwechsel eines großen Mannes veröffentlichen!«

Wenn ich als Verehrer Schleiermachers die Dinge auch etwas anders sehe, in einem gebe ich Niesel recht: Eine Untersuchung der Zitate aus den Schriften der Reformatoren und aus den Bekenntnissen der Reformation, die Schleiermacher in seiner Glaubenslehre anführt, erbringt keinen einigermaßen nennenswerten theologischen Ertrag. Auf diesem Wege ist die Frage nach Schleiermachers Verhältnis zur reformatorischen Theologie nicht zu

klären! Ich bekräftige diese Feststellung noch durch eine weitere Beobachtung: 1817 wurde das 300jährige Jubiläum der Reformation festlich begangen. Schleiermacher hat damals in einem Festgottesdienst auf seiner Kanzel in der Dreifaltigkeitskirche gepredigt und im akademischen Festakt der Universität Berlin die Festrede gehalten. Beide Dokumente geben für unser Thema »Schleiermacher und Luther« so gut wie nichts her; und das ist gewiß erstaunlich. Soweit Schleiermacher überhaupt auf die reformatorische Theologie eingeht, tut er es so traditionell und formelhaft, daß man spürt: An dieser Stelle ist er kaum engagiert. Etwas ergiebiger sind die zehn Predigten zum Augustana-Jubiläum 1830; aber im Grunde haben sie mich, als ich sie jetzt im Blick auf unser Thema wieder einmal las, auch enttäuscht.

Das Ergebnis dieses Überblicks ist also wenig ermutigend. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir resignieren. Es bedeutet vielmehr, daß man die Problemstellung »Schleiermacher und Luther« auf andere Weise angehen muß. Es ist ja gar nicht unbedingt notwendig, daß Schleiermachers Beziehung zum Reformator und zur Reformation auf literarisch nachweisbaren Abhängigkeiten beruht; nach dem, was wir über die Struktur des Schleiermacherschen Denkens sagten, ist das eher unwahrscheinlich. Natürlich gibt es anderen Orts in der Theologiegeschichte solche unmittelbar nachweisbaren Abhängigkeiten, und sie können auch sehr aufschlußreich sein. Ich gestehe jedoch, daß mich eine andere Art von theologischen Beziehungen immer weit stärker interessiert hat: Rudolf Otto hat einmal einen Aufsatz über »Parallelen und Konvergenzen in der Religionsgeschichte« geschrieben. Parallelen und Konvergenzen - oder auch Divergenzen! -: das halte ich für eine fruchtbare Fragestellung. Im Blick auf unser Thema scheint sie mir sogar die einzig fruchtbare zu sein.

Daß ein Vergleich üblichen Stils zwischen Luther und Schleiermacher wenig ergiebig ist, dürfte auch ein wesentlicher Grund für die überraschende Tatsache sein, daß unser Thema in der kaum noch zu übersehenden Schleiermacher-Literatur selten zur Sprache kommt. Es gibt eine Fülle von Untersuchungen über Schleiermacher und Kant, Fichte, Schelling - Plato, Spinoza - Goethe - den Idealismus, die Romantik. Aber Schleiermacher und Luther, Schleiermacher und die Reformation: da ist die Ausbeute gering. Das hat die oben angegebenen Ursachen, und außerdem den Grund, daß beim Vergleich zwischen dem Reformator und dem »Kirchenvater des 19. Jahrhunderts« die Divergenzen viel stärker aufgefallen sind als die Parallelen und Konvergenzen, die eine Untersuchung wirklich lohnen. Also war Schleiermacher vielleicht gar kein Theologe reformatorischer Tradition? Hat Emil Brunner doch recht, wenn er 1924 in seinem Buch »Die Mystik und das Wort« im Namen der jungen Dialektischen Theologie ein vernichtendes Anathema über Schleiermacher aussprach, der - so Brunner - die reformatorische Theo-

logie des Wortes Gottes an eine moderne, um nicht zu sagen modisch-mystische Religiosität verriet?

Nein, dieser Meinung bin ich nicht. Sondern ich bin überzeugt, daß man das Verhältnis Schleiermachers zu Luther und zur reformatorischen Theologie nur dann sachgemäß zu beurteilen vermag, wenn man die - anscheinend triviale - Erkenntnis festhält: Luther lebte im 16., aber Schleiermacher im 18. und 19. Jahrhundert. Und Schleiermacher antwortete in äußerstem Engagement auf die Fragestellung *seiner* Zeit. Wenn man von irgendeinem Theologen sagen darf, daß seine Theologie überhaupt erst richtig in Sicht kommt, wenn man den Horizont der Welt, in der er lebte, aufsucht, dann gilt das für Schleiermacher. Wenn wir ihn als einen sensiblen Denker charakterisierten, dann ist zu betonen: diese Sensibilität beweist und bewährt er besonders in seinem Verhältnis zu seiner Zeit. Von den inneren Kämpfen seiner Jugend an hat Schleiermacher es als *die* Aufgabe der Theologie angesehen, »in voller Solidarität mit den Menschen der jeweiligen Gegenwart die evangelische Botschaft zu verkündigen«. Dasselbe hat Luther auch getan, nur unbewußter, selbstverständlicher als Schleiermacher. Aber die Welt hatte sich im 17. und vor allem im 18. Jahrhundert sehr verändert. Rudolf Otto hat diese veränderte Welt, an die Schleiermacher sich gewiesen sah, so beschrieben: »Die Religion war in den Winkel geraten. Sie war überflüssig, sie war nicht mehr zeitgemäß. Man haßte sie nicht, aber man verachtete sie wie etwas, das man nicht mehr brauchte. Man war gebildet und voller Ideale, man war ästhetisch, man war moralisch: aber man war nicht fromm.«

Damit ergab sich für den Theologen Schleiermacher eine völlig andere Problemstellung als für den Theologen Luther. Gemeinsam aber ist beiden dies - gerade in der tiefgreifenden Verschiedenheit: Beide, Luther und Schleiermacher, haben in großartigem Stil die Herausforderung ihres Zeitalters angenommen. Beide haben, jeder in seiner Art, auf diese Herausforderung eine Antwort gegeben, die Epoche gemacht hat. Bekanntlich gab es vor Luther Kritik an der Kirche und Gravamina der deutschen Nation, es gab Vorreformatoren, es gab theologische Neuansätze; und doch blieb das alles Episode. Erst Luthers Antwort auf die Herausforderung seiner geschichtlichen Stunde hat Epoche gemacht. Und hier liegt eine »Parallele« zwischen Luther und Schleiermacher vor, die entscheidende Parallele, die unser Thema rechtfertigt.

Denn es fehlte ja auch vor Schleiermacher nicht an Apologeten, die sich der christlichen Botschaft (so wie man sie damals verstand) annahmen und die versuchten, sie den Menschen des 18. Jahrhunderts wieder nahezubringen. Doch ihre wohlgemeinten Bemühungen hatten einen kurzen Atem; sie sind längst vergessen. Der Mann aber, der den »gebildeten Verächtern« seine »Reden über die Religion« hielt und der später seine »Glaubenslehre«

schrieb: Schleiermacher hat Epoche gemacht! Als sein Schüler und Kollege, der Kirchenhistoriker August Neander, im Kolleg seinen Studenten Schleiermachers Tod bekanntgab, sagte er: »Von ihm wird einst eine neue Periode der Kirchengeschichte anheben.« Dieses Urteil ist von Freund und Gegner oft zitiert und dabei immer wieder bestätigt worden.

Doch dieses Epochemachende hängt gerade damit zusammen, daß Schleiermacher sich der Problematik *seiner* Zeit stellte in der Erkenntnis: Die Welt ist seit Luthers Tagen anders geworden. Die geistige Situation hat sich grundlegend gewandelt. Deshalb muß auch die Theologie einen ganz neuen Einsatz suchen.

Der Glaube muß - dies ist Schleiermachers immer deutlicher sich klärende Überzeugung - eine Wirklichkeit sein, die den ganzen Menschen zum freien Subjekt hat. Schleiermacher vermißt aber in der traditionellen Theologie die gebührende Berücksichtigung des personenhaften Seins des Menschen, in dem der Glaube lebendig werden und lebendig bleiben soll. Vor allem die Orthodoxie, mit der zumal der junge Schleiermacher sich immer wieder auseinandersetzt, versteht das Gläubigwerden in erster Linie als Beugung unter die übernatürliche Autorität der Schrift und der Kirchenlehre. Sie empfindet daher gar nicht die Notwendigkeit, der Frage auf den Grund zu gehen: Auf welche Weise kann der Mensch als ein Freier und Erkennender zum Glauben gelangen? (Hier schließe ich mich Christoph Senft an.)

Diese Situation hat Schleiermacher erkannt, und auf sie will er antworten. Man hat den theologischen Neueinsatz, den er von hier aus suchte und fand, als »apologetisch« bezeichnet - meist in dem kritisch-abwertenden Sinn, in dem Karl Barth (in seiner ersten Schleiermacher-Vorlesung vom Sommersemester 1926) formulierte, daß Schleiermacher »sich in die grundsätzlich unwürdige Stellung eines Apologeten drängen ließ«. Der katholische Historiker Franz Schnabel hat diese Polemik aufgenommen und auf Schleiermacher und Luther angewendet. Er schreibt in seinem Buch »Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert« über Schleiermacher: »Die Religion der Liebe preisend und einem großen inneren Kampfe schwerlich gewachsen, ohne Qualen und einsames Ringen nach einem Ausgleich strebend, kein Bußprediger, sondern ein Verkünder der im Weltall waltenden geistigen Harmonie, kein Gottsucher sondern ein Gottesgelehrter . . . ein Prediger »an die Gebildeten« - in allem der vollendete Gegensatz zu Luther. Man hat darauf hingewiesen, daß die erste Reformation mit einem Angriff, den Wittenberger Thesen, begonnen hat, während die »zweite Reformation« [durch Schleiermacher] nur noch eine Verteidigung führte vor den »Verächtern der Religion« . . .«

Ich halte das Bild, das hier entworfen wird, für eine groteske Verzerrung. Und ich zitiere Schnabel nur, weil er besonders massiv ausspricht, was man

in zahllosen Variationen innerhalb der Schleiermacher-Literatur lesen kann. Ich halte auch Barths Behauptung, Schleiermacher habe sich in die »unwürdige Stellung eines Apologeten« drängen lassen, für ein Fehlurteil. Wohl ist es wahr: Die erste der Reden über die Religion hat die Überschrift: Apologie. Aber der »Apologet« - das beweist eine sorgsame Analyse der »Reden« - geht immer mehr zum Angriff über. Goethe hat das sehr genau erkannt. Nachdem er das Buch zunächst mit Interesse und Zustimmung zu lesen begonnen hatte, weil die »Bildung und Vielseitigkeit dieser Erscheinung« ihn beeindruckte, legte er es bald beiseite und würdigte es einer »fröhlichen Abneigung«. Will man also den theologischen Einsatz Schleiermachers »apologetisch« nennen (und dagegen ist, wie auch die »Glaubenslehre« bestätigt, nichts einzuwenden), dann muß man sich darüber klar sein, daß dieser Apologet sich im Angriff befindet. Bei aller unbestreitbaren und unbestrittenen Bemühung um Ausgleich, um Harmonie hat Schleiermacher sehr wohl etwas von der Fremdheit des Evangeliums gewußt, von seiner Polemik gegen die Welt und die Menschen.

Gewiß: All das kommt bei Luther unvergleichlich viel deutlicher, viel kräftiger zur Geltung. Und gewiß kann man diese Divergenz nicht *nur* auf die Verschiedenheit der theologischen Situation am Anfang des 16. und an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert zurückführen. Aber ich bitte, als Vorzeichen vor allem, was noch zu sagen ist, dies festzuhalten: Die andere Zeit, die andere Welt, die andere geistige Lage und die andere religiöse Fragestellung (schlagwortartig: statt »Wie kriege ich einen gnädigen Gott?« - »Wie werden wir wieder fromm?«), all dies verlangt nun auch eine neue Theologie. Das hat Schleiermacher deutlich erkannt. Und er hat die hiermit gestellte Aufgabe in Angriff genommen. Daß gegen seine Lösung - von den Reden bis zur Glaubenslehre - gewichtige Einwendungen zu erheben sind, bleibe unbestritten. Gehen wir darum, mit Karl Barth zu reden, andere und bessere Wege, so gut wir es vermögen. Aber es kommt mir darauf an festzustellen: Schleiermacher hat Luther und die reformatorische Theologie nicht »verraten«, wie unentwegt behauptet wird. Sondern er ist mindestens in *der* Weise ein legitimer Nachfolger des Reformators, daß er im 19. Jahrhundert - so wie Luther im 16. - die Antwort auf die Herausforderung der Zeit fand, die Epoche gemacht hat.

Von dieser Voraussetzung aus behaupte ich, daß sich in ganz bestimmten, entscheidenden Bereichen der Theologie Schleiermachers Parallelen zu Luther nachweisen lassen. Ich muß eine Auswahl treffen und mich kurz fassen. In dieser gebotenen Beschränkung weise ich auf dreierlei hin:

1. Schleiermachers Theologie ist christozentrische Theologie; darin ist sie gut lutherisch. Als Zeugen für diese These rufe ich wieder Karl Barth auf.

Er hat in seiner Darstellung der Schleiermacherschen Theologie erklärt, die Christologie sei »die große Störung« in der Glaubenslehre. Für den Dogmatiker wie für den Prediger Schleiermacher sei »der Herr Jesus ein Sorgenkind . . ., ein Sorgenkind, das durchaus zu Ehren gebracht werden soll und irgendwie [auch] zu Ehren gebracht wird, aber ein Sorgenkind.« Trotzdem gibt Barth zu, daß Schleiermacher »unter allen Umständen . . . christozentrischer Theologe sein« will. Und diese Feststellung hat, wie ich meine, gerade darum ein besonderes Gewicht, weil sie von einer so kritischen Position aus getroffen wird. Ich gehe nun einen Schritt weiter als Barth und erkläre: Schleiermacher will nicht nur christozentrischer Theologe sein; er ist es auch. Dabei berufe ich mich auf die Glaubenslehre, wo es in dem berühmten § 18 der 1. Auflage heißt: Im Christentum sei »alles Einzelne . . . bezogen . . . auf das Bewußtsein der Erlösung durch die Person Jesu von Nazareth«. Noch präziser formuliert es die 2. Auflage im § 11: »Im Christentum wird alles bezogen auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung.« Eine genaue Untersuchung der Glaubenslehre und ihrer Christologie bestätigt meiner Überzeugung nach die These vom Christozentrismus der Schleiermacherschen Theologie. Mir persönlich ist übrigens das Zeugnis der »Reden über die Religion« fast noch wichtiger, da ihnen gegenüber meine These noch schärfer bestritten wird. In ihnen kündigt sich aber der Schleiermachersche Christozentrismus bereits deutlich an. Ich kann das jetzt nicht genauer nachweisen, sondern muß ausnahmsweise um die Erlaubnis bitten, mich hier auf mein Buch über »Die Theologie des jungen Schleiermacher« zu beziehen. Eine These meiner Untersuchungen ist, daß in Schleiermachers »Reden« (wie in den meisten guten Büchern) die Pointe am Schluß steht. Über diesen Schluß hat Schleiermacher am 9. Februar 1799 an Henriette Herz geschrieben: »Ich bin nun mit der Fünften Rede glücklich bis an das Schöne und freue mich auf mein morgendes Stück Arbeit. Wenn ich nur einen heiteren Tag habe! Mein Dithyramb auf Christum soll kein übles Stück werden, hoffe ich.« Dies also ist das Ziel des Redners: der »Dithyramb auf Christum«. Hier liegt der Kern dessen, was er den »gebildeten Verächtern« sagen will - als ein Apologet, der angreift. Hier zeigt sich ein gut reformatorisches Herzstück im theologischen Programm Schleiermachers: Christozentrische Theologie.

Da ich weiß, daß diese meine These Widerspruch herausfordert, möchte ich mich - außer auf Karl Barth - noch auf zwei anders orientierte Zeugen berufen. Werner Schultz hat in seiner Studie »Schleiermacher und der Protestantismus« die These aufgestellt, daß man »das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in dem, was es eigentlich meint, nur von der Christologie Schleiermachers (her) richtig deuten kann«. Nun ist das »Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit« Schleiermachers Zentral-Anschauung über das We-

sen der Frömmigkeit (GIL¹ § 9,² § 4). Schultz' These verklammert diese Zentral-Anschauung mit der Christologie, die eben damit auch von hier aus in den Mittelpunkt der Schleiermacherschen Theologie rückt. Der zweite Zeuge: Emanuel Hirsch hat 1930 vor der Universität Göttingen die Festrede zum Augustana-Jubiläum gehalten über das Thema »Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation«. Und da sagt Hirsch, der ein ebenso gründlicher Kenner der Theologie Luthers wie der idealistischen Philosophie ist: Schleiermacher »hat als Prediger wie als Denker evangelischer Theologie sein wollen. Der Ausdruck seiner persönlichen Frömmigkeit fällt darum mit dem seines Verständnisses der reformatorischen Frömmigkeit ineinander . . .« Und weiter: »Schleiermacher drückt . . . die Unmittelbarkeit und Innigkeit, die Freiheit und Geistigkeit der reformatorischen Frömmigkeit stets an ihrem Christusglauben aus. Unter den sehr wenigen Worten Luthers, die er gebraucht hat, ist das eindrucksvollste dies (aus Luthers Vorrede zum Galaterkommentar 1535): ›In meinem Herzen herrscht allein und soll auch herrschen dieser einige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mitte und Ende ist.« Mit diesem Zitat klingt, so meine ich, der Christozentrismus Luthers und Schleiermachers überzeugend zusammen.

2. Einer der wichtigsten Begriffe in Schleiermachers Theologie und Philosophie ist der Begriff der Individualität. Man hat ihn gern als ein Element ansehen wollen, für das Schleiermacher der Romantik verpflichtet sei. Diese verbreitete These hält aber genauer Prüfung nicht stand. Die Forschung hat im Gegenteil immer deutlicher erkannt, daß für die Individualitäts-Anschauung nicht Schleiermacher der Romantik, sondern umgekehrt die Romantik dem Verfasser der »Reden« und »Monologen« verpflichtet ist. Die Wurzel dieser Anschauung liegt in Schleiermachers Herrnhuter Erfahrungen. Und Herrnhut bildet hier - wie auch an anderen Stellen des Schleiermacherschen Denkens - für ihn die Brücke zur Reformation. Wenn deshalb Schleiermacher Individualität als »Spiegel des Unendlichen« bezeichnet; wenn er davon spricht, daß auch der schlichteste Mensch ein ganz eigener Gedanke Gottes sei (Friedrich Schlegel nannte gerade diesen Gedanken »das Religiötaton« in den »Reden«) - dann wird die Beziehung zur christlichen Anthropologie deutlich sichtbar. Den besonderen reformatorischen Akzent meine ich in der Beziehung zu erkennen, die Schleiermacher zwischen Individualität und Gemeinschaft setzt: Nicht nur, daß beide in einem unlösbaren Lebenszusammenhang miteinander stehen; in dieser Relation wird der Individualität auch ihr Begrenztheit, ihr Bestimmtheit offenbar. Dieses Bestimmtheit-sein, diese Begrenzung ist aber vom »Unendlichen« her gesetzt. Walter Ruttenbeck hat

das als Schleiermachers »religiösen Existentialismus« bezeichnet. Denn Schleiermacher sieht diese Begrenztheit, dieses Bestimmt-sein, diese Einfügung in die Gemeinschaft und zugleich diese Abhängigkeit vom »Unendlichen« - Schleiermacher sieht all dies nicht als Fessel; er könnte sonst nicht im gleichen Atemzug von Freiheit reden, indem er geradezu Fichtesche Töne anschlägt. Sondern: Individualität - das ist nach Schleiermacher die Bindung, die frei macht. Man vergleiche damit den Satz, mit dem Luther seine Erklärung des 1. Artikels beginnt: »Ich glaube, daß mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen . . .« - und man erkennt: die Farben sind wohl andere, aber das Bild ist das gleiche.

3. Es wird immer wieder behauptet, daß in Schleiermachers Gottesanschauung ein Element fehle, das für die Theologie Luthers von grundlegender Bedeutung ist, nämlich die Erkenntnis: Gott ist nicht nur Deus revelatus, der Gott, der sich in Christus offenbart hat, sondern er ist zugleich der Deus absconditus, der verborgene, unbegreifliche, ja unheimliche Gott. Stimmt es, daß Schleiermacher davon nichts weiß? Ich antworte: Es ist richtig, daß dieser Ton bei Schleiermacher nur sehr gedämpft hörbar wird. Das kräftige Profil, das Luthers Gottesbild von hier aus gewinnt, fehlt bei Schleiermacher. Das hängt wohl schon damit zusammen, daß Schleiermacher das Alte Testament als norma normans abgelehnt hat. Ausgerechnet die 9. Augustana-Predigt von 1830 hat das Thema »Daß wir nichts vom Zorne Gottes zu lehren haben«. Und da sagt Schleiermacher - wie auch an anderen Stellen - daß solche alttestamentlichen Vorstellungen wie Zorn Gottes u. ä. uns im Neuen Bund nichts mehr angehen. Aber auch abgesehen von dieser Stellungnahme dem AT gegenüber: Der Deus absconditus paßt gar nicht gut zu Schleiermachers Gottesanschauung, die den Satz »Gott ist Liebe« bei weitem nicht so tief interpretiert, wie Luther es tat. Um so bemerkenswerter ist es, daß dennoch der Deus absconditus bei Schleiermacher nicht eliminiert wird. In der für die Interpretation der Schleiermacherschen Theologie besonders wichtigen ersten Predigtsammlung von 1801 findet sich eine Predigt, die am Bußtag 1799 in Potsdam in Gegenwart des Königs gehalten wurde. Text: Hiob 42, 1-3. In dieser Predigt stellt Schleiermacher deutlich dem platten Rationalismus und Optimismus der Aufklärung, die damals noch die meisten Gemüter beherrschte, den Deus absconditus entgegen. Er spricht in den drei Teilen der Predigt von Gottes Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit und damit von Begriffen, die der aufgeklärten Frömmigkeit besonders lieb und wert waren. Aber nun zeigt der Prediger seinen gewiß recht verwunderten Hörern, wie in den biblischen Begriffen von Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit das »Irrationale« (wie Rudolf Otto sagen würde) durchbricht und wie hinter der Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit

Gottes der *Deus absconditus* erscheint. Ich weise in diesem Zusammenhang außerdem auf eine interessante Stelle in den »Reden« hin, wo Schleiermacher sagt: Nicht nur die Ordnung und Harmonie des Kosmos weisen auf den Schöpfer hin (wiederum ein Lieblingsgedanke der Aufklärung), sondern im Grunde mehr noch die »Perturbationen«, d. h. das, was nicht in Ordnung ist und unserer Einsicht spottet. Ich betone, daß die theologische Linie »*Deus absconditus*« bei Schleiermacher nur als zarter Strich erscheint, während sie bei Luther sehr kräftig ausgezogen wird. Aber sie fehlt dennoch nicht. Werner Schultz hat (in seiner genannten Studie) darauf aufmerksam gemacht, daß auch in Schleiermachers Dialektik von 1822 Gott als der *Deus absconditus* vorgestellt wird, der sich aller menschlichen Begrifflichkeit entzieht. Schultz formuliert: »Der protestantische Elan Schleiermachers ist hier so stark, daß er sich gleichzeitig gegen Hegel, Jacobi und Kant wendet . . . Für deren Philosophie wird doch Gott noch zu einem menschlich Verfügbaren: für Hegel ist er eine Gegebenheit im spekulativen Denken, für Jacobi im Gefühl und für Kant im Wollen.« Gegen diese mächtigen Tendenzen seiner Zeit setzt Schleiermacher - ganz unzeitgemäß! - den *Deus absconditus*. Und wenn diese Linie auch bei ihm im allgemeinen nur zart ausgezogen wird: durch den polemischen Akzent, mit dem dieses Theologumenon gegen die geistigen Großmächte der Zeit gesetzt wird, gewinnt das Zeugnis vom *Deus absconditus* dennoch seine Bedeutung.

Schließlich aber möchte ich unsere Aufmerksamkeit noch auf zwei Problemkreise richten, die für alle systematische Theologie und so auch für die Schleiermachers von grundlegender Wichtigkeit sind: 1. Die Frage nach den Quellen der theologischen Erkenntnis, 2. die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie im theologischen Denken und in den theologischen Aussagen.

Zuerst also die Frage nach den Quellen der theologischen Erkenntnis. Bei Luther scheint sie unschwer beantwortet werden zu können: *Sola scriptura* - die Heilige Schrift und sie allein ist die Erkenntnisquelle der reformatorischen Theologie. Aber diese Antwort ist zu einfach. Wir sehen heute immer deutlicher, daß »*sola scriptura*« eine polemisch zugespitzte Formel ist, die als solche ihre Grenzen hat. Auch in Luthers Theologie spielt neben der Bibel die Tradition eine Rolle - Tradition im Sinne von Auslegung der Schrift in Lehre und Leben der Christenheit. Wenn sich der Reformator mit den Kirchenvätern beschäftigt - wenn er Erasmus in »*De servo arbitrio*« triumphierend entgegenhält »*Augustinus meus totus est!*« - dann ist das doch keine theologische Spielerei, sondern Luther hat gewußt, was die Tradition im eben definierten Sinn für die Theologie bedeutet. Daß er nicht gerade darauf den Nachdruck legt, sondern daß er meist mit einseitiger Schärfe die

Schrift als Quelle theologischer Erkenntnis akzentuiert, das ist in der reformatorischen Situation begründet, in der Frontstellung, in der Luther sich befand, und in dem, was man seine »Entdeckung der Bibel« genannt hat. Aber ich betone: Auch bei Luther steht - mit einer Relevanz, die noch genauer zu bestimmen wäre - neben der Schrift die Tradition als Auslegung der Schrift in Lehre und Leben der Christenheit.

Schleiermacher ist unbestreitbar kein Bibeltheologe im Stil der Reformation gewesen. Aber er hat sich intensiv mit der Heiligen Schrift (überwiegend mit dem Neuen Testament) beschäftigt. Wir verdanken ihm beachtliche Arbeiten zur biblischen Theologie. Vor allem aber hat er mehr als 40 Jahre lang die Bibel als Prediger ausgelegt. Und mit dieser Feststellung bin ich an dem Punkt, auf den es mir ankommt! Für den Theologen und ganz besonders für den Dogmatiker Schleiermacher ist der Prediger Schleiermacher von schlechthin entscheidender Bedeutung. In dieser Überzeugung stelle ich die These auf: Für Schleiermacher ist die Quelle der theologischen Erkenntnis - das verkündete Wort.

Im allgemeinen wird die Frage nach den Quellen von Schleiermachers theologischer Erkenntnis anders beantwortet. Die schärfste Antithese gegen meine Behauptung findet man bei Emil Brunner (der übrigens in David Friedrich Strauß seinen Vorläufer hat): Danach hat Schleiermacher mit seiner freischwebenden mystischen Religiosität »das Wort« verraten und eine nur zum Schein christlich verkleidete philosophische Weltanschauung vertreten. Ich verzichte hier auf Referat und Antikritik und erläutere meine These: Für Schleiermacher ist die Quelle der theologischen Erkenntnis das verkündete Wort. Diese These geht davon aus, daß für den Theologen Schleiermacher der Prediger Schleiermacher entscheidende Bedeutung hat. Schon die »Reden« kann man nicht richtig verstehen, wenn man nicht die frühe Predigt Schleiermachers als Kommentar heranzieht. Es ist typisch, daß Schleiermacher als Antwort auf die Kritik, die an seinem Erstlingswerk geübt wurde, eine Sammlung von Predigten veröffentlicht. Es ist nicht minder typisch, wie er auf den Brief seines einstigen Gönners und väterlichen Freundes, des Oberkonsistorialrats Sack, reagiert, der nach der Lektüre der »Reden« geschrieben hatte: »Lösen Sie mir das Rätsel, wie Ihnen ein Geschäft [nämlich das Amt des Predigers] noch gefallen kann, das Ihnen doch notwendig ... als Beförderung der Albernheit und des Aberglaubens erscheinen muß, wie Sie das Beharren bei diesem Geschäft aus Convenienz mit Ihrem eigenen Gefühl von Recht in Harmonie bringen können?«

Schleiermachers Antwortbrief ist ein Zeugnis persönlichen Mutes, menschlicher Noblesse und leidenschaftlichen Engagements; es lohnt, ihn zu lesen. Aber in Folge dieses Konfliktes ging Schleiermacher schließlich 1802 nach Stolp. Das einzig Attraktive an dieser Stelle war der pomphafte Titel eines

Hofpredigers; sonst waren die Verhältnisse kümmerlich, die Situation deprimierend. Schleiermacher empfand es als Befreiung, daß er 1804 einen Ruf in eine Professur nach Würzburg erhielt. Dort wurde eine Evangelisch-theologische Fakultät gegründet (der allerdings, da das II. Vatikanum noch nicht stattgefunden hatte, nur ein kurzes Dasein beschieden war). Schleiermacher nahm den Ruf an, nachdem ihm zugesichert worden war, daß er dort auch eine Kanzel haben würde. Aber nun schaltete sich - zu seiner Ehre sei es vermerkt - Sack ein; und auch im Preußischen Kultusministerium gab es Männer, die Schleiermacher nicht an das bayerische Ausland verlieren wollten. So berief ihn Friedrich Wilhelm III. im Sommer 1804 als a.o. Professor und Universitätsprediger nach Halle. Schleiermacher verzichtete auf Würzburg und nahm die Berufung an. Aber schon nach zwei Jahren wurde die Universität Halle durch Napoleon aufgelöst. Schleiermacher ging 1807 nach Berlin, zunächst ohne ein Amt. Im Mai 1808 wird er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche und kommt damit auf die Kanzel, von der seine größte Wirkung ausging. Seine Predigten waren ein geistiges und gesellschaftliches Ereignis. Ranke berichtet als Augenzeuge, daß 20.000 bis 30.000 Berliner Schleiermacher am Tage seines Begräbnisses das Geleit gaben. Diese Kundgebung der Verehrung galt eindeutig dem *Prediger* Schleiermacher; sie dürfte in der deutschen Kirchengeschichte ohne Beispiel sein. 1810 als ordentlicher Professor an die neugegründete Universität Berlin berufen, erster Dekan ihrer Theologischen Fakultät und einer ihrer ersten Rektoren, prominentes Mitglied der Preußischen Akademie der Wissenschaften, hoch geschätzt im gesellschaftlichen Leben der Hauptstadt, politisch und kirchenpolitisch aktiv (die Union von 1817 war nicht zum wenigsten sein Werk), Berater und Seelsorger für viele: so hat Schleiermacher ein Vierteljahrhundert hindurch eine Wirksamkeit von ungewöhnlicher Weite und Tiefe geübt. Doch Zentrum und Schwerpunkt war für ihn immer - die Predigt.

Das ist mehr als ein biographisches Faktum. Hier erkennt man zugleich Schwerpunkt und Zentrum der Schleiermacherschen Theologie. Als Schleiermacher 1810 seine Lehrtätigkeit an der Berliner Universität begonnen hatte, veröffentlichte er (1811) eine »Kurze Darstellung des theologischen Studiums« - trotz ihrer Knappheit eine seiner wichtigsten theologischen Schriften. In ihrer Einleitung steht der programmatische Satz: »Die christliche Theologie ist der Inbegriff derjenigen wissenschaftlichen Kenntnisse und Kunstregeln, ohne deren Anwendung ein christliches Kirchenregiment nicht möglich ist.« Hierbei ist zu beachten, daß »christliches Kirchenregiment« nicht etwa die kirchliche Verwaltung meint; sondern in gut reformatorischer Tradition versteht Schleiermacher darunter die *Verkündigung!* Christliches Kirchenregiment in diesem Sinne hat Luther exemplarisch ausgeübt, als er 1522 seine Invocavit-Predigten hielt. Die gesamte Theologie ist also

nach Schleiermacher auf die Verkündigung bezogen. Daher ist sie scientia practica. Daher die berühmte These in der »Kurzen Darstellung«: »Die praktische Theologie ist die Krone des theologischen Studiums.«

Das ist die eine Seite der Sache. Darauf dialektisch bezogen ist die andere Seite. Die erste Auflage der Glaubenslehre beginnt mit dem Satz: »Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit *geltenden Lehre*.« Dieser Begriff der geltenden Lehre (von dem aus auch der andere wichtige Begriff des »Gesamtlebens« interpretiert werden muß) hat geschichtlichen Charakter. Er meint nicht eine Lehre, die ein für alle Mal fixiert ist; sondern er meint die »zu einer gegebenen Zeit« sich geltend machende Lehre (cf. Birkner). Dazu sagt die 2. Auflage der »Kurzen Darstellung«: »Alles ist als geltend anzusehen, was amtlich behauptet und vernommen wird, ohne amtlichen Widerspruch zu erfahren.« - Will man diesen Satz in reformatorische Diktion übersetzen, dann heißt er: Geltende Lehre ist das, was der rite vocatus verkündet und was die Gemeinde, die (nach dem Titel von Luthers Schrift) »Recht und alle Macht hat, alle Lehre zu beurteilen«, als rechte Lehre annimmt. Geltende Lehre ist die Predigt der jeweiligen Gegenwart. Diese Predigt steht in der Tradition (so wie wir »Tradition« definiert haben); und diese Predigt hat einen Text aus der Heiligen Schrift. In dieser dreifachen Bindung: 1. an die Gemeinde, 2. an die Tradition der Kirche und 3. an die Bibel - diese Reihenfolge meint zugleich ein deutliches Autoritätsgefälle - ist die Predigt nach Schleiermacher der eigentliche Gegenstand der Theologie. Aus diesem Ansatz ergeben sich weitreichende Konsequenzen für Schleiermachers Dogmatik (die er nicht von ungefähr in »Glaubenslehre« umbenannte) und für ihre Methode - für Schleiermachers Verständnis des Glaubens und für das Verhältnis von fides quae zu fides qua creditur - für die Diagnose auf »Mystik« und für vieles andere mehr.

Auch bei Luther erkennen wir die Beziehung der Theologie zur Verkündigung. Nur daß der Reformator - wenn ich recht sehe - nie auf den Gedanken gekommen wäre, sich Schleiermachers These so zu eigen zu machen: *Die Quelle der theologischen Erkenntnis ist das verkündete Wort!* Gewiß kennt auch Luther die theologische Bedeutung der hier und jetzt gehaltenen Predigt - ebenso wie auch die der christlichen Tradition. Aber die drei Faktoren Schrift, Tradition, aktuelle Verkündigung haben bei Luther das genau entgegengesetzte Autoritäts-Gefälle wie bei Schleiermacher. Dennoch möchte ich daran erinnern, daß auch Luther das Element, das bei Schleiermacher den stärksten Akzent erhält - nämlich die aktuelle mündliche Verkündigung - hat kräftig betonen können. Ein neuerdings oft und gern zitiertes Luther-Wort sagt: »Darum ist's gar nicht neutestamentlich, Bücher schreiben von christlicher Lehre, sondern es sollten ohne Bücher an allen Orten sein gute,

gelehrte, geistliche, fleißige Prediger, die das lebendige Wort aus der alten Schrift zogen und ohne Unterlaß dem Volk vorbleuten, wie die Apostel getan haben. Denn ehe sie schrieben, hatten sie zuvor die Leute mit leiblicher Stimme bepredigt und bekehrt, welches auch war ihr eigentliches apostolisches und neutestamentliches Werk...« Ich weiß nicht, ob Schleiermacher dieses Luther-Wort gekannt hat. Aber ich bin überzeugt: Würde er es gefunden haben, hätte er sich sehr gefreut!

Und nun zum Schluß: Theologie und Philosophie bei Luther und Schleiermacher. Dieses Thema ist allein ein abendfüllendes Programm. Deshalb entschieße ich mich - trotz oder vielmehr gerade wegen seiner besonderen Wichtigkeit - diesen Problemkreis nur noch in zwei kurzen Thesenreihen anzusprechen.

Zuerst bei Luther: Hier halte ich mich bei meinen Thesen vor allem an die Untersuchung von Bernhard Lohse über »Ratio und Fides«; außerdem beziehe ich mich auf die Arbeiten von Althaus, Ebeling, Hägglund, Link und v. Loewenich.

1. Luther betrachtet die ratio (die Vernunft) einerseits als die kostbarste Gabe, die Gott dem Menschen verliehen hat; andererseits nennt er sie »in Dingen des Glaubens stockblind«.
2. Auf der einen Seite sieht Luther daher einen scharfen Gegensatz zwischen Glaube und Vernunft; denn die Vernunft bleibt »Fleisch« im biblischen Sinn, also verdorben und verloren. Auf der anderen Seite aber kann Luther erklären, daß die menschliche Vernunft durch den Glauben erneuert wird. Beide Aussagen sind bei ihm eng aufeinander bezogen.
3. Die durch den Glauben erneuerte Vernunft (ratio renata - ich würde gern in Abwandlung einer geläufigen scholastischen Formel auch sagen: ratio fide formata) hat für die Theologie die größte Bedeutung. Sie kann ihr nämlich nach Luther als vortreffliches Werkzeug dienen.
4. Schon in den 95 Thesen gebraucht Luther die Formel »Schrift und Vernunft«; und in Worms hat er sich bekanntlich außer auf das »Zeugnis der Schrift« zugleich auf »klare Vernunftsgründe« (ratio evidens) berufen. Dabei steht die Schrift als oberste Autorität voran; aber ihr Zeugnis kann nur vernommen werden durch die »erneuerte Vernunft«, die ebenso »im Gehorsam Christi gefangen« ist wie das christliche Gewissen »in Gottes Wort gefangen« ist.
5. Diese erneuerte Vernunft ist also niemals Meisterin, sondern immer nur Dienerin der Schrift. Sie muß sich deshalb stets ihrer Grenzen wie ihrer Bedrohung bewußt sein.
6. Aber wenn Luther auch immer wieder vor den gefährlichen Grenz-

überschreitungen der Vernunft warnt, so hält er doch die grundlegende Erkenntnis fest: »Wie die Knechtsgestalt zu Christus, so gehört die Welthaftigkeit zum Worte Gottes und das philosophische Gewand zur theologischen Rede.« (Nach Link.)

Und nun Schleiermacher:

1. Die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Philosophie ist ein Zentralproblem der Schleiermacher-Interpretation überhaupt. Im Anschluß an Felix Flückiger ordne ich die Antworten der Schleiermacher-Forscher auf die hier gestellte Frage in drei Gruppen:
 - (a) Es geht Schleiermacher in seiner Theologie nur um die Darstellung seiner philosophischen Weltansicht.
 - (b) Schleiermacher hat von der christlichen Botschaft zwar nicht alles, aber doch das preisgegeben, was mit seiner Philosophie (die bei ihm den Primat hat) nicht in Übereinstimmung gebracht werden konnte.
 - (c) In Schleiermachers Theologie spielt die Philosophie nur die Rolle des sprachlich-gedanklichen Werkzeugs. - Diese Interpretation kommt der Wahrheit am nächsten, ohne sie doch ganz zu treffen.
2. Meine These lautet: Schleiermacher geht es wie Luther entscheidend um die Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie. Er verwahrt sich in seinen Sendschreiben an Lücke gegen den Verdacht, daß seine Dogmatik philosophische Grundlagen habe. Er erklärt (im gleichen Zusammenhang), gar nicht darauf eingerichtet zu sein, »in der Dogmatik zu philosophieren«.
3. Aber auch Schleiermacher weiß, daß das Verhältnis der Theologie zur Philosophie unter allen Umständen problematisch ist. Darum will er versuchen, Ausdrücke, »die zu bestimmt an philosophische Schulen erinnern«, ganz zu vermeiden. Wenn Christoph Senft kritisch sagt: »In Wirklichkeit bringen seine Begriffe überall viel mehr Inhalt mit, als gut ist« - dann sagt er Schleiermacher damit nichts grundsätzlich Neues.
4. Jedoch ist Schleiermacher überzeugt, daß in der Theologie die »philosophische Hilfestellung« nicht unbedingt zur »philosophischen Umklammerung« (Wilhelm Link) werden muß. Schleiermacher erklärt, daß sich das Christentum »von Anfang an als ein sprachbildendes Prinzip erwiesen« habe. (Sendschreiben an Lücke). Die von der zeitgenössischen Philosophie angebotenen Begriffe seien deshalb in der Theologie stets umgeprägt worden. Diese Überzeugung ermutigt z. B. den »Redner über die Religion«, vom »Universum«, von »Gefühl und Anschauung«, von »Sinn und Geschmack fürs Unendliche« und dergleichen zu sprechen. Schleiermacher glaubt, daß seine theologische Intention stark genug sei, auch solche Begriffe umzuprägen und einzuschmelzen.

5. Vor allem aber ist Schleiermacher davon überzeugt, daß die große Aufgabe der Theologie in der dauernden Umprägung und Einschmelzung neuer wie alter Begriffe bestehe. Von hier aus gewinnt seine permanente Polemik gegen den »toten Buchstaben« ihre Leidenschaft. Die Kehrseite dieser Polemik aber lautet so: »Ja es ist unverkennbar, daß im größten Sinn die Zeiten sich scheiden durch den Buchstaben, und daß es das Meisterstück der höchsten menschlichen Weisheit ist, richtig zu schätzen, wann die menschlichen Dinge eines neuen Buchstabens bedürfen.« (Erläuterung 3 zur Dritten Rede.)
6. Bei all dem geht Schleiermacher von der Voraussetzung aus, daß zwischen Theologie und Philosophie, zwischen Glaube und Vernunft eine letzte Harmonie bestehe. Schon in den »Reden« von 1799 findet man den charakteristischen Satz: »Der ewige Verstand befiehlt es, und auch der endliche kann es einsehen.« An Jacobi, der bekannt hatte, »mit dem Verstande ein Heide, mit dem Gemüte ein Christ« zu sein, schreibt Schleiermacher 1818: »Meine Philosophie und meine Dogmatik sind sehr entschlossen, sich nicht zu widersprechen.« Und auf seinem Sterbebett sprach er das berühmte Wort, das seine lebenslange Bemühung um den Ausgleich von Glauben und Denken noch einmal bekenntnisthafter zusammenfaßt: »Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und sie sind mir völlig eins mit meinen innigsten religiösen Empfindungen.«

Luther und Schleiermacher sind einig in der Erkenntnis, daß in der Theologie das Wort Fleisch werden will. Sie sind auch einig in dem Bemühen, die notwendige »philosophische Hilfestellung« nicht zur verderblichen »philosophischen Umklammerung« werden zu lassen. Aber während Schleiermacher - fasziniert von der Aufgabe, die alte Botschaft in neuen Zungen zu sagen - an eine Art von prästablierter Harmonie zwischen Gotteswort und Menschenwort zu glauben scheint, hat Luther gewußt, welche Bedeutung der apostolischen Aussage zukommt, daß das Evangelium »den Griechen eine Torheit« ist und daß wir hier nur »durch einen Spiegel in ein dunkles Wort« schauen. Gerade in diesem Gegensatz wird, wie ich glaube, die entscheidende Divergenz zwischen Luther und Schleiermacher sichtbar.

Schleiermacher und Luther: In Einem gehören sie gewiß zusammen: Für beide gilt das Wort, das Schleiermacher in seiner Akademie-Rede »Über den Begriff des großen Mannes« geprägt hat: »Nicht eine Schule stiftet er, sondern ein Zeitalter!«