

Luther im Licht Schleiermachers

VON DIETRICH KORSCH / MARBURG

„Luther und Schleiermacher“ war der Vortrag überschrieben, den Gerhard Ebeling zum Schleiermacher-Kongreß im Jahr 1983 beitrug. Darin notierte er, über die Differenz der Zeiten hinweg, Verwandtschaften zwischen den beiden großen Theologen des Protestantismus. So stellte er Luthers Unterscheidung der Theologie vom scholastischen Verständnis der Metaphysik und Moral neben Schleiermachers Abgrenzung der Religion von aufklärerischen Konzepten theoretischen und praktischen Weltumgangs gleichen Namens. Und er sah diese Abgrenzung fundiert in der vergleichbaren funktionalen Stellung des Gewissensbegriffs bei Luther und des Gefühlsbegriffs bei Schleiermacher. Doch gehöre „zum Gefühl [...] das Wort nur sekundär als Ausdruck“, während es „für das Gewissen im Sinne Luthers [...] als Urteil konstitutiv“ sei.¹ Daher dürfte es nicht nur das Luther-Gedenkjahr gewesen sein, das ihn im Anschluß daran dazu veranlaßte, vergleichende Überlegungen zur epochalen Bedeutung beider Theologen anzustellen. Sie laufen am Ende auf die These hinaus, daß es gerade die Theologie Schleiermachers gewesen sei, die – durch die Besonderung des Gefühls – eine neue Aufmerksamkeit auf Luther gelenkt habe; und zwar so, daß nun die bislang unausgeschöpfte „Zukunftsträchtigkeit“ von Luthers Theologie in den Blick komme.²

Nicht „Schleiermacher und Luther“ ist heute das Thema, sondern: „Luther im Licht Schleiermachers“. Ich nehme hiermit eine bescheideneren Perspektive ein und schließe mich der Sicht an, in die für Schleiermacher selbst die Reformation rückt. Martin Ohst hat herausgearbeitet, daß für Schleiermacher die Reformation als ein „epochaler Wendepunkt der Christentumsgeschichte“ gilt, der aber in eine „als Einheit

1 Gerhard Ebeling: Luther und Schleiermacher, in: LuSt III, Tübingen 1985, 421.

2 „Innerhalb der Wirkungsgeschichte Luthers stellt Schleiermacher den entscheidenden Drehpunkt dar von der zunehmenden Eskamotierung Luthers aus der protestantischen Theologie in den heute immer noch im Gang befindlichen Prozeß des Ringens um die angemessene theologische Rezeption Luthers.“ Ebd., 425.

verstandene Gesamtgeschichte des Christentums“ eingeordnet werden soll.³

„Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat keine fertigen Ergebnisse gezeigt, sondern sie markiert den Anfangspunkt einer neuen Entwicklungsreihe innerhalb der Christentumsgeschichte, an deren Ende erst, das noch nicht erreicht ist, erschöpfende, allgemein plausible Definitionen stehen können.“⁴

In diesen Zusammenhang gehört, daß Schleiermacher an „der Persönlichkeit und Theologie der einzelnen Reformatoren“ wenig Interesse zeigt.⁵ Insofern bringt die Suche nach Luther-Anknüpfungen in einem philologisch exakten Sinne wenig Erkenntnisse.⁶ Darum soll hier eine problemgeschichtliche Perspektive erprobt werden, die jedenfalls darin Interesse beanspruchen darf, daß es um die Bildung des eigentümlich protestantischen religiösen Selbstbewußtseins geht, nämlich um den Gewinn der Gewißheit des Glaubens. Dabei konzentriere ich mich auf das Thema der Buße bei Luther, anhand dessen man die Eigenart im reformatorischen Verständnis des Glaubens, aber auch dessen systematische Weiterbestimmungsbedürftigkeit gut rekonstruieren kann. Im Blick auf Schleiermachers Lehre von der Wiedergeburt, also von Bekehrung und Rechtfertigung, soll dann gezeigt werden, wie offene Fragen der reformatorischen Lehrbildung unter neuzeitlichen Bedingungen reformuliert werden. Ein Blick auf die dann auch damit noch nicht gelösten Probleme steht am Schluß.

1. Buße, Vergebung und Glaube

In seinem Sermon von dem Sakrament der Buße aus dem Jahr 1519⁷ hat Luther eine Transformation des traditionellen Bußschemas vorgenommen, die den Unbedingtheitscharakter der in der Buße geschehenden Gottesbegegnung ans Licht hebt. In der überlieferten Lehre bezieht sich das Absolutionswort des Priesters als das sakramentale Zeichen wie eine forma auf die als quasi materia vorgestellten Akte des Poenitenten,

3 Martin Ohst: Schleiermacher und die Bekenntnisschriften. Ein Untersuchung zu seiner Reformations- und Protestantismusdeutung, Tübingen 1989, 98.

4 Ebd., 99.

5 Ebd., 105.

6 Das hat auch Ebeling gesehen; vgl. a.a.O. (Anm. 1), 408. Selbst in den Augustana-Predigten findet Luther nur in abgrenzendem Sinn Erwähnung, daß es ihm nämlich nicht auf seine Person angekommen sei. Die Akademie-Rede von 1826 zum Geburtstag Friedrichs des Großen „über den Begriff des großen Mannes“ könnte, der Sache nach, Luther durchaus nennen; der Name fällt aber nicht.

7 WA 2, 713–723.

nämlich dessen Reue (*contritio cordis*), Sündenbekenntnis (*confessio oris*) und Wiedergutmachungsvorhaben (*satisfactio operis*). Die Absolution anerkennt diese in der Erfahrung zu empfindende Abfolge von Akten als heilsrelevant und heilsförderlich; und das gilt auch – und gerade! – dann, wenn eine Gewißheit des Heils verwehrt bleibt, weil weder die Reue umfassend sein kann noch auch die Wiedergutmachung erschöpfend. Luthers Vertiefung der Buße besteht darin, daß er das forma-materia-Schema verläßt und die dann offenkundige Spannung zwischen gesprochenem Wort und nicht entsprechender Erfahrung in der Weise auflöst, daß er das Absolutionswort in seinem unbedingten Sinne zu verstehen verlangt: Im ausgesprochenen Wort ist die Sache der Vergebung, nämlich die reine, ungetrübte Beziehung zu Gott, vollkommen da. Diese durchgreifende Bestimmung des menschlichen Seins kann nur im ebenso reinen Geltenlassen empfangen werden, also im Glauben, der im Wort der Vergebung die Vergebung selbst annimmt. Dann aber ist dieser Glaube nichts anderes als die wahre und vollkommene Wirklichkeit der Sündenvergebung und Anerkennung durch Gott. Eben und nur darum kommt diesem Glauben aber auch schlechterdings Gewißheit zu – eine Gewißheit, die sich durchaus in einem emotionalen Empfinden zu Gespür bringt: daß „der mensch [...] yn sich selb befindet und fuelet eyn solch gewissen und froelich hertz zu gottis gnaden“ (WA 2; 714, 21 f). Man kann geradezu sagen: In diesem Gefühl der Befreiung und Erleichterung vollendet sich die Sündenvergebung; so daß umgekehrt gilt: Wo dieses Gefühl nicht da ist, da wird der göttlichen Vergebung der Sünde noch nicht geglaubt.

Kommt so die Vergebung der Sünde durch Gott im Wort der Absolution zur Geltung und entspricht dieser Vergebung als ihr Korrelat der Glaube, der sich dann auch als Gefühl der Befreiung spürbar macht, so muß aber auch ein entsprechendes Gefühl der Beklemmung voraussetzen sein, das durch die Sünde ausgelöst wird, nämlich „das den menschen seyn sund [...] beyssen“ und „unrurig machen“ (WA 2; 714, 18). Damit jedoch taucht die Frage auf, wie denn unter dieser neuen Sichtweise der Buße die Zuordnung von gefühlsmäßigem Empfinden und kategorialen Urteil zu fassen ist – und zwar insbesondere, was die das Sündenbekenntnis herausfordernde Reue betrifft. Klar ist, daß die kategoriale Freisprechung ihre emotionale Resonanz im Gefühl der Freude und Erleichterung besitzt. Klar ist aber auch schon daraus, daß gerade dann, wenn der Absolution Unbedingtheit innewohnt, die Reue auch durch äußerste quantitative Ausdehnung nie Unbedingtheit erringen kann. Statt dessen gilt, daß im Bekenntnis der Schuld eine kategoriale Selbst-Feststellung des Sünders erfolgt, in der er nichts mehr von sich selbst, vielmehr alles nur von Gott erhofft. Die *confessio* des Sünders, der allein auf Gottes Vergebung traut, nimmt die *contritio* über die

Sünde in sich auf und deklariert sie als das, was sie in Wahrheit ist: Ausdruck der Unmöglichkeit, durch eigenes Tun zur Rechtfertigung beitragen zu können. Wenn aber dies die Aufgabe des Sündenbekenntnisses ist, dann kann das Bekenntnis aus logischen (und nicht nur empirischen) Gründen nicht aus einer Reflexion auf die Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der eigenen Taten resultieren. Das Bekenntnis der Sünde, in dem die völlige Unfähigkeit zum Guten bekannt wird, muß ein anderes Maß besitzen als die faktische Differenz von Sein und Sollen. Aber erst im Spiegel dieses Bekenntnisses wird klar, was die Sündenvergebung im reinen und umfassenden Sinn bedeutet.

Im Bußsermon von 1519 ist diese Überlegung noch nicht in den Vordergrund getreten. In der Freiheitsschrift 1520 etwa findet sich die auch weiterhin tragende Vorstellung für das Maß des Sündenbekenntnisses: es ist das Gesetz, „das der mensch drynnen sehe sein unvermügen zu dem gutten und lerne an yhm selbs zu vortzweyffeln“.⁸ Diesem so funktional bestimmten Gesetz korrespondiert das Evangelium (oder die Verheißung oder Zusage): „glaub in Christum, yn wilchem ich dir zusag alle gnad, gerechtickeyt, frid und freyheytt“.⁹ Zwischen die Verzweiflung am Gesetz und die Freiheit aus der Verheißung aber tritt, aus menschlicher Perspektive gesehen: nichts, aus Gottes Perspektive betrachtet: Gott selbst.

Damit aber zeigt sich das Problem, die Rolle des Gesetzes zu bestimmen. Denn das Gesetz dient einmal dazu, im Menschen Reue zu bewirken; eine Reue, die, an den eigenen Taten gemessen, nie umfangsmäßig vollständig sein kann. Erst darüber hinaus wird das Gesetz zum Maßstab des Sündenbekenntnisses, in dem der Sünder seine völlige Unfähigkeit zum Guten eingesteht und damit auf alle Versuche der Selbsterlösung verzichtet. Und dieser Wirkung des Gesetzes bedarf es, damit das Evangelium oder die Verheißung die reine Gottesbeziehung der Vergebung zur Geltung bringt. Der erste Sinn des Gesetzes ist demnach sein Gebrauch als moralischer Leitfaden; der zweite seine Wirkung als Maß eines vernichtenden Urteils; und eben darin steckt die negative Teleologie des Gesetzes aufs Evangelium. Allerdings ist der Übergang von jenem ersten Sinn zu dieser zweiten, entscheidenden Wirkung kontingent; jedenfalls entzieht er sich jedem humanen Umgangsvermögen mit dem Gesetz.

Diese mehrfache Kontingenz im Gesetzesbegriff wird im Bußsermon noch aktualistisch überspielt, indem die ganze Aufmerksamkeit auf das lautwerdende Absolutionswort und den dieses ergreifenden Glauben eingestellt ist. In den antinomistischen Streitigkeiten Ende der

8 WA 7; 23, 34 f.

9 WA 7; 24, 12 f.

1530er Jahre aber kommt die logische Unklarheit im Gesetzesbegriff zum Austrag. Sie zeigt sich vor allem dann, wenn die Auskunft, das Gesetz gehe eben auf Gott als Gesetzgeber zurück und sei über seinen Willen im Sinne einer negativen Teleologie mit dem Evangelium verbunden, nicht mehr befriedigt.

Es ist abermals der Begriff der Buße, an dem diese Bestimmungsschwierigkeit des Gesetzes thematisch wird. Die antinomistische Kritik an Luther führt ins Feld, daß das Gesetz in der Kirche nicht mehr zu lehren sei, da es doch (aufgrund der rein negativen Teleologie auf das Evangelium hin) für die Rechtfertigung unbedeutend sei; vielmehr müsse die Buße als die richtige, das Heil erwartende Einstellung auf das Evangelium aus der Konfrontation mit dem Evangelium selbst gewonnen werden. Dieser Konsequenz widerspricht Luther in schärfstem Ton; denn wer das Evangelium zur Meßlatte des Verhaltens machen will, verwendet es selbst als Gesetz, so daß mit dem Abtun des Gesetzes auch das Evangelium verloren geht. In gewisser Weise jedoch ist Luther genötigt, dieser Kritik auch zuzustimmen; jedenfalls insofern, als er zugibt, daß die Buße, die aus dem Gesetz allein resultiert, im Sündenschmerz sich vollendet – und daß das in der Buße vorhandene *bonum propositum*, nämlich die Vorstellung von einem durch die Buße hindurchgegangenen gottentsprechenden Leben, allein Resultat des Evangeliums ist.¹⁰ Damit spitzt sich die Frage darauf zu, wodurch es denn zu einer nicht nur in der Negativität des Sündenschmerzes versinkenden Judasbuße kommt, sondern zu einer in der Vergebung der Sünden sich vollendenden Petrusbuße kommt. Hier gibt Luther die wenig befriedigende Antwort, daß es eben der Geist Gottes sei, der auf diese Weise im Gesetz wirke, weil das Gesetz doch mit dem Finger Gottes geschrieben sei.¹¹ In gewisser, wenn auch sinnwidriger Weise zieht Luther damit eine Funktion des Evangeliums ins Gesetz hinein. Es ist offensichtlich: Einerseits liegt Luther alles daran, die soteriologische Diskontinuität von Gesetz und Evangelium aufrecht zu erhalten. Andererseits kommt er nicht darum herum, Auskunft zu geben über die verborgene Teleologie zwischen beiden. Und offensichtlich ist auch, daß der Ausgleich dieser Absichten nicht gelungen ist.

Nun gibt es in den Antinomerdisputationen noch eine andere Argumentationslinie. Sie operiert nicht mit der soteriologischen Konstitutionsdifferenz, sondern mit einer christologisch-anthropologischen Gestaltungskontinuität. Danach ist das Gesetz auch nach der befreienden

10 „Poenitentiae prior pars, scilicet dolor, est ex lege tantum. Altera pars, scilicet propositum bonum, non potest ex lege esse.“ WA 39/I; 345, 22 f.

11 „[...] et hoc falsum est, quod sine Spiritu sancto arguat lex peccatum, cum lex sit scripta digito Dei.“ WA 39/I; 349,23 f.

Wirkung des Evangeliums notwendig, solange wir in unserem Leibe leben, und das gilt offenbar deshalb, weil wir unser Handeln bestimmen müssen.¹² Diese Einbildung des Glaubens ins Handeln geht zurück auf die Vorstellung von einer sukzessiven und umbildenden Wirkung der Auferstehung Jesu Christi. „Insoweit Christus in uns auferstanden ist, insoweit sind wir ohne Gesetz, Sünde und Tod. Insoweit er aber noch nicht in uns auferstanden ist, insoweit sind wir unter Gesetz, Sünde und Tod.“¹³ Hier herrscht die Vorstellung eines graduellen Fortschritts auf prinzipieller Basis.

Der Sinn der Unterscheidung dieser Argumentationsebenen ist klar. Es geht einmal darum, die Reinheit der Gottesbeziehung gegenüber aller menschlichen Beimischung festzuhalten; das motiviert den Gegensatz von Gesetz und Evangelium. Es geht sodann darum, daß sich die durch das Evangelium und die mit ihm verbundene Sündenvergebung ausgelöste Freude nun auch im Handeln selbst zur Darstellung bringt. Daher kommt die graduell-kontinuierliche Vorstellung eines christlich frommen Lebens. Klar ist auch, daß der Fortschritt des frommen Lebens nicht durch Forderungen oder Vorgaben des Gesetzes vorangetrieben werden kann, sondern nur durch die stets neue Freude über die vergebene Sünde. Wie das aber geschieht – und zwar so, daß die Regelmäßigkeit des Handelns mit der Empfindung der Freude verbunden bleibt –, dafür gibt es keine befriedigende theoretische Auskunft bei Luther. Statt dessen wird das Problem des Zusammenhangs im Vollzug der Verkündigung durch den Vorgang der anredenden Bestimmung praktisch nivelliert. Als Hintergrund für deren Gelingen aber scheint die göttliche Auktorialität sowohl für das Evangelium wie für das Gesetz unverzichtbar. Wenn diese Annahme nicht mehr unmittelbar plausibel ist, dann taucht die höchst unbefriedigende Alternative von Supranaturalismus oder Moralismus auf, also die Gewißheit des Glaubens entweder jenseits des humanen Selbstbewußtseins und unter Negation von dessen elementarer Bedeutung für menschliches Sichverstehen behaupten zu müssen – oder aber das Gesetz für grundlegend zu erachten, sei es als antithetischer Verweis aufs Evangelium oder als moralische Grundform aller Religion. Für diese in der Nachfolge der Reformation in der Tat auftretende Alternative hat Schleiermacher in seiner Lehre von der Wiedergeburt und der Rechtfertigung einen weiterführenden Vorschlag unterbreitet.

12 „Ita piis eadem [= lex] est posita, quatenus nondum morti sunt et in carne adhuc vivunt.“ WA 39/I; 356, 5 f.

13 WA 39/I; 15–18.

2. Wiedergeburt, Bekehrung und Rechtfertigung

Schleiermachers Fortführung der reformatorischen Grundeinsicht zeichnet sich zunächst dadurch aus, daß sie sich eines komplexen Begriffs vom Selbstbewußtsein bedient, der hier im Anschluß an den §5 der Glaubenslehre als die Einheit von sinnlich bestimmtem und unmittelbarem Selbstbewußtsein bezeichnet werden soll.¹⁴ In der sinnlichen Bestimmung des Selbstbewußtseins realisiert sich seine Welthaftigkeit, nämlich im Leibe auf Eindrücke der Welt rezeptiv bezogen zu sein, sich aber auch aktiv auf Zustände der Welt beziehen zu können. Die eigentümliche Stellung des Menschen in der Welt, aber auch als Wesen der Freiheit der Welt gegenüber, ist darin jedoch noch nicht erfaßt. Dafür ist bekanntlich das unmittelbare Selbstbewußtsein das Indiz, das als Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit auszulegen ist. Das Verhältnis zwischen diesen beiden Bestimmungen im Begriff des Selbstbewußtseins ist als ein kategoriales Zugleich zu beurteilen; ein Hervorgehen des einen aus dem anderen kann es nicht geben. Damit ist jedoch noch nicht gesagt, daß eine entsprechende Klarheit im Verständnis dieses Unterschieds und dieser Beziehung errungen wäre, ebensowenig wie eine klare Bestimmung des Handelns, das aus diesem Selbstbewußtsein hervorgeht. Beides hängt vielmehr ab von der Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins oder des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls.

Aus dieser Einsicht entstehen zwei Fragen. Einmal: Wie läßt sich eine solche Bestimmtheit begrifflich fassen? Offenbar gar nicht anders als so, daß in das Verhältnis der beiden Seiten des Selbstbewußtseins die erforderliche Eindeutigkeit von Unterscheidung und Zusammengehörigkeit einzieht. Nun läßt sich leicht sehen, daß eine solche Eindeutigkeit genau darin besteht, sich als Wesen der Freiheit in der Welt zu verhalten – und das so, daß nicht länger Momente der Weltabhängigkeit ins Verhältnis der schlechthinnigen Abhängigkeit als dem Grund der Freiheit eingeschoben werden. Die Bestimmung des Verhältnisses von sinnlichem und unmittelbarem Selbstbewußtsein kann, wenn beide immer gemeinsam auftreten, nur unter Voraussetzung ihrer Koexistenz und ihrer Bestimmungsbedürftigkeit vorgenommen werden.

14 „Niemand kann sich auch in einigen Momenten ausschließend seiner Verhältnisse im Gegensatz und in andern wiederum seiner schlechthinigen Abhängigkeit an und für sich und im allgemeinen bewußt sein, sondern als ein im Gebiet des Gegensatzes für diesen Moment schon auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Dieses Bezogenwerden des sinnlich bestimmten auf das höhere Selbstbewußtsein in der Einheit des Momentes ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseins.“ Der christliche Glaube², KGA I/13, 1; 46.

Das führt auf die zweite Frage, nämlich: Wie vermittelt sich solche Bestimmtheit tatsächlich? Eine derartige Bestimmung in der Form von Lehre oder von äußerer Anleitung vorzunehmen, kann nicht ausreichen, weil diese noch ganz im Modus des Sollens verbleiben, das mit dem Gegensatz behaftet ist; allein eine Gestalt gelebten Lebens könnte die erforderliche Klarheit vermitteln – und zwar dadurch, daß die Lebensform eines Menschen aufgrund der ihr innewohnenden Klarheit sich selbst verbreitet. Das ist der sachlich unausweichliche Grund dafür, daß es für Schleiermacher zur rechten Bestimmtheit der elementaren Verhältnisse des Selbstbewußtseins auf die Person Jesu Christi ankommt, sofern in seinem – historisch gesehen: kontingenten – Leben eben diese begrifflich rechte Ordnung faktisch gelebt wird. Die Lebens-einheit Christi besteht genau darin, daß er in seinen welthaften Lebens-bezügen stets ganz und rein aus dem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit, das heißt aus seiner Beziehung zu Gott, lebt und handelt.

Ganz im Vertrauen auf Gott in der Welt frei handeln – das macht aber, reformatorisch verstanden, das Wesen des Glaubens und damit das Wesen des Christentums aus. Dieser Glaube vermittelt sich, wie nun exakt zu verstehen ist, allein durch die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi, das heißt in diejenige aus seinem Leben selbst herkommende, aufgrund ihrer Wahrheit unerschöpflich kräftige Ordnung des selbstbewußten Lebens. Der Weg dieser Vermittlung ist das Wort, also die gehaltvolle Kunde von gelebtem Leben, durch die sich eine Person selbst darstellt, indem sie etwas mitteilt. Das Wort demnach vergegenwärtigt die Bestimmung, die in einer Person vorliegt – auf eine Weise, daß sie selbst als bestimmend gedacht werden kann. Dementsprechend behandelt Schleiermacher dann auch in den §§ 106–112 der Glaubenslehre Wiedergeburt und Heiligung als die Formen der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi im unmittelbaren Anschluß an die Ausführungen zur Person Christi. Auf die Wiedergeburt kommt es hier besonders an, in der Schleiermacher Bekehrung und Rechtfertigung unterscheidet.

Für die Rekonstruktion gehen wir am besten davon aus, daß wir – mit einem Ausdruck Schleiermachers gesagt – in Lebensformen leben.¹⁵ Darunter ist der Komplex von Einstellungen und Haltungen zu verstehen, die unsere Lebensführung bestimmen. Zur Lebensform gehören also auch Kommunikationen über Regelmäßigkeiten des Handelns und Erwartungen des Verhaltens, ebenso wie Gefühle und Stimmungen. Im darstellenden und mitteilenden Wort nun vergegenwärtigt sich die Lebensgestalt Christi in der Weise, daß der lebendige Eindruck seiner Person unsere Lebensform berührt. Das hat – aufgrund der Verfaßtheit sei-

15 Der christliche Glaube², § 107 Leitsatz, KGA I/13, 2; 168.

nes Lebens – bei uns die Konsequenz, daß sich unsere Lebensform ändert; denn aus seinem Leben erfahren wir die uns überzeugende Bestimmung unseres Lebens, wie wir soeben aus den Überlegungen zum Begriff des Selbstbewußtseins sahen. Dieser Übergang der Lebensform ist das, was Schleiermacher mit Wiedergeburt meint.

Der Vorgang läßt sich so veranschaulichen: In der Begegnung mit der Lebensgestalt Christi verliert unsere frühere Lebensform ihren prägenden Charakter; wir handeln nicht mehr ihrem Muster entsprechend. Dieses Aufhören der Handlungsbestimmung erzeugt einen Nachklang im Gefühl, der sich als Reue spürbar macht. Und die Aussicht auf neue Handlungsbestimmung führt eine gefühlsmäßige Entsprechung in Form von Verlangen mit sich; ein Verlangen, das in negativer Bestimmung darauf sieht, nicht mehr so wie früher zu handeln; und das in positiver Absicht darauf aus ist, nach der neuen Bestimmung praktisch zu werden. Im Übergang der Bestimmungen gibt es also so etwas wie einen gefühlsmäßigen Überlappungsbereich von Reue und Verlangen (*dolor* und *bonum propositum* als Elemente der Buße, in Luthers Terminologie), gewissermaßen ein momenthaftes Übergehen, in dem sich die beiden Zustände überlagern, ohne daß dazwischen eine reale Unterbrechung des Beisichseins des Selbstbewußtseins statuiert werden müßte. Buße und Glaube heißen diese beiden aneinander anschließenden Zustände in der Terminologie Schleiermachers, die zusammen die Bekehrung ausmachen.¹⁶

Wie kommt es zu dieser Neubestimmung durchs Wort, also zum Glauben? Einmal und elementar durchs Hören als die spezifische leibseelische Rezeptionsaktivität, die in der Lage ist, Laute als Sinnträger zu identifizieren. Auch insofern ist die leibseelische Aktivität des Lebensvollzugs nicht zu negieren. Doch kann sie ja nicht den Inhalt des Gehörten erzeugen, den sich selbst im Wort Vergegenwärtigenden erschaffen – so wenig die semantische Dimension aus der syntaktischen zu generieren ist. Vielmehr wohnt der menschlichen Mitteilung die Wirksamkeit Christi selbst inne.¹⁷ Allerdings wird das, was gehört wird, sofort als Bestimmung der neuen Lebensform verwertet. Christi reines Leben aus Gott übersetzt sich, wo das Wort in seiner vergegenwärtigenden Gestalt gehört wird, ipso facto in die Bestimmung des Handelns. Denn es ist ja gerade die Figur der Lebensform, die den Zusammenhang zwischen einer Bestimmung des Handelns und dem bestimmten Handeln selbst festhält.

16 Ebd., 176–180.

17 „Die Wirksamkeit Christi ist also hier nur in der menschlichen Mittheilung des Wortes, aber nur in der dieser, sofern sie das Wort Christi fortbewegt, einwohnenden göttlichen Kraft Christi selbst“. Ebd., 187.

Der Begriff der Lebensform also kann als funktionales Äquivalent für den Begriff des Gesetzes angesehen werden. Er umreißt menschliches Leben als regelhafte (ohne Regeln inhaltlich festzulegen), als kommunikationsbedürftig, als gefühlsträchtig. Er ist insofern reicher und realistischer als der Gesetzesbegriff, der nur schwer von den Konnotationen Sollen und Scheitern und Strafe zu befreien ist. Der Begriff der Lebensform kann darum auch den Vorgang von Wiedergeburt empirisch veranschaulichen helfen. Denn er kann anknüpfen an Empfindungen, die mit jeder Lebensform verbunden sind; einerseits die Selbstverurteilung angesichts eigener Schlechtigkeit, andererseits die Eindringlichkeit und Vorbildlichkeit positiv gelungen gelebten Lebens. Erst durch das Einbezogenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi aber gewinnen diese insoweit noch unbestimmten Gefühle von Reue über das Schlechte und Anziehung durch verwirklichtes Gutes ihren präzisen Sinn und damit ihre heilvolle Wirkung.¹⁸

Was Schleiermacher am Begriff der Wiedergeburt vorführt, ist nichts anderes als die Reflexion, die sich vom Einbezogenwerden in die Lebensgemeinschaft Christi auf das sinnlich bestimmte Selbstbewußtsein richtet. Darin zeigt sich, daß an die Stelle der Reue als massives Unlustempfinden die Freude als Ausdruck der Gottverbundenheit tritt. Genau diesen Wechsel der Stimmungen hatte aber auch Luther als Indiz und Kriterium der reinen unmittelbaren Gottesbeziehung reklamiert.

Eben dieser Wechsel des Gefühls verlangt nun aber auch zur anderen Seite hin reflektiert zu werden, nämlich auf die Bestimmtheit des (das Handeln bestimmenden) unmittelbaren Selbstbewußtseins; andernfalls fehlen der Lebensform des Glaubens und dem ihm entsprechenden Lebensverständnis Klarheit und Standfestigkeit. Denn im Wandel der Lebensform dokumentiert sich nicht weniger als ein verändertes Gottesverhältnis. Das wird von Schleiermacher unter den Begriff Rechtfertigung gefaßt.¹⁹

Zwei Aspekte kommen hier in den Blick, die sachlich zu unterscheiden sind, so sehr sie zeitlich ineinander liegen. Einmal gilt es festzustellen, daß die neue Orientierung des Lebens durch das reine Gottvertrauen in der Lebensgemeinschaft Christi alle alten Fehlorientierungen des Handelns aufhebt. Angesichts der Reinheit des Gottesverhältnisses kommen die in anderen Lebensformen virulenten Verkehungen – sich nämlich von Weltlichem schlechthin abhängig zu machen – nicht mehr als hinderlich in Betracht; ja, auch alle späten Nachwirkungen auf die neue Handlungsgewißheit werden schlichtweg abgeschnitten. Genau

18 Ebd., 179.

19 Ebd., § 109, 191–202.

das ist es, was unter Sündenvergebung verstanden wird.²⁰ Diese Sündenvergebung jedoch ist nur der negative Ausdruck der positiven Neubestimmung, die in der Gleichgestaltetheit mit der Lebenswirklichkeit Christi Gotteskindschaft heißt.²¹ Die durch Christus in die Welt gebrachte Einheit des Lebens mit Gott ist die neue, durchgängig bestimmte Lebensform, die ganz aus Gott und darum in der Welt frei lebt. Es zeigt sich hier, daß dieses reine Gottesverhältnis abermals nur in seiner Auswirkung auf die Lebensform zu fassen ist; das schließt aber nicht aus, sondern fordert geradezu, daß die Bestimmtheit des neuen Lebens auch tatsächlich auf Gott zurückgeführt wird.

Diese anfängliche und durchgreifende Bestimmung menschlichen Lebens zur Gotteskindschaft ist nun nichts anderes als das Evangelium im reformatorischen Sinne. Das Evangelium besitzt gegenüber dem Gedanken der Lebensform die Sinnpriorität – und zwar gerade darin, daß es die Lebensform in sich integriert. Christus ist – als Erlöser – die Ausführung des einen göttlichen Ratschlusses für die Neuschöpfung der ganzen Menschheit auf Erden. Und die Rechtfertigung ist nichts anderes und nichts weniger als die durchgreifende und vollständige Bestimmung des menschlichen Personseins oder des leibhaft konkreten humanen Selbstbewußtseins durch Gott in der individuellen lebensgeschichtlichen Besonderheit. Freude und Friede sind dann die Gefühle, die sich mit diesem neuen Leben verbinden: Indikatoren der vergebenen Sünde und der Annahme durch Gott.

3. Weiterbildung der Reformation

Zwei Merkmale stechen in der Weiterbildung reformatorischer Theologie durch Schleiermacher hervor. Einmal ist es die funktionale Umformung des Gesetzesbegriffs durch den der Lebensform. Die Vorzüge liegen auf der Hand, insofern auf die Fiktion einer göttlichen Ursächlichkeit von positiven Gesetzen ebenso verzichtet werden kann wie auf die Konstruktion eines natürlichen Gesetzes; wesentlich schlüssiger läßt sich in diesem Konzept auch das Verhältnis von „weltlichem“ und „geistlichem“ Gebrauch des Gesetzes rekonstruieren, da mit der Konstanz der Bestimmung des Handelns aus der Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins gerechnet werden kann. Das zweite Merkmal ist die entschlossene Zuordnung Christi zu dem einen göttlichen Ratschluß für die Welt; das hat, wollte man es in reformatorischen Sprachgebrauch kleiden, die Vorordnung des Evangeliums vor das Ge-

20 Ebd., 193 f.

21 Ebd., 195.

setz zur Folge, wobei allerdings der Begriff des Evangeliums – ebenso wie der des Gesetzes, wie wir sahen – eine andere, noch grundlegendere Fassung gewinnt. Fragt man nach dem Motiv, das Schleiermacher zu solchen Umstellungen bewogen haben mag, dann wird man ein solches darin sehen können, daß er, damit den Spuren der Reformation folgend, die Rettung des Menschen durch Gott am Innersten des Menschsein auszuweisen sich bemühte, dies aber auch an den Begriff Gottes selbst binden wollte.

Nach Schleiermacher auf Luther zurückzugehen, das versteht sich nach diesen Überlegungen dann – anders als es noch bei Gerhard Ebeling scheinen mochte – keineswegs von selbst, sondern bedarf einer Begründung. Der Verweis auf das „Wort“ allein reicht nicht aus.²² Eine weitergehende Begründung kann möglicherweise durchaus gegeben werden; nur müßte sie sich eben ihrerseits als vertiefende Fortbildung des evangelischen Christentums in der Moderne plausibilisieren lassen.

22 Siehe oben, Anm. 1.