

Wilhelm Gräß: *Humanität und Christentumsgeschichte.*

Eine Untersuchung zum Geschichtsbegriff im Spätwerk Schleiermachers (= Göttinger Theologische Arbeiten Bd. 14). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1980. 221 S.

Das Ergebnis seiner dank der Unterstützung der Hannoverschen Landeskirche und der VELKD zum Druck beförderten Göttinger Dissertationsschrift faßt Gräß selbst in vier Punkten zusammen: „1. Schleiermachers philosophische Ethik ist als Theorie sachhaltigbestimmter Sittlichkeit zugleich Grundlagentheorie des geschichtlichen Lebens. Sie macht Geschichte dabei jedoch durch einen Vernunftbegriff beschreibbar, der auf die Bedingungen endlichen Verstandeswissens beschränkt bleibt... 2. Schleiermachers Theologie des Christentums entwickelt eine Verkaufstheorie der Geschichte, nach der erst mit dem Eintritt des Christentums in die Geschichte die Bedingungen für die Verwirklichung der Welt des Sittlichen hinreichend erfüllt sind. Diese Verlaufstheorie der Geschichte sieht sich allerdings daran gebunden, nur als rekonstruktive Darstellung der geschichtlichen Selbstdeutung christlichen Bewußtseins und somit als sekundärer Ausdruck im Verständnis seiner jeweiligen Gegenwart möglich zu sein... 3. Schleiermachers Doppelentfaltung der Geschichtsthematik verhindert die Ineinsetzung der anthropologisch-ethisch begründeten Kulturtheorie mit der Theologie des Christentums... Sein Begriff der Christentumsgeschichte läßt vielmehr erkennen, daß er der ethischen Beschreibung des geschichtlichen Lebens jene religiöse Deutung der Wirklichkeit bereits vorausgehen sieht, die erst das Christentum zur geschichtlichen Gegenwart gebracht hat. Da Schleiermacher diese Wirklichkeitserfassung an die je individuelle Aktualisierung christlich-frommen Selbstbewußtseins und dessen Mitteilung im Geschichtszusammenhang der christlichen Kirche gebunden sieht, ist sie ihm aber auch nur im Blick auf diesen Prozeß ihrer geschichtlichen Selbstvermittlung in ihrer entscheidenden Bedeutung für die Leistungsträger der sittlichen Vernunft zu beschreiben. Die konstruktive Entfaltung der universalen Möglichkeiten des Vernunftshandelns bleibt der abstrakt-anthropologisch begründeten Ethik vorbehalten. Sowiegen also die Theologie des Christentums zur ethischen Kulturtheorie werden kann, sowenig kann aber auch die ethische Kulturtheorie jenen Begriff von Christentumsgeschichte zur Ausbildung bringen, den Schleiermachers Theologie des Christentums entwickelt. Denn sie expliziert einen Vernunftbegriff, der sich hinsichtlich seines eigenen Grundes verschlossen bleibt und gerade darin seine beständige Abhängigkeit von jener Selbstdeutung religiösen Bewußtseins erweist, die durch die Geschichte des Christentums ihre Bestimmung erfahren hat. 4. Schleiermacher hat den Vernunftbegriff so beschrieben, daß er sich nicht zugleich aus seiner Selbstvoraussetzung befreien kann. Er hat aber auch den Religionsbegriff so gefaßt, daß dieser seine Leistung hinsichtlich der Erschlossenheit jenes Grundes humaner Vernunft nur im geschichtlichen Kontext der konkreten Geschichte des Christentums erweist. Deshalb bleibt die Versöhnung von Vernunft und Religion zuletzt selber in der Geschichte des Christentums begründet...“ (177–179).

Gräß erster Teil ist überschrieben „Das anthropologische Konstruktionsprinzip der philosophischen Ethik und die Strukturtheorie der Geschichte“. In ihm findet sich der vortreffliche Satz, „daß nicht das, wozu der Mensch sich selbst bestimmt, sein Wesen konstituiert, sondern daß umgekehrt die Vorgegebenheit seines Wesens zugleich das Gesetz angibt, demgemäß die Akte seiner sittlichen Selbstbestimmung erfolgen sollen.“ (32). Leider läßt Gräß bei der Würdigung der philosophischen Ethik außer Acht, daß das Hervorbringen, die Produktion der Güter ein „Entbergen“ ist, daß Anschaulichkeit der Güter und darstellendes (symbolisierendes) Handeln zwei Seiten derselben Sache sind und die Oszillation des sittlichen Lebens in der Wechselwirkung von Darstellung und Einsicht besteht (Peiter: *Diss. Motiv oder Effekt*, S. 35–38). Die Güterlehre ist der Ort, darzulegen, daß die Vernunft sich dasjenige ausbildet, worin sie erkannt werden kann (Auswahl, ed. Braun 2, 425, 563). Statt diesem „symbolisierenden“ Handeln nachzugehen, verbaut Gräß den Weg, der zum ethischen Erkennen führen kann, und behauptet, die Güterlehre sei nicht auf die Hervorbringung der sittlichen Einsicht gerichtet (15). Er verkennt, daß das Wahre nichts anderes ist als das im Darstellen sich Entbergende

wie Offenbarende, und wagt die These, Schleiermachers Konzeption einer Ethik sei nicht darauf gerichtet, daß Phänomen der sittlichen Einsicht in seiner Wahrheit und Wirklichkeit zu begründen (15). Obwohl das, was sich darstellt oder zur Darstellung gebracht wird, aus der „Anonymität“ tritt, vermutet Gräß: „Die Vernunft – Natur – Einheit bleibt im konstruktiven Entwurf der Kultursysteme selber anonym. Sie gewinnt in ihm nicht ihre fortschreitende Selbstdarstellung...“ (51). Näher kommt Gräß der Auffassung Schleiermachers, wenn er meint, daß die Sittlichkeit sich zu Tätigkeiten ausbildet, die auch „auf ein aufnehmendes Erkennenwollen der Vernunft in der Natur gerichtet sind.“ (44).

Da Gräß nicht gründlich genug bedenkt, daß das „Symbolisiertsein der Natur für die Vernunft“ (44) die Vernunft erkennbar werden läßt und damit die sittliche Einsicht zeitigt, bringt er sich in eine Verlegenheit, aus der ihm Schleiermachers Dialektik helfen soll. Die Dialektik wird bemüht, um den Begriff des sittlichen Wollens „auf ein ethisches Wissen hin überführbar“ zu machen (36). Doch: Wer etwas will, weiß, was er will. Die handelnde Vernunft ist eo ipso eine wissende (keine blinde) Vernunft. Die Dialektik braucht kein Wollen in ein Wissen zu überführen, da jedes sittliche Wollen bereits in ein sittliches Wissen überführt ist.

Bei Schleiermacher soll, behauptet Gräß, nicht zur Problemerkörterung gelangt sein, „inwiefern die Tätigkeit der Vernunft, insofern sie praktisch wird, von der Spontaneität des Verstandes im theoretischen Erkennen zu unterscheiden ist.“ (20). Gräß läßt unberücksichtigt, daß „das ursprüngliche Gesetzsein der Vernunft in der menschlichen Natur ihr Eingesenktsein in die Receptivität dieser Natur als Verstand und die Spontaneität dieser Natur als Willen“ ist (Auswahl, ed. Braun 2, 254.)

Schleiermachers philosophischer Ethik soll das geschichtliche Werden als ein qualitativer Prozeß gerichteter Veränderung unthematisch bleiben (178. 42.48.51 f. 54–56.60). Dabei behauptet Schleiermacher vom höchsten Gut: „Es ist und es wird.“ (Auswahl, ed. Braun 2, 455.509). Dagegen, daß das Werden des höchsten Gutes, wie ich meine, für Schleiermacher ein entscheidendes Thema ist, erhebt Gräß den dunklen Einwand, die menschliche Vernunft-Natur bleibe für Schleiermacher das anonyme Leistungszentrum der ethischen Konstruktion (52). „Sie sieht in ihr nicht das Subjekt sich konstituieren, das sich selber durch die Bildung eines Verlaufszusammenhangs als Träger des ethischen Prozesses bestimmen könnte.“ (52). Für Schleiermacher enthält die Beschreibung eines jeden Gutes „die Formel, in welcher die ganze Reihe der Veränderungen irgendeines ethischen Zustandes eingewickelt enthalten ist von seiner ersten Bearbeitung an bis zu seiner Vollendung“ (Auswahl 1, 319). Die philosophische Ethik ist Ausdruck „eines Weltwerdens von der Vernunft aus“ (2, 500. Weitere Hinweise bei Peiter: Motiv oder Effekt, S. 141–143).

Im 2., der christologischen Verlaufstheorie der Geschichte gewidmeten Teil seiner Untersuchung sucht Gräß zu zeigen, „daß Schleiermachers Theorie des religiösen Bewußtseins auch das Problem des Werdens der sittlichen Welt einer Beschreibung zugänglich gemacht hat, die den bereits in der Ethik angezeigten Lösungsansatz zur Durchführung bringt.“ (192). Der 2. Teil will sich von der Frage leiten lassen, „ob die Geschichtsthematik im Kontext des Schleiermacherschen Theologiebegriffs nicht gerade deshalb eine sie von der Wissenskonstruktion unterscheidende Fassung gewinnt, weil dieser die Bedingungen ihrer Transformation allererst bereitstellt.“ (64).

Gräß bekennt sich zur Freiheit und Unabhängigkeit der außertheologischen, mehr oder wenig philosophisch bestimmten Wissenschaften. Entscheidender als die Freistellung der Philosophie ist m. E., daß die Theologie für sich selbst gewinnt, was sie der Philosophie zugesteht: nämlich Eigenständigkeit – auch (und hier unterscheide ich mich von Gräß!) gegenüber einer Individualitätsphilosophie. „Freiheit der Wissenschaft“ wird erst zu einem theologumenon, wenn sie theologisch erprobt wird. „Wenn nun die Weltweisheit sich von der christlichen Theologie hat frei zu machen gewußt: so muß auch die christliche Theologie suchen von der Weltweisheit immer mehr frei zu werden“ (CG¹ § 2,2, ed. Peiter 1, 15, 26 ff.).

„Das sich in der Unbedingtheit des Gottesbewußtseins verwirklichende Individuum erfaßt sich selber als die Mitte der Zeiten.“ (Gräb 122). Mit diesem „Individuum“ meint Gräb: Jesus! Daß er Jesus als Individuum, als individuelles, um seine unbedingt produktive Wirksamkeit wissendes Subjekt (102.104.124 f. 127.129) bezeichnet, ist jedoch nichtssagend, solange Aussagen über Jesu Individualität fehlen. Da die neutestamentlichen Schriftsteller an derselben nicht interessiert waren, müßte die Geschichtstheologie, um konkret zu werden, zumindest ebensoviel Phantasie entwickeln wie etwa der Kirchenvater, der die unaussprechliche Schönheit der äußeren Erscheinung Jesu glaubte preisen zu müssen. Jesu wahre Menschheit wird verfehlt, wenn seine Individualität in die Mitte gerückt wird (ZKG 88 (1977), 415). Christus war seiner Menschheit nach ausgezeichnet durch die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in ihm (CG¹ § 118, ed. Peiter 2, 39, 2 ff.). Gott ist uns Menschen nicht als Individuen, sondern als Menschen gleich geworden. Unser Menschsein erschöpft sich theologisch nicht in unserer Individualität. Keine Einzelperson (wie etwa der römische Papst), sondern allein die Gemeinschaft der Gläubigen vermag der Einzelperson Jesu zu entsprechen; es gibt keine individuelle, sondern nur eine „gesellschaftliche“ Fortsetzung des Handelns Jesu (Das christliche Leben, ed. Peiter, 1, 251 f.).

Wenn Christus sich unter menschliche Individuen nicht subsumieren läßt, so läßt er sich schon gar nicht als sich verwirklichendes Individuum bezeichnen. Vielmehr sagt Schleiermacher, bei der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in Christo sei das göttliche Wesen allein tätig gewesen (CG¹ § 119, ed. Peiter 2, 50, 2 ff.). Das „Subjekt“ des Verwirklichens (des Aktes der Vereinigung) ist das göttliche Wesen, das auf ein Individuum zu deuten eine das Göttliche vermenschlichende Willkür wäre. Im Zustand des Vereintseins des göttlichen Wesens und der Menschlichen Natur steht der wirkliche Christus vor uns, der es nicht nötig hat, sich erst noch zu verwirklichen. Daß Christus sich verwirklicht, wäre schon gar nicht die Antwort auf die Frage, wer ihn von den Toten auferweckt habe (Röm 10, 9). Der durchgängige Gebrauch der heiligen Schrift ist, „die Auferweckung Christi Gott schlechthin zuzuschreiben“ (CG¹ § 120, 1, ed. Peiter 2, 64, 23 ff.).

Die vortreffliche Erkenntnis, daß Schleiermacher seine eigene Philosophie nicht ausnimmt, wenn er eine Unabhängigkeit zwischen Philosophie und Dogmatik behauptet (167. 171), läßt sich auch gegen Gräb wenden. Mögen die Individualität und der wechselseitige Austausch unter den Individuen philosophisch ein positives Phänomen sein: theologisch ist dieses Phänomen nicht eindeutig. Der Individualitätsbegriff ist arg belastet, weil „nämlich die Einzelwesen sich – selbst und untereinander – verderben, welches auch offenbar eine zureichende Beschreibung aller Sünde ist“ (CG² § 72,3 ed. Redeker 1, 391). Von drei entscheidenden Quenstedt'schen Formeln läßt Schleiermacher nur das „*persona corrumpit personam*“ gelten, eine Formel, die theologischerseits nur ein gebrochenes Verhältnis zum Personalismus bzw. Individualismus gestattet. Das Bemühen, Jesus als prinzipiell gesetzte Individualität zu verstehen, erübrigt sich, wenn man ihn als von der Sünde freies „Individuum“ versteht. Freiheit von der Sünde ist kein Prinzip, sondern das Evangelium.

Es erinnert nicht mehr an die Einheit von göttlicher „Natur“ und (abgesehen von dieser Vereinigung: unpersönlicher) menschlicher Natur, wenn Gräb, ohne verständlich werden zu lassen, was „Prinzipialität“ heißen soll, von „der christologischen Einheit von Prinzipialität und Individualität“ spricht (130), in das geschichtliche Leben der Person Jesu die „Einheit von Prinzipialität und Individualität“ fallen läßt (125) und die Prinzipialität des in der Person Jesu individuell Hervorgebrachten die von Jesus ausgehende Geschichte in ihrer Ganzheit zum Kreis ihrer Wirkungen machen läßt (146). Ähnliche Formulierungen wiederholen sich auf den Seiten 104–106. 119 f. 123 f. 126 f. 132. 147. 149 f. 167 f.

In der Einheit von Prinzipialität und Individualität sieht Gräb die Kontinuität der Geschichte der christlichen Kirche gewährleisten. Die Aufnahme der traditionellen *Geistlehre* gebe Schleiermacher „die Möglichkeit, die Kontinuität der Geschichte der christlichen Kirche mit ihrem geschichtlichen Ursprung in der Person Jesu gerade dadurch herzustellen, daß diese Geschichte die universelle Realisation

dessen heraufführt, was in der Person Jesu zwar prinzipiell, aber doch erst individuell hervorgebracht ist.“ (130). Nach Gräß fällt der heilige Geist „mit dem Ende der irdischen Wirksamkeit Christi so zusammen, daß er deren allgemeine Mitteilungsfähigkeit realisiert und damit das zur Durchsetzung bringt, was die in sie selbst gesetzten (?) Prinzipialität fordert.“ (130). Gräß sieht in dem heiligen Geist „nicht etwas erst zusätzlich Hinzutretendes“ und leugnet, daß sein Wirken als eine zweite göttliche Mitteilung neben die geschichtliche Wirksamkeit Christi tritt (130). Doch: die Mitteilung des Geistes, d. h. die Entstehung der Kirche, setzt für Schleiermacher das Verschwundensein Jesu vom irdischen Schauplatz voraus (Das christliche Leben, ed. Peiter 1, 294). Schleiermacher bestreitet, (daß die christliche Kirche, auch nicht ihre ersten Anfänge im eigentlichen, engeren Sinn des Wortes, ... schon bestanden habe, solange Christus auf Erden lebte“ (ibid.). Gräß setzt übrigens selbst die Mitteilung des Geistes als etwas Zweites, wenn er mit Recht daran erinnert, daß erst nach dem Ende der persönlichen Wirksamkeit Jesu die gemeinschaftliche Fortsetzung des Handelns Jesu erfolgen konnte (129). Wenn Gräß Schleiermachers „Unterscheidung einer dreifachen Präsenz Gottes“ – in der Welt, in Christus, in der Kirche – aufgreift (154), kann er das nur, wenn er anerkennt, daß jede der drei (sich freilich gegenseitig nicht überbietenden) Konkretionen Gottes eine „zusätzliche“ ist. Gräß erkennt das irgendwie auch an, wenn auch auf eine bedenklliche Weise. Wenn der Geist, also der Geist des neuen Gesamt-Lebens, nicht mehr bringt als eine Erinnerung an die Person, das Wort Jesu (Joh 14, 26), läßt sich nämlich mit Gräß nicht behaupten, „daß das Christliche nicht in dem sich gleichbleibenden Selbstbezug frommen Bewußtseins auf die Person Jesu aufgeht, sondern es sich zugleich darin erweisen muß, daß es eine durch seinen Geist geprägte neue Welt heraufführt.“ (133).

Unklar bleibt, was „theologisch“ heißen soll, wenn man liest, Schleiermacher sei „nicht dazu übergegangen, das christologische Geschichtsprinzip theologisch einzuholen.“ (150). Schleiermacher redet theologisch, wenn er gegen Ende der Glaubenslehre die göttliche Liebe als die Eigenschaft des göttlichen Wesens bestimmt, vermöge deren es sich mitteilt (CG¹ § 182, ed. Peiter 2, 345, 18 f.). Gräß „christologisches“ Geschichtsprinzip wäre kein Evangelium, wenn in dem umfassenden Wirklichkeitsgeschehen, das mit dem Namen Jesu Christi verbunden ist, etwas anderes geschähe, als daß Gott sich selbst gibt. Die Christologie ist theologisch eingeholt, wenn Schleiermacher behauptet, daß in dem Werk der Erlösung die göttliche Liebe erkannt wird (CG¹ § 182, ed. Peiter, 2, 345, 18 ff.). Sofern die Theologie das Wesen Gottes erfasst, gibt es überhaupt nichts mehr, was von ihr noch einzuholen wäre, sind alle Geschichtsprinzipien der Rumpelkammer der Geschichte übergeben. Angesichts seiner „sich über den christologischen Konstruktionspunkt“ herstellenden Einheit spricht Gräß von einer „zerfallenden Gotteslehre“ (151) und erweckt er den Anschein, als wäre eine Lehre, die das Sein Gottes im Werden darstellt, im Zerfallen.

„Repräsentant der Christentumsgeschichte bleibt somit ein Bewußtsein, das um das prinzipielle Faktum seines Anfangs in der Person Jesu weiß wie auch darum, daß es der fortgesetzten Hervorbringung seines Werkes an ihm selbst bedürftig bleibt. Die Kontinuität dieses Bewußtseins ist der Garant für die Kontinuität der Christentumsgeschichte.“ (150). Als evangelischer Theologe beweist sich Gräß, wenn er die vermeintliche Kontinuität der Christentumsgeschichte eine Unterbrechung erfahren läßt und die Reformation als „Zäsur im Verlauf der Christentumsgeschichte“ bezeichnet (173). Freilich bildet für Schleiermacher die Reformation nicht „die einzige Zäsur im Verlauf der Christentumsgeschichte“, wie das Gräß behauptet (173); vielmehr stellt die Theologie, sofern sie historisch ist (und historisch darf sie wohl verfahren, wenn ein „Geschichtsbegriff“ zur Diskussion steht!), den ganzen Verlauf des Christentums dar als eine Reihe durch Epochen (Plural!) getrennter Perioden (KD, ed. Scholz 34). Kontinuität muß sich in der Überwindung von Diskontinuität erst wieder herstellen – das wußte Schleiermacher ebenso gut wie Hegel und Fichte (zu Gräß 172).

Behauptungen wie die, die Reformation hätte eine Neubestimmung der Kirchlichkeit eingeleitet, „die gerade die Allgemeingültigkeit christlichen Erlösungsbe-

wußtseins einer starren kirchlichen Autorität gegenüber wieder freigesetzt hat“ (173), oder die – getrost zu vergessende – Andeutung Schleiermachers, das Besondere der evangelischen Kirchen bestehe in ihrem germanischen, nicht romanischen Charakter (137), treffen den Unterschied zwischen „katholisch“ und „evangelisch“ nicht an entscheidender Stelle. Dem Satz Schleiermachers, „daß der Protestantismus das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche“ (CG¹ § 28, ed. Peiter 1, 99, 2 ff.) – in diesem Satz läßt sich an Stelle von „Kirche“ auch „Kontinuität“ setzen – gibt Gräb die Wendung, für den Protestantismus stelle das Verhältnis zur Kirche eine Funktion christlicher Frömmigkeit dar, während dem Katholizismus das Verhältnis des Glaubens zur Person Jesu eine Funktion seines Verhältnisses zur Kirche sei (205).

Gräb behauptet, in der Reformation sei die im Selbstbezug auf die Person Jesu konstituierte Frömmigkeit der kontinuierliche Repräsentant der Christentumsgeschichte geblieben (140). Sofern Gräb das reformatorische, kirchenverbessernde Handeln an die kontinuierliche (sprich: formelle) Repräsentation der Kirche oder gar einer noch blasseren Christentumsgeschichte bindet, denkt er gut katholisch (vgl. Schleiermacher: Das christliche Leben, ed. Peiter, 1, 137, 12 ff.). Die Reformatoren pflegten nicht die Kontinuität, die die Repräsentanten von Kirche und Christentum dadurch zu garantieren suchten, daß sie die Frage nach Kirche und Christentum auf die Frage nach deren Repräsentation beschränkten, sondern entschieden sich auf etwas ganz anderes, für die Opposition „gegen die ganze sie berührende Mitwelt“ (a. a. O. 1, 142 f.). Eine historische Kontinuität des frommen Selbstbewußtseins wäre ebenso eine Abstraktion, wie eine Repräsentation der Kirche ohne eine Opposition gegen dieselbe die gegenreformatorische Einseitigkeit wäre. Den gegen die Verweltlichung der Kirche opponierenden Reformatoren müßte der Gleichmut unerträglich sein, mit dem Gräb behauptet, die in Jesu Werk erschlossene Wirklichkeit falle nicht mehr mit ihrer „kirchlichen Realisationsgestalt“ zusammen, sondern müsse sich von der Vernunft aufhelfen und zur reflektierten Darstellung verhelfen lassen (138 f.). Falls es für den Katholizismus charakteristisch ist, daß in ihm der universelle Anspruch des Christlichen und seine kirchliche Wirklichkeit nicht auseinandertreten (so S. 139), wäre zu bedenken, daß auch evangelischerseits ein christlicher Anspruch an andere nicht weitergehen darf als die Wirklichkeit, die man kirchlicherseits vorlebt.

Wenn die evangelische Kirchlichkeit darin bestehen soll, „daß sie die Selbstdarstellung des Christlichen in Lehre und Leben zur jeweils eigenen Gegenwart befreit“ (138. 141. 166. 171. 173), und „die Auslegungsgestalt der Frömmigkeit nur im Kontext humaner Vernunft sich zur eigenen Gegenwart befreien kann“ (179), bleibt unerfindlich, worin der Unterschied zur Kirchlichkeit wie zur philosophischen Aufgeschlossenheit moderner (aber deswegen noch nicht evangelischer) katholischer Gruppen bestehen soll. Die Befreiung zur Gegenwart gerät indessen bei Gräb in Widerspruch zu der viel beschworenen kirchlichen Kontinuität. Nach Gräb erweisen die legitimen geschichtlichen Folgen der Reformation „sich nicht in der bleibenden Bindung evangelischen Christenums an die reformatorische Lehrgestalt“ (138). Er bestreitet (ohne eine wirkliche Alternative an die Hand zu geben), daß der protestantisch-katholische Gegensatz in der Lehre von der Rechtfertigung, dem Abendmahl, der Kirche und dem Priestertum „das evangelische Christentum bereits normativ in Geltung setzen könnte“, und verkennt, daß Schleiermacher eben diese Lehren in Verkündigung umsetzt, wenn er im Anschluß an 1 Kor 7, 23 „die Freiheit der Kinder Gottes“ predigt (137 f.). Die Rechtfertigungslehre ist nicht nur eine „Lehrgestalt“, sondern eine Lehre, mit deren Relativierung Gräbs Protestantismus zu einer leeren Pose wird. Ich habe zu zeigen versucht, wie Schleiermacher die Rechtfertigungslehre und das allgemeine „Priestertum“ aller Gläubigen für die Gestaltung des modernen christlichen Lebens fruchtbar macht (Ideologiekritik 17 f. 28–38).

In der verpflichtenden Geltung der reformatorischen Bekenntnisse in der evangelischen Kirche soll Schleiermacher, behauptet Gräb, eine Korruption der

Reformation selber gesehen haben (138). Gräb verschweigt, daß das Fragwürdige nicht die Bekenntnisschriften, sondern die Phänomene der normativen Geltung und Verpflichtung sind. „Das Bestreben ein gemeinsames festzustellen, muß sich in der Glaubenslehre aussprechen durch Berufung auf die Bekenntnisschriften, und ...“ (CG¹ § 30, ed. Peiter 1, 103, 15 ff.). Die protestantischen Bekenntnisschriften werden vor der heiligen Schrift genannt, weil die Berufung auf dieselbe nur das Christliche dartut und nicht das Protestantische (CG¹ § 30, 1, ed. Peiter 1, 104, 2 f).

Schleiermacher soll es im Blick auf das Augsbургische Bekenntnis weniger darum gegangen sein, dessen „theologischen Lehrgehalt zu würdigen, als vielmehr darum, die ‚That‘ seiner Übergabe als das eigentlich folgenschwere Ereignis hervorzuheben.“ (138). Schleiermacher setzt indessen andere Akzente als E. Hirsch, dem Gräb hier zu folgen scheint. Schleiermacher sieht das Augsburgische Bekenntnis an als solches Werk, „dessen wir uns, wenn wir billig sein wollen, in hohem Maaße erfreuen, und das wir uns seinem Wesen und Geiste nach immer noch aneignen müssen...“ (Predigten, Neue Ausgabe, Bd. 2 (1843), 629 f.). Schleiermacher macht, anders als Gräb (138), in diesem Zusammenhang Luther nicht als „den großen Mann der Reformation“ namhaft. Schleiermacher bezieht sich nicht auf die reformatorische Lehre, das gemeinsame Werk der Reformatoren sondern auf die Person Luthers, wenn ihm der Name Luthers nichts anderes bedeutet „als eine geschichtliche Erinnerung, nicht so, daß wir uns dadurch auf ihn oder gegen ihn auf irgend eine Weise hätten verpflichten sollen und wollen; denn das würde ganz gegen seinen und gegen jedes andern Dieners des Evangeliums Dank und Willen geschehen sein.“ (a. a. O. 2, 615 f.).

Der große Mann spielt auch in der Christologie Schleiermachers nicht die Rolle, die ihm Gräb – außer auf S. 55. 119 – überträgt (53 f. 108 f. 165; vgl. ZKG 88 (1977), 415).

Auf S. 134 wiederholt Gräb seinen Gedanken (s. o.), die Person Jesu könne als geschichtliches Individuum ihre schlechthin allgemeine Bedeutung nur dadurch realisieren, „daß sie sich zur Mitte der Geschichte macht“. Er gibt der exegetisch gut begründeten Einsicht Schleiermachers, „daß Er durch das Gesetz fallen müsse um die Gewalt des Gesetzes zu brechen“, schließlich die Deutung, Jesus habe „an sich selbst den Übergang von der alten Zeit zur neuen Zeit vollzogen und erfahren“ (122). In der angeführten Predigt sagt Schleiermacher, Christus habe sich aus den Grenzen des Gesetzes niemals entfernt, sondern sei für die Seinigen ein Fluch geworden und durch das Gesetz gestorben (Predigten 2, 424–426). Einen „Übergang“ konnten nur die Jünger vollziehen; sie konnten sich vom Gesetz „auf ganz andere Weise“ lösen als Jesus (2, 424). Hinter „Übergang“ steht in der angeführten Predigt keine identitätsphilosophische Mitte; im „Übergang“ erfüllten die Jünger ihre Bestimmung, „unter alle Völker zu gehen und sie zu Jüngern zu machen, wobei sie es mit dem Gesetz unmöglich genau nehmen konnten“ (ibid.).

Hinter dem etwas hoch gegriffenen Ausdruck „christologische Zeitalterkonstruktion“ (124) steht die blaß bleibende Theorie, daß Christus eine Vor- und eine Folgegeschichte hat (149. 168 f.). Eine Weihnachtspredigt Schleiermachers über acta 17, 30 f. nimmt Gräb zum Anlaß, die Geschichte des Griechentums zu einer bloßen Vorgeschichte zu erklären, in der eine humane Weltgestaltung sich mehr und mehr „in chaotische Zersplitterung“ aufgelöst haben soll – wobei Gräb die pax Romana und die derselben entsprechende Katholizität der römischen Kirche wohlweislich unerörtert läßt (135. 168). Schleiermacher hält den Ausdruck „Zeiten der Unwissenheit“ (acta 17, 30) für einen „nur flüchtig hingeworfenen Ausdruck“, bei dem es darauf ankommt, wie Paulus ihn „anderwärts rechtfertigt“ (2, 317). Zur Rechtfertigung dieses Ausspruchs geht Schleiermacher auf den echten Paulus (nämlich den des Römerbriefs) zurück; doch führt er dabei nicht den Begriff der Vorgeschichte ins Feld. „Zeiten also höchster Blüthe der Wissenschaft und der Kunst, aber freilich einer Wissenschaft die nicht den Höchsten suchte oder von ihm ausging, und einer Kunst die nur das sinnliche zu vergöttern strebte“ (2, 317): diese Zeiten bilden – wenn es in einer bloßen Rezension erlaubt ist, sich bei knappen Andeutungen zu begnügen – keine Vorgeschichte, sondern die Geschichte. Das dem

Menschen aufgeschlossene Gebiet der Vergangenheit, aus dem er Lehre oder auch Genuß zieht, bezeichnet Schleiermacher als Vorzeit und Geschichte, nicht aber als Vorgeschichte (Predigten 2, 273). An Christus scheiden sich zwei Zeiten, aber nicht zwei Geschichten. Es gilt – bei aller Anerkennung der Vielzahl der Geschichten, von der Gräb auf S. 54 spricht – nur Eine Geschichte. Das kann auch Gräb schlecht in Abrede stellen, wenn er „Geschichte“ als „umfassendes (also nicht, wie ich als Rezensent ergänze, als halbiertes) Wirklichkeitsgeschehen“ einführt (5). So nichtssagend es ist, daß die Geschichte ein Geschehen sein soll (geschieht in der Natur nichts?), so wenig selbstverständlich ist, so lange der noch dunklere Begriff der „Wirklichkeit“ unerörtert bleibt (ist die Natur keine Wirklichkeit?), die Unterstellung, in der jüdischen bzw. antiken Geschichte sei nur eine Wirklichkeits-Vorstufe geschehen.

Ebensowenig wie von einer Vor- ist in Schleiermachers Weihnachtspredigt von einer Folgegeschichte Christi die Rede. Wichtiger erscheint Schleiermacher, was weder Geschichte noch Verlauf, sondern Gegenwart ist: ein oder, besser gesagt, das „Nun“. „Der Uebergang nun aus jenem Zustande der Unwissenheit in den worin der Mensch fähig ist gerichtet zu werden, dieser Uebergang ist das, was der Apostel durch das Wort Buße bezeichnet, wenn er sagt, Nun gebietet Gott allen Menschen an allen Enden Buße zu thun, dieweil die Zeit der Unwissenheit, welche er allein übersehen konnte, vorüber ist. Dieses Nun, m. g. Fr., ist nun eben das fröhliche und herrliche Nun, seit dem Tage, dessen glorreiches und schönes Fest wir heute mit einander begehen, das Nun seit der Erscheinung des Erlösers.“ (2, 323). Ein auf einen Verlauf gedeutetes „Nun“ hätte sich gar bald verlaufen, wäre schnell zerlaufen. Keine Verlaufstheorie, keine „christologische Verlaufstheorie der Geschichte“ könnte dem Einhalt gebieten, sondern allein die „Zuversicht“, daß was einmal durch Christus aufgegangen ist, „auch nicht wieder untergehen kann“ (2, 327). In Abwandlung einer Gräbschen Formulierung läßt sich sagen, daß die Geschichte, „in Christus als der erfüllten Zeit“ (153) ihr Ende hat. Wenn, wie Gräb richtig bemerkt, die Geschichte vom ersten zum zweiten Adam verläuft (110 f. 150. 168), dürfte sie in dem zweiten Adam zu Ende gekommen sein. Nur in Anbetracht des Endes der Geschichte hat es Sinn, mit Schleiermacher zu sagen: „Und nichts neues bedürfen wir . . . denn alles ist uns schon gegeben in dem Einen.“ (Predigten 2, 281). Eine erfüllte ist die letzte Zeit. „Neues, das wieder verschwinden müßte, kann nicht wieder eintreten, wie die Knechtschaft, wie das Gesetz war zwischen Abraham und Christus; denn wir leben schon in der letzten Zeit.“ (Predigten 2, 280). Das Wissen, in der letzten Zeit zu leben, ist das Wissen um das Ende der Geschichte, um das Ende aller vermeintlich christologischen Geschichtsprinzipien.

Eine Geschichtstheologie wäre sinnlos, wenn von ihrem Gegenstand nichts zu erwarten wäre. Wenn Erwartungen an die Geschichte stellen dasselbe ist wie: andere Zeiten erwarten, hat Schleiermacher keine geschichtstheologischen Erwartungen. „Die Zeit dessen, der da kommen sollte, ist die letzte Zeit; wenn ihr euch von ihm abwendet in der Meinung noch eine andere Zeit, eine schönere Zeit größerer Selbständigkeit und also auch größerer Freudigkeit des menschlichen Geistes herbeizuführen, so irret ihr euch; denn es steht nun keine neue Zeit weiter bevor.“ (2, 664). Diese Erinnerung gilt nicht nur einem modernen heidnischen Freiheitsbewußtsein, sondern auch einer Theologie, die neben Christus vermeintlich christliche Geschichtsgesetze stellt und die Mahnung Schleiermachers vergißt, alles von Christus „zu erwarten und nichts neben ihm zu suchen“ (ibid.). Die Geschichte steht ebenso neben Christus, wie das Gesetz neben ihm steht.

Gräbs 3. Teil ist überschrieben: „Die systematische Funktionalität des Geschichtsbegriffs“. Dort erfährt man u. a., es gehöre zur Kennzeichnung geschichtsphilosophischer Entwürfe, daß sie auch über das Ende der Geschichte Auskunft geben wollen (171). Bereits auf S. 147 hatte Gräb eine entsprechende Auskunft gegeben: Im Blick auf das Ende der Geschichte, das nicht mehr in der Kontinuität ihres Verlaufs stehe, sondern mit dessen kontingentem Abbruch da sei, vollziehe Schleiermacher den Gedanken einer Vollendung der Kirche; mit dem Ende der Geschichte werde der Abbruch ihres Werdens gedacht.

Abbruch der Geschichte – das ist im Unterschied zu dem Wissen, in der letzten Zeit zu leben, ein Mythologumenon. Der Abbruch der Geschichte gehört zu den christlichen Vorstellungen von den letzten Dingen, denen Schleiermacher nicht denselben Wert wie den übrigen Glaubenslehren beilegen will (CG¹ § 175, ed. Peiter 2, 319, 13 ff.). Das Prophetische, das sich in den Vorstellungen von den letzten Dingen findet, ist in seiner höheren Bedeutung nie bestimmt, eine eigentliche Erkenntnis hervorzubringen (§ 179 Zus., ed. Peiter 2, 338, 8 ff.). Der ganze Abbruch des vermeintlich christologisch begründeten Weiterlaufens der Geschichte ist eine einzige geschichtstheologische Inkonzsequenz, die sich nur mit apokalyptischen Vorstellungen rechtfertigen läßt. Im Unterschied zur jüdischen bzw. zu einer jüdisch bestimmten christlichen Theologie, die zu lange an der Geschichte hing und darum eine Apokalyptik brauchte, als das Ende der Geschichte sich als Problem aufdrängte, setzt Schleiermacher in seiner Eschatologie das Ende der Geschichte beizeiten (und nicht zu spät) an. Schleiermachers Eschatologie beginnt nicht erst mit seinen prophetischen Lehrstücken, sondern in der Christologie.

Über aller Kritik soll nicht unerwähnt bleiben, daß die Schleiermacher-Interpretation ein schwieriges Geschäft darstellt. Die Schwierigkeit sucht Gräb darin, „daß Schleiermachers philosophisch-theologische Systemkonzeption der Geschichtsthematik ein nicht unerhebliches Gewicht verleiht, ohne sie jedoch selber in einem geschlossenen theoretischen Zusammenhang zur Entfaltung zu bringen.“ (177). So bleibt am Ende die Frage, ob es nicht gute Gründe waren, die Schleiermacher davon abhielten, seine Theologie als Geschichtstheologie zu entfalten.

Kiel

Hermann Peiter

Erwin Gatz: Akten der Fuldaer Bischofskonferenz, Bd. I, 1871–1887 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd. 22), Mainz (M. Grünewald) 1977. CXXIV, 789 S., Ln., DM 154,-. Bd. II, 1888–1899 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen Bd. 27), Mainz (M. Grünewald) 1979. LXXIV, 572 S., Ln., DM 112,-.

Der Bearbeiter, bereits durch zahlreiche Veröffentlichungen zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ausgewiesen, legt hiermit eine mehr als 1500 Seiten umfassende Edition vor. Die Fuldaer Bischofskonferenz war bisher nur in ihren Anfängen (Würzburg 1848, Fulda 1867 ff.) von R. Lill untersucht worden. Ursprünglich nur als „Gesprächsforum“ angelegt, „das seine Teilnehmer zu nichts verpflichtete“ und nicht an die Stelle von Provinzial- oder Landessynoden treten sollte, entwickelte die Konferenz sich unter dem Einfluß des Kulturkampfes und starker Persönlichkeiten als Vorsitzende (die Kölner Erzbischöfe Melchers und Krentz, dann der Breslauer Erzbischof Kopp) trotz sehr bescheidener Hilfsmittel und ohne nennenswerten Apparat zu einem faktischen Entscheidungsgremium in allen Grundsatzfragen, das die Bischöfe zumindest „moralisch“ an die Beschlüsse band. Damit nahm sie die durch den CIC und dann besonders durch das II. Vatikanische Konzil gemeinrechtlich eingeführte Institution in wesentlichen Elementen bereits vorweg. Eine feste Tagesordnung für die in der Regel einmal jährlich stattfindenden Zusammenkünfte der Oberhirten der preußischen Bistümer (Köln, Münster, Paderborn, Trier, Gnesen-Posen, Kulm, Breslau, Ermland, Hildesheim, Osnabrück, Fulda, Limburg sowie Freiburg, Mainz und zeitweise die Feldpröpste) gab es erst ab 1891; ein Gesamtkonzept hatte sich bis zur Jahrhundertwende jedoch noch nicht herausgebildet.

Da beide Bände eine Einheit bilden, eine fast identische Gliederung haben und die Vielfalt der behandelten Themen hier nur angedeutet werden kann, sollen sie hier ihrem Aufbau folgend gemeinsam behandelt werden.

Das Verzeichnis der „ungedruckten Quellen“ weist als zentrale Editionsgrundlage aus den Titel 2. 19 der „Cabinettsregistratur“ des „Erzbischöflichen Generalvikariates Köln“ aus dem „Historischen Archiv des Erzbistums“; daneben auch Generalia-Bände von dort. Nach dem Umfang der angeführten Aktentitel stellt das „Politische Archiv des Auswärtigen Amtes“ den zweitgrößten herangezogenen Bestand dar und dieser wird vor allem in der Einleitung des zweiten Bandes aus-