

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 37 (1981)
Heft: 5

Artikel: Angezogen und belehrt von Gott : der Johannismus in Schleiermachers "Reden über die Religion" ; Prof. Max Geiger († 2. XII.1978) zum Gedächtnis
Autor: Moretto, Giovanni
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878416>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 24.11.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Angezogen und belehrt von Gott

Der Johannismus in Schleiermachers «Reden über die Religion»*

Prof. Max Geiger († 2. XII. 1978) zum Gedächtnis

Der Geist der *Reden über die Religion* ist so ökumenisch, dass die historisch-hermeneutischen Grundsätze, die sich Schleiermacher in dem gesamten Werk zu eigen macht, auf alle natürlichen Religionen anwendbar sind, auch auf die «rohen und ungebildeten Religionen entfernter Völker» (R, 159). In dieser Grundsatzklärung liegt eine der überzeugendsten Rechtfertigungen der Religionsphänomenologie, die aus einer geistigen Einstellung hervorgeht, der keine historische Erscheinung, nicht einmal die scheinbar «irrationalste», fremd ist.

Tatsächlich ist der wesentliche Charakterzug des historischen Denkens seit Herder eben die Anerkennung des Rechtes jeder Epoche und jeder Kultur auf ihre spezifische Existenz oder noch mehr auf ihre eigene Vollkommenheit. So schreibt Friedrich Schlegel in einem Aphorismus seiner *Philosophie der Philologie*: «Herders Liebe für die Alten ist wohl mehr *Interesse an Cultur* überhaupt, sie mag progressiv oder klassisch oder selbst barbarisch oder auch ganz kindisch seyn.»¹ Daher beruft sich die deutsche Historische Schule zu Recht auf Herder, wenn sie dem Hegelschen Anspruch entgegentritt, die Weltgeschichte durch die spekulative Philosophie zu beherrschen.² Um jedoch die Bedeutung der soeben erwähnten Behauptung Schleiermachers richtig zu verstehen, muss man ausser Herder Wilhelm von Humboldt zitieren, dessen Versuche über die Sprache sowohl in ihrer Intention als auch in ihrer Methode den Arbeiten Schleiermachers über die Religion entsprechen. Dies beweist sehr eindringlich folgendes Zitat aus Hum-

* Schleiermachers Werke werden zitiert unter folgenden Siglen: R = Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. H.-J. Rothert, Phil. Bibl., Hamburg 1958; SW = Sämtliche Werke, Berlin 1834–1864; H = Hermeneutik, hg. H. Kimmerle, Heidelberg 1959; Br. = Aus Schleiermachers Leben in Briefen, hg. L. Jonas-W. Dilthey, Berlin 1858–1863.

¹ F. Schlegels «Philosophie der Philologie», mit einer Einleitung herausgegeben von J. Körner, in: *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Cultur*, 17 (1928), 54.

² Vgl. H.-G. Gadamer; *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 188 f.

boldts Einleitung zum Kawiwerk: «Auch angeblich rohe und ungebildete Sprachen können hervorstechende Trefflichkeiten in ihrem Baue besitzen und besitzen dieselben wirklich, und es wäre nicht unmöglich, dass sie darin höher gebildete überträfen.»³

In allen historischen Religionen steht demnach hinter dem Buchstaben ein Geist, und ihm muss der Deutende seine Aufmerksamkeit zuwenden. Aber eben wegen der für sie wesentlichen «bewusst datierten» historischen Gebundenheit neigt Schleiermacher dazu, sich in seinen *Reden* auf eine besondere Religion zu konzentrieren. Er rechtfertigt dies mit einer Grundkonstante der Völkerpsychologie. Schleiermacher sagt nämlich, wenn man sich intensiv mit Religion beschäftigen wolle, müsse man sich mit derjenigen Form auseinandersetzen, die diese «unter uns» angenommen habe. Das erklärte Ziel der *Reden* ist übrigens, «den rechten Punkt» aufzuzeigen, von dem aus man diese Form betrachten sollte (R, 159). Und der rechte Punkt ist derjenige, der es erlaubt, den «Geist des Christentums» zu begreifen.

Natürlich stellt sich hier das Problem der Beziehung zwischen der fünften Rede (über den Geist des Christentums) und den vorangegangenen (insbesondere der zweiten). Es scheint uns vernünftig zu sein, sich der Auffassung anzuschließen, nach der das gesamte Werk auf die fünfte Rede ausgerichtet ist. Demnach besteht zwischen den vier ersten und der fünften Rede eine Art allesdurchdringende und unausweichliche Kausalbeziehung. Schleiermacher habe sich schon von der ersten Rede an auf den Boden des Christentums gestellt, und zwar nicht so sehr wegen der – wenn auch vorhandenen – apologetischen Absicht, als vielmehr des erklärten historischen Charakters wegen, was den Redner jedoch nicht daran hindert, den Religionsbegriff zu erörtern, ohne seine Verwurzelung in der Geschichte herauszustellen. Der Religionsbegriff Schleiermachers, der zum Beurteilungskriterium der natürlichen Religionen erhoben wird, ist jedoch kein Produkt der unterscheidenden Vernunft, sondern eher das Ergebnis der bewussten Analyse des Werdens – Geburt, Erstarken, Vergehen und Wiederauferstehen – einer bestimmten Religion, eben derjenigen, für die sich Schleiermacher interessierte, nämlich des Christentums. Deswegen ist für uns die Frage der Beziehung zwischen der zweiten und fünften Rede nicht so sehr eine

³ W. von Humboldt, Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, in: Werke, hg. A. Flitner-K. Giel, Darmstadt 1972, III. Schriften zur Sprachphilosophie, 398.

Frage nach der abstrakten Beziehung zwischen Philosophie und Theologie, zwischen Theorie und Erfahrung, als die Frage nach dem geistigen Werdegang Schleiermachers, nach dem Entstehen seiner Ideen im Rahmen einer bestimmten historischen Tradition. Abgesehen von allen anderen, auch zeitbedingten Bedeutungen, erlaubt das Verständnis des «Geistes des Christentums» denn auch, die Denkkategorien Schleiermachers in diesem besonderen Augenblick seiner Entwicklung zu erkennen. Der «Geist des Christentums», wie ihn Schleiermacher in seinen *Reden* versteht, stellt nicht die Quintessenz eines rein abstrahierenden Vorgangs dar – denn die selbstkritische Wachsamkeit ist zu gross, als dass sie sich in den Phantasmen des sogenannten rationalen Christentums verfinge. Er ist vielmehr das komplexe und daher wesentliche Endergebnis dessen, was Erwin Quapp sehr scharfsinnig als das Werden Schleiermachers in Christus und das Werden Christi in Schleiermacher genannt hat.⁴ Ausgehend von einer streng pietistischen Christologie, die er im Augenblick der Krise «sehr schlecht» findet (Br. IV, 88) und daher ohne Bedauern aufgibt, und nach einer kurzen Periode der Skepsis und der Ablehnung des Christentums begegnet Schleiermacher Christus aufs neue in den Horizonten, die ihm die Kantsche Philosophie erschlossen hat, und zwar im Gewand des moralischen Lehrers, der ihn durch sein Beispiel erleuchtet und eine menscheitsfördernde Bildung fordert. Bevor jedoch seine Vorstellungen sich auf solche Weise in den *Reden* klären, muss Schleiermacher mit der Wiederentdeckung Christi die jacobisch-spinozistische Erfahrung durchleben, dass Christus – dessen Präsenz in der Geschichte zu durchdenken durch die gleichzeitige Begegnung mit der Geschichtsphilosophie Lessings und Herders angeregt wird – zum «*Ein und Alles*» (ἓν καὶ πᾶν) (R, 170) wird, in der Weise, wie Schleiermacher bei den Herrnhutern die Welt zu betrachten gelernt hatte.⁵

Erst unter diesem Aspekt gewinnt die Erklärung Schleiermachers an Bedeutung, aus seinen *Reden* ein «Dithyramb auf Christum» zu machen (Br. III, 112), und nur so versteht man seine Befriedigung über die Deutung als eine Art Selbstinterpretation, die ihnen seine Schwester gibt, «die sich auch in die Apotheose des Heilands und des heiligen Geistes zu finden wusste» (Br. IV, 88). In Wirklichkeit «können nur

⁴ E. U. Quapp, *Christus im Leben Schleiermachers. Vom Herrnhuter zum Spinozisten*, Göttingen 1972, 5.

⁵ *Ibid.*, 299 ff.

Vorurteile den Blick dafür trüben, dass die Christologie das Hauptthema Schleiermachers gewesen ist».⁶

Wenn dies zutrifft, drängt sich jedoch die Frage auf: Nimmt der Christus der *Reden* schon die Züge des johanneischen Christus der *Glaubenslehre*, der *Predigten* und des *Lebens Jesu* vorweg? Und ist dieser auch Erbe desjenigen Christus, dem er in Herrnhut, in der Schule des Grafen von Zinzendorf, oder in den christlichen Schriften Herders, die einem ethischen und mystischen Spinozismus entstammen, bzw. im *ewigen Evangelium* oder im *Testamentum Johannis* Lessings begegnet ist?⁷

Die Beantwortung solcher Fragen kann sich nicht in der Zitierung von Texten des Johannesevangeliums erschöpfen. Sehr viel wichtiger ist es, den Einfluss des «Geistes des vierten Evangeliums» auf die logischen und strukturellen Elemente der *Reden* zu klären.

Wenn man sich jedoch vor allem auf wörtliche Zitate stützen will, darf man sein Augenmerk nicht so sehr auf einige umstrittene Texte⁸

⁶ Ibid., 313.

⁷ Unter den letzten von seiner Frau aufgenommenen Worten Schleiermachers wurden uns auch die folgenden überliefert: «Den Kindern hinterlasse ich den Johanneischen Spruch: liebet euch untereinander» (Br. II, 512), Worte, die eben zum Wesen des *Testamentum Johannis* Lessings gehören.

⁸ Das sind jedenfalls die vier Texte dieses Werks, die nach dem Bibelstellenverzeichnis von F. Hertel (Das theologische Denken Schleiermachers, untersucht an der ersten Auflage seiner Reden «Über die Religion», Zürich 1965, 302–303) auf das Johannesevangelium verweisen: I. R, 73, wo dem Universum die folgenden Worte Christi in den Mund gelegt werden: «Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten, und wer es erhalten will, der wird es verlieren» (vgl. Joh 12,25: «Wer sein Leben lieb hat, der wird es verlieren; und wer sein Leben auf dieser Welt hasset, der wird es erhalten zum ewigen Leben»). Das Logion ist den vier Evangelisten gemeinsam (vgl. Mk 8, 35; Lk 9, 24; 17, 33; Mt 10, 39; 16, 25) und das Zitat Schleiermachers ist der synoptischen Formulierung näher als dem johanneischen Text (vgl. jedenfalls Br. IV, 374f.). 2. R, 132, am Anfang der fünften Rede: «Ich will Euch gleichsam zu dem Gott, der Fleisch geworden ist hinführen; ich will Euch die Religion zeigen, wie sie sich ihrer Unendlichkeit entäussert hat, und in oft dürftiger Gestalt unter den Menschen erschienen ist» (In der 3. Auflage wurde der erste Teil des Satzes weggelassen). Hier liegt offenbar eine fast wörtliche Anspielung auf Joh 1, 14 vor: «Und das Wort ward Fleisch.» Der Kontext von R, 132 ist denn auch inkarnatorisch: in ihm tritt die Religion – als Intelligibilitäts- und Erkenntnisbedingung des Menschen verstanden – an Stelle des Logos in der *Kenosis* (die Entäussierung, von der Schleiermacher spricht, erinnert mehr an die *exinanitio* von Phil 2, 5–8 als an die γένεσις des johanneischen Prologs). Trotzdem scheint es uns vor allem wichtig, dass der Schleiermachersche Text in seiner Fortsetzung («in den Religionen sollt Ihr die Religion entdecken, in dem was irdisch und verunreinigt vor Euch steht die

richten als auf jenen besonders wichtigen Abschnitt des Johannesevangeliums, selbst wenn verschiedene Ausleger in ihm ein direktes Zitat des Propheten Jeremia 31,34 sehen («In den Tagen dieses neuen Bundes brauchen sie sich nicht mehr gegenseitig, einer den anderen, zu belehren: «Erkennt den Herrn», weil alle mich kennen, vom Kleinsten bis zum Grössten!»). Der Paralleltext bei Schleiermacher heisst: «Möchte die Zeit kommen, die eine alte Weissagung so beschreibt, dass keiner bedürfen wird, dass man ihn lehre, weil alle von Gott gelehrt sind!» (R, 7). Aber dies ist nur eine Wiedergabe des Johanneswortes (6,45): «Bei den Propheten steht geschrieben: Sie werden alle von Gott belehrt werden.»⁹

einzelnen Züge derselben himmlischen Schönheit aufsuchen, deren Gestalt ich nachzubilden versucht habe») eben auf den zweiten Teil des johanneischen Verses anspielt, der besagt, dass «wir seine Herrlichkeit geschaut haben» im Fleisch, mit dem der Logos in die Zeit gekommen ist. Wenn Schleiermacher dann später sagen wird, dass Joh 1,14 das Herz der ganzen Theologie bilde, wird er sich genau auf den zweiten Teil des Verses beziehen (Br. IV, 335: «Das Wort Joh 1,14: Wir sahen seine Herrlichkeit usw. ist der Keim alles Dogma»; vgl. auch SW, I/2, 611). Für ihn: «Die Gesamtdarstellung Christi weckte erst den für seine verbreitende Thätigkeit erforderlichen Glauben, dass in ihm die Herrlichkeit Gottes erschienen ist» (SW, I/12, 415). 3. R, 160: «Als die Jünger einmal Christum fragten: Wer hat gesündigt, diese oder ihre Väter, und er ihnen antwortete: meint Ihr, dass diese mehr gesündigt haben als Andere.» Die Anspielung gilt nach Hertel Joh 9,2 f., dem Wunder der Heilung eines Blindgeborenen, besser aber Lk 12,2. 4. R, 161: «Der Glaube an den Messias war ihre (der jüdischen Religion) letzte mit grosser Anstrengung erzeugte Frucht», würde nach Hertel auf Joh 4,21 anspielen: «Ihr (der Frau von Samaria) sagt Jesus: «Glaube mir, es kommt die Zeit, dass ihr weder auf diesem Berge noch zu Jerusalem den Vater anbeten werdet.» Es ist offenkundig, wie willkürlich diese Anlehnung ist. Vermutlich meinte Hertel, einen Parallelismus zwischen jener Stelle der *Reden* und Joh 4,25 herstellen zu können, wo jedoch nur von dem Messias gesprochen wird. Auch in diesem Falle aber würde der Parallelismus sich als höchst brüchig erweisen, denn dem johanneischen Text könnte man Texte der Synoptiker vorziehen. Jedenfalls ergreifen wir die Gelegenheit, zu betonen, dass Joh 4,23 (die Anbetung im Geist und in der Wahrheit), einer der wenigen für die Philosophie Hegels grundlegenden neutestamentlichen Texte, bekanntlich keine Relevanz innerhalb des Schrifttums Schleiermachers hat; vgl. SW, II/8, 263–278. Die Begriffe «Geist» und «Wahrheit» selbst haben übrigens bei Schleiermacher keine besondere Resonanz. Gemäss der ethischen Inspiration des ganzen Denkens Schleiermachers überwiegt der zweite Begriff des Paares Wahrheit–Liebe von Eph 4,15: ἀληθεύοντες ἐν ἀγάπῃ, einem der neutestamentlichen Lieblingszitate Schleiermachers (vgl. Br. IV, 360; SW, II/8, 265; I/12, 141). Auch dieses Zitat erweckt aber den Eindruck, dass Schleiermacher es bewusst im Lichte seiner johanneischen Theologie gelesen hat (vgl. W. Trillhaas, *Schleiermachers Predigt*, Berlin 1975, 189).

⁹ Den geistesgeschichtlichen Kontext, in dem Schleiermachers Wiederaufnahme dieses johanneischen Themas steht, erhellt, was Pietro Piovani auf der Basis eines Luther-

Es besteht also kein Zweifel daran, dass Schleiermacher sich hier auf Johannes stützt.¹⁰ Warum er dies tut, wird jedoch nur klar, wenn man sich den Inhalt dieser alten Prophezeiung vor Augen führt, denn sie ist sowohl für Johannes als auch für Schleiermacher ein zentraler Punkt ihres religiösen Denkens, insbesondere ihrer aktualisierten und immanenten Eschatologie.¹¹

Die direkte Belehrung durch Gott ist nämlich eines der Hauptthemen der Abschiedsreden (Joh 13–16), die zusammen mit dem hohenpriesterlichen Gebet (Joh 17) sowohl für Zinzendorf als auch für Schleiermacher das Zentrum des Johannesevangeliums ausmachen. Man braucht nur Joh 16,25–27 zu zitieren, wo Jesus sagt, dass «in jenen Tagen» seine Vermittlung nicht mehr notwendig sei, da Gott selbst sich direkt an die Jünger wenden und sie lieben werde.

Dieser letztgenannte Johannestext hat seine Entsprechung in R, 171, wo auch paulinische Elemente in die Formulierung einfließen (z. B. I Kor 15,28: ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν): «Es wird eine Zeit kommen, spricht es [das Christentum], wo von keinem Mittler mehr die Rede sein wird, sondern der Vater Alles in Allem ist.» Diese Anspielungen, weniger auf das Wort als auf den Geist des Johannesevangeliums, dienen Schleiermacher dazu, auf das herbeigesehnte Ende der

zitats («Jedermann wird sich selber Rabbi sein»; vgl. Febure, Lutero, Florenz 1949, 242) über den modernen Pluralismus sehr überzeugend geschrieben hat (Giusnaturalismo ed etica moderna, Bari 1961, 108–109; in seinen Schriften [z. B. Filosofia e storia delle idee, Bari 1965, 63; Conoscenza storica e coscienza morale, Neapel 1972, 162 f.] zeigt Piovani immer wieder eine grosse Achtung vor der Philosophie Schleiermachers, die er im Lichte eines ethischen Historismus aufwertet).

¹⁰ Im zweiten Sendschreiben an Lücke von 1829 wird in der Tat jene Prophezeiung direkt Christus in den Mund gelegt: «Kurz die spekulative Theologie bedroht uns mit einem den Äusserungen Christi, welcher will, sie sollen alle von Gott gelehrt sein, gar nicht gemässen Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre» (SW, I/2, 617), Auch Erwin U. Quapp ist der Meinung, dass das Zitat Schleiermachers sich direkt auf Jer 31,33 bezieht (A. 4, 181 A.107).

¹¹ In den kirchengeschichtlichen Vorlesungen behauptet Schleiermacher mindestens zweimal, dass das Ziel des Christentums darin besteht, dass jeder Einzelne direkt von Gott belehrt werde (SW, I/11, 25.635). Der gleiche Begriff wird in den Vorlesungen über die praktische Theologie wiederholt: «Dass diese innere Ungleichheit in Beziehung auf die innere Kraft des Christentums aufhören solle, liegt schon in dem Ausspruche Christi auf das deutlichste, wenn er das Wesen des neuen Testaments darin setzt, «dass alle von Gott gelehrt seien und keiner vom andern gelehrt zu werden brauche» (Ev. Joh 16,13. I Joh 2,27)» (SW, I/13, 14). Für einen ausführlichen homiletischen Kommentar Schleiermachers zu Joh 6 (einem Text, den er als einen der schönsten innerhalb des ganzen Evangeliums betrachtet, vgl. Br. IV, 642) vgl. SW, II/8, 443–454.

Geschichte zu verweisen. Die Zeit, in der alle unmittelbar religiöse Eingebung erfahren, also «authentische Menschen» sind, ist die Zeit des Lessingschen ewigen Evangeliums, in dem Friedrich Schlegel das Evangelium der Vollendung sieht (Br. III, 104). Hier ist zu zitieren, was die *Reden* über 1. die Ekklesiologie (Aufruf zur Kirche), 2. die ursprüngliche Eingebung und 3. über den Grundton des Christentums sagen.

1. Der Aufruf zur Kirche, mit dem die vierte Rede endet, steht ganz in dem Lichte, das vom «letzten Tage» ausgeht, «der glücklichen Zeit wenn Jeder seinen Sinn frei üben und brauchen kann, wird beim ersten Erwachen der höheren Kräfte, in der heiligen Jugend unter der Pflege väterlicher Weisheit Jeder der Religion teilhaftig, der ihrer fähig ist» (R, 128). Schleiermacher bekräftigt, dass eine Bildung, die gegenüber dem Gespräch und der religiösen Geselligkeit offen ist, zum Kommen dieses Tages beiträgt. Daher der Aufruf Schleiermachers zur Kirche: «Lasst Euch noch einmal hinführen zu der erhabenen Gemeinschaft wahrhaft religiöser Gemüter, die zwar jetzt zerstreut und fast unsichtbar ist, deren Geist aber doch überall waltet, wo auch nur Wenige im Namen der Gottheit versammelt sind» (R, 129, s. auch den Paralleltext in R, 173).¹² Obwohl dieser Text sich an Mt 18, 19–20 anlehnt, lässt sich der Geist des Johannes in ihm nicht verleugnen. In der Tat ist die Betonung des Zustandes der Zerstreung, in der sich die Gesellschaft der religiösen Geister befindet, ebenso wie die prophetische Verheißung einer wunderbaren Zusammenführung nicht nur für Schleiermacher, sondern auch für das Johannesevangelium charakteristisch.¹³

¹² Erhellend ist, was Franz Rosenzweig Ende Februar 1916 dazu an seinen Freund Rudolf Ehrenberg schrieb: «3. das Wichtigste – nicht Neue –: die Selbstanschauung der Freimaurerei als der «dritten» (johanneischen) Kirche, und andersherum: das Kirchenwerden der idealistischen Bewegung – Kirchenwerden, während sie bisher von den Kirchen mehr als *Gegenstand*, nach dem Schema «Kirche und Welt», aufgefasst worden ist; dies letzte ist so wichtig, weil es nicht ohne ein sachliches Recht geschieht, denn die idealistische Bewegung ist sowohl Ausgang der Philosophie (also des Heidentums) *als auch* Anfang der johanneischen Epoche (gewissermassen ihre Patristik)» (Der Mensch und sein Werk, Gesammelte Schriften, I. Briefe und Tagebücher, Haag 1979, 185; vgl. auch 183, 224, 249, 253, 289 f., 303, 410, 485, 510, 554). Dazu vgl. W. A. Schulze, Das Johannesevangelium im deutschen Idealismus, ZPhgF 18 (1964) 85–118; H. Timm, Geist der Liebe. Die Ursprungsgeschichte der religiösen Anthropotheologie (Johannismus), Gütersloh 1978; id., Die heilige Revolution, Frankfurt a. M. 1979.

¹³ Wie die biblischen Begriffe «Zerstreung» und «Versammlung» im deutschsprachigen Raum von einer pietistischen Bedeutung geprägt sind, kann man aus dem Vergleich des von A. Lange gesammelten Materials (Der Wortschatz des deutschen Pietis-

Für Schleiermacher genügt der Hinweis auf R, 8. Dort sagt er, dass diejenigen, zwischen denen ein religiöses Gespräch nötig ist, «voneinander entfernt... in der Menschheit verteilt (sind).» Aber die Zeit wird kommen, wo diejenigen, die augenblicklich gezwungen sind, im Vorhof zu bleiben, in den Tempel eintreten und die innigste und friedlichste Vereinigung erleben dürfen (s. R, 163).

Die Wechselbeziehung zwischen Zerstreuung und Zusammenführung ist in der Ekklesiologie und Christologie des Johannesevangeliums ein zu beherrschendes Thema, als dass wir es hier, und sei es auch nur summarisch, behandeln könnten. Wir erinnern nur daran, dass das Wirken Christi als eine Art Anziehung verstanden wird («Einmal von der Erde erhöht, werde ich alle an mich ziehen»; Joh 12,32), die dem Wirken Gottes entspricht («Niemand kann zu mir kommen, wenn der Vater, der mich gesandt hat, ihn nicht zieht»; Joh 6,44). Der letztgenannte Johannestext ist das erste Bibelzitat in den Schriften Schleiermachers (vgl. Br. I, 32). Darin und auch im folgenden sind alle frommen Konnotationen des Verbs «ziehen» enthalten.¹⁴ Hier ist jedoch vor

mus, Tübingen 1968, bes. 150 ff. 110 f. 468) ableiten. Vgl. auch E. Lerch, Zerstreuung. Zur Geschichte des Begriffs, in «Archiv für die gesamte Psychologie» 111 (1943).

¹⁴ Dazu vgl. G. Moretto, *Etica e storia in Schleiermacher*, Neapel 1979, I. Kap. über die pietistische Auffassung der Geschichte. Vgl. auch SW II/8, 440 f. Zur Dialektik von *Zerstreuung* und *Sammlung* durch die *Anziehung* im 4. Evangelium sollte man vor allem Joh 11, 52 im Auge haben, «wonach Jesus für das Volk sterben sollte, und nicht nur für das Volk, sondern auch, damit er die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit sammle». Damit kann auch das zusammenfassende Urteil J. Wendlands besser verstanden werden: «Schleiermacher ist nicht paulinischer, sondern johanneischer Theologe. Nicht der Tod Jesu ist ihm die Hauptsache, sondern das Leben Jesu und die von diesem ausgehende anziehende und gewinnende Kraft. So schildert er stets die geistige Kraft Jesu nach Analogie der Anziehungskraft, die Jesus nach Joh. 1, 35 ff., 4, 1 ff. und an vielen Stellen dieses Evangeliums auf seine Jünger ausübt» (Die religiöse Entwicklung Schleiermachers, Tübingen 1915, 181). – Die Relevanz, die der johanneische Anziehungsbegriff auch bei Augustinus gefunden hat (darüber vgl. besonders W. Wieland, *Offenbarung bei Augustinus*, Mainz 1978, 249 ff.), sollte die Aufmerksamkeit der Schleiermacher-Forschung auf die Präsenz augustianischer Thematiken bei Schleiermacher lenken. Allgemein kann man feststellen, dass Augustinus nicht nur der meist zitierte Autor in der *Glaubenslehre* ist, sondern auch einen wichtigen Platz in der Schleiermacherschen Philosophiegeschichte einnimmt, wohingegen z. B. Hegel ihn in seinen Vorlesungen über die Philosophiegeschichte nicht einmal nennt. Dass sich die Maurinische Ausgabe der Werke Augustinus (Amsterdam 1700–1702) in der Bibliothek Schleiermachers (vgl. *Tabulae librorum e bibliotheca defuncti Schleiermacher...*, Berlin 1835, 2 Nr. 60–65) befand, lässt einen zumindest ratlos vor den Kritikern stehen, die Schleiermacher eine direkte Kenntnis der Schriften des afrikanischen Bischofs absprechen (vgl. neuerdings

allem auf die Parallelität zwischen dem Titel, mit dem Johannes Jesus belegt – Gesandter Gottes (ein Ausdruck, der etwa 50mal vorkommt) –, und demjenigen, den Schleiermacher den Helden der Religion gibt, zu verweisen. Auch diese werden nämlich als «Gesandte der Gottheit» bezeichnet (vgl. R, 5.162). Auch sie haben eine «anziehende Kraft, die sich der umgebenden Dinge tätig bemächtigt», und einen «geistigen Durchdringungstrieb der nach dem Unendlichen strebt, und in Alles Geist und Leben hineinträgt» (R, 6; vgl. dazu Joh 4,14: Das Wasser, das Christus spendet, wird im Gläubigen ein Quell, der fortströmt ins ewige Leben; vgl. ausserdem Joh 16,13: Der von Christus gespendete Geist wird in alle Wahrheit einführen¹⁵). Der Geist, der in diesen Helden wohnt, ist kein statischer Besitz; er atmet und versucht sich auszubreiten und seine Freiheit zu behalten (R, 15; vgl. auch Joh 3,8: «Der Wind weht, wo er will; du hörst seine Stimme, aber du weisst nicht, woher er kommt und wohin er fährt. So ist es mit jedem, der aus dem Geiste geboren ist»).

2. «Herrlicher, erhabener, der erwachsenen Menschheit würdiger, tiefer eindringend in den Geist der systematischen Religion, weiter sich verbreitend über das ganze Universum ist die ursprüngliche Anschauung des Christentums» (R, 161). Aber welches Christentums? Des paulinischen, des petrinischen usw. oder des johanneischen? Im vorhergehenden Abschnitt haben wir gezeigt, dass die Eschatologie Schleiermachers wie die des Johannes ohne Zweifel zu einer Situation hinführt, in der die Notwendigkeit der Vermittlung überwunden wird. Und doch charakterisieren sowohl Schleiermacher als auch Johannes

R. Osculati, *Schleiermacher. L'uomo, il pensatore, il cristiano*, Brescia 1980, 376). Vgl. jedenfalls zur «Theologia cordis» bei Augustinus und Schleiermacher, W. Schultz, *Schleiermacher und der Protestantismus*, Hamburg 1957, 99–127.

¹⁵ Dieser johanneische Text, der auch eines der biblischen Lieblingszitate Hegels ist, kommt in der *Glaubenslehre* nicht vor. Auf ihn wird hingegen in R, 169 angespielt: Christus «hat immer auf die Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde». Die 3. Auflage lautet: «er hat immer auf die lebendige Wahrheit gewiesen, die nach ihm kommen würde wengleich nur von dem seinigen nehmend» (SW, I/1, 433) – wo der Zusatz nichts anderes ist als die wörtliche Wiederaufnahme des johanneischen Textes: «Wenn er aber kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in alle Wahrheit einführen. Nicht aus sich wird er reden, sondern was er hört, wird er reden und euch das Kommende kundtun. Er wird mich verherrlichen, denn *er wird von dem Meinen nehmen und euch kundtun*» (Joh 16, 13–14). – Zur Pneumatologie Schleiermachers, die eines der letzten von Karl Barth an die Schleiermacher-Forschung gerichteten *desiderata* ist (vgl. das Nachwort zur Schleiermacher-Auswahl, hg. H. Bolli, München 1968, 311), siehe W. Brandt, *Der Heilige Geist und die Kirche bei Schleiermacher*, Zürich 1968.

das Christentum als die Religion, die mehr als jede andere bei der Notwendigkeit des Vermittlers verweilt. Aber um die Notwendigkeit eines Vermittlers zu begründen, muss man eine dualistische Ansicht der Wirklichkeit haben. In der Tat, obwohl es die streng kosmologische und ontologische Sicht nicht teilt, die die Gnostiker Gott der Welt gegenüberstellen lassen, bleibt das vierte Evangelium doch innerhalb einer dualistischen Auffassung: auf der einen Seite die von Finsternissen, Lüge, Tod verschlungene Welt, auf der anderen Gott und sein Gesandter, die der Welt Licht, Wahrheit, Leben bringen. In diesem Evangelium ist der kosmologische Dualismus ein moralischer geworden: denn die Welt geht nicht aus einem Gott entgegengesetzten Prinzip hervor, sondern sie ist ursprünglich ein gutes Geschöpf und hat sich Gott nur durch eine freiwillige Entfernung entgegengesetzt – eine Auflehnung, in der der Mensch seine Kreatürlichkeit ablehnt, Herr seiner selbst sein und ganz allein jenes Licht, jene Wahrheit, jenes Leben erreichen will, wonach zu verlangen ihm der Schöpfer eingegeben hat. Aber so von seinem Prinzip getrennt, kann er diese Güter nicht finden; wenn er nur mit sich selbst rechnet, gerät er in das Nichts. Deshalb kommt der Gesandte Gottes, um ihm das *wahre* Licht, die *wahre* Wahrheit, das *wahre* Leben zu bringen, damit der Mensch so wenig gegen Gott zu handeln genötigt ist, dass er dieses Angebot annehmen, auf seine falsche Sicherheit verzichten und in der vollkommenen Abhängigkeit von Gott jene verschiedenen Güter, die er verloren hat, wiederfinden kann.

Wenn wir nun die Weltanschauung, die Schleiermacher dem Christentum zuschreibt, analysieren, so springt die strenge Verwandtschaft mit jener johanneischen ins Auge, die wir, auf der Linie Bultmanns, eben dargestellt haben. Bekanntlich sieht Bultmann in der Welt der Gnosis, vor allem in der des Mandäismus, den Ursprung des vierten Evangeliums. So interpretierte man auch das Denken Schleiermachers im Lichte des Gnostizismus. Wir können sogar sagen, dass die Anlehnung Schleiermachers an die gnostische Tradition – die von Ferdinand Chr. Baur¹⁶, dem Begründer der Tübinger historischen Schule, schon

¹⁶ So schon in der Tübinger Dissertation von 1827 *Primae rationalismi et supernaturalismi historiae capita potiora*, Pars I, *De gnosticorum Christianismo ideali*; Pars II, *Comparatur gnosticismus cum Schleiermacherianae theologiae indole*, in «Tübinger Zeitschrift» 1828, 220–264. Der Text ist wieder zugänglich in: *Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835 (Reprogr. Nachdr. Darmstadt 1967). Für Baur ist der Gnostizismus Schleier-

1829, also als Schleiermacher noch lebte und in der Lage war, Stellung zu nehmen¹⁷, versucht wurde – den ersten Versuch der Kritik darstellt, eine Gesamtinterpretation des Schleiermacherschen Werks zu geben.

Obwohl er auf die Verbindungen zur ganzen deutschen Philosophie des 18. und 19. Jahrhunderts eingeht, ist die Darstellung Baur's schliesslich doch zu allgemein. In Wirklichkeit bringt er keinen Text Schleiermachers vor, der unwiderlegbar dessen gnostische Inspiration bezeugen würde.¹⁸ Und doch scheint es uns, dass die *Reden* ihm ein reiches Material hätten bieten können, um seine These zu belegen. Um aber zu solchem Schluss zu kommen, müsste man natürlich ausser dem jugendlichen Interesse Schleiermachers an der Gnosis¹⁹ das Entstehen seines Bildes vom Christentum auf dem Hintergrund des vom vierten Evangelium dargebotenen im Auge behalten. Dementsprechend beschreibt Schleiermacher die ursprüngliche Weltanschauung jener Religion:

«Sie ist keine andere, als die des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, und der Art wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt, wie sie die Feindschaft gegen sich vermittelt, und der grösser werdenden Entfernung Grenzen setzt durch einzelne Punkte über das Ganze ausgestreut, welche zugleich Endliches und Unendliches, zugleich Menschliches und Göttliches sind. Das Verderben und die Erlösung, die Feindschaft und die Vermittlung, das sind die beiden unzertrennlich miteinander verbundenen Seiten dieser Anschauung, und durch sie wird die Gestalt alles religiösen Stoffs im Christentum und seine ganze Form bestimmt. Die physische Welt ist abgewichen von ihrer Vollkommenheit und unvergänglichen Schönheit mit immer verstärkten Schritten; aber alles Übel, selbst das, dass das Endliche vergehen muss ehe es den Kreis seines Daseins vollständig durchlaufen hat ist eine Folge des Willens, des selbstsüchtigen Strebens der individuellen Natur, die sich überall losreisst aus dem Zusammenhange mit dem Ganzen um etwas zu sein für sich; auch der Tod ist gekommen um der Sünde willen. Die moralische Welt ist vom Schlechten zum Schlimmeren fortschreitend,

makers, ausser in seinem Antinomismus, in dem Unterschied fassbar, den er sowohl in der Christologie als in der Soteriologie zwischen *Urbildlichem* und *Geschichtlichem* herausgearbeitet hat.

¹⁷ Zur Kritik Baur's nahm Schleiermacher Stellung in den zwei Briefen an Lücke von 1829 über die *Glaubenslehre* (vgl. SW, I/2, 575–653, bes. 581ff. 627–629). Dazu vgl. Baur, *Die christliche Gnosis* (A. 16), IX.

¹⁸ Offenbar stellt sich hier das Problem, eine hinreichende Zustimmung zum Begriff «Gnostizismus» zu erreichen. Zur Schleiermacherschen Auffassung dieser historischen Bewegung vgl. die kirchengeschichtlichen Vorlesungen in SW, I/11, 105–128.

¹⁹ Vgl. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, hg. M. Redeker, Göttingen–Berlin³1970, I/1, 223. Über das Vorhaben Schleiermachers, sich dem Studium der Gnostiker, der Sozinianer und J. Böhmes zu widmen, berichtet Friedrich Schlegel (vgl. Br. III, 192 f. 322).

unfähig etwas hervorzubringen worin der Geist des Universums wirklich lebte, verfinstert der Verstand und abgewichen von der Wahrheit, verderbt das Herz und ermangelnd jedes Ruhmes vor Gott, verlöscht das Ebenbild des Unendlichen in jedem Teile der endlichen Natur» (R, 161f.).²⁰

Bei der Lektüre dieses höchst dichten Textes ist es unvermeidbar, das wachzurufen, was Schleiermacher früher über die prometheische ὕβρις sagte, die «feigherzig stahl, was (sie) in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können» (R, 30). In die Front, die damals die *pietas* Spinozas dem Prometheus entgegenstellte, wird nun auch der johanneische Christus eingereicht. Dies hatte aber bekanntlich schon Herder getan.

Bevor Schleiermacher aber dazu kommt, das individuelle Erlebnis des johanneischen Christus zu schildern, verweilt er bei dem, was man als die «Vorgeschichte der Menschwerdung» bezeichnen kann, welche er im übrigen nach dem Schema des Prologs des vierten Evangeliums darstellt. Es lohnt sich, diese Darstellung hier wiederzugeben, weil sie den tiefen Grund aufzeigen kann, der Schleiermacher dazu drängt, wenn schon nicht die Absolutheit des Christentums, so doch seine Vorliebe für es zu erklären: «Dieses, dass das Christentum in seiner eigentlichsten Grundanschauung am meisten und liebsten das Universum in der Religion und ihrer Geschichte anschaut, dass es die Religion selbst als Stoff für die Religion verarbeitet, und so gleichsam eine höhere Potenz derselben ist, das macht das unterscheidendste seines Charakters, das bestimmt seine ganze Form» (R, 163). Das Wesen des Christentums ist also von Schleiermacher in der sakramentalen Bedeutung gesehen, die es der Geschichte gibt, und nicht nur der Geschichte der «Zeichen und Wunder» (R, 162), sondern auch jener des Feuers und Schwertes (R, 165), da für das Christentum nichts irreligiöser ist als die Unterbrechung dessen, was «ein Kontinuum sein soll im Menschen» (ibid.).

Die Vorgeschichte des Christentums indessen, d.h. die ganze Geschichte der Menschheit, wird von Schleiermacher vom religiösen Standpunkt aus – und damit als beherrscht von einem «Vorsehungszeichen» (R, 162, der einzige Text, in dem man diesen Begriff findet) – als ein ungeheueres Drama verstanden, in dem das Endliche das

²⁰ Dazu vgl. H. Bleek, *Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers. Die Entwicklung der Anschauungsweise Schleiermachers bis zur Glaubenslehre mit besonderer Rücksicht auf seine Christologie*, Freiburg i. Br.–Leipzig–Tübingen 1898, 89.

Unendliche trifft. Scharfsinnig bemerkt er, gleichsam in einer Art Vorwegnahme der Barthschen Religionsauffassung: «Auch indem es das Universum anschauen will strebt das Endliche ihm entgegen, sucht immer ohne zu finden und verliert was es gefunden hat» (ibid.). Und das zeigt uns, in welcher Tiefe sich jenes Drama für Schleiermacher entfaltet. Nicht zufällig begegnet uns bei Johannes dieselbe Wirklichkeit, die sich in einem Streit zwischen Licht und Finsternis konkretisiert (1,4f.; 3,19f.; 8,12ff.; 11,9f.). Vielleicht aber steht Schleiermacher hier auch unter dem Einfluss der Bedeutung, die er der Gestalt des Prometheus gegeben hatte (vgl. R, 30.44f.): der Wille zur Religion selbst, von den Unternehmungen der Metaphysik und Moral geweiht, ist eine Auflehnung gegen das Unendliche, das frei das darbietet, wonach das Endliche sucht, nur dass eine solche Suche von der «Besonnenen und demütigen Mässigung» (R, 10) inspiriert ist.

Die Verwandtschaft der Schleiermacherschen Auffassung dieses Streits mit der johanneischen zeigt sich vor allem darin, dass für beide am Ursprung der Geschichte des Unendlichen mit dem Endlichen «das grosse, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe» (R, 58) steht, die in jeder Zeit «sendet... hie und da Einige... und setzt sie ein zu Dolmetschern ihres Willens und ihrer Werke, und zu Mittlern desjenigen, was sonst ewig geschieden geblieben wäre» (R, 5): οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἔδωκεν (Joh 3,16). Insbesondere betonen beide nachdrücklich ein Immer-stärker-Werden in der Offenbarung des Unendlichen. Für den Prolog des vierten Evangeliums hat die Offenbarung des Logos drei Etappen berührt: 1. die Schöpfung, in der das Licht des schöpferischen Wortes glänzt (Joh 1,3–5a) – aber «die Finsternis hat es nicht verstanden» (1,5b); 2. die Geschichte des erwählten Volkes («die Seinen», «sein Haus») in den Propheten (1,11a) – aber «die Seinen haben ihn nicht aufgenommen» (1,11b); 3. die Menschwerdung, in der wir «seine Herrlichkeit geschaut haben» (1,14).

Nun folgt Schleiermacher gewiss nicht dem Prolog in seinen drei Etappen. Jedoch wird auch in seinem Text die Beharrlichkeit des Göttlichen in der Selbstoffenbarung betont, obwohl für das Endliche jede Offenbarung vergeblich wird: «Alles wird verschlungen von irdischem Sinn, alles fortgerissen von dem inwohnenden irreligiösen Prinzip, und immer neue Veranstaltungen trifft die Gottheit, immer herrlichere Offenbarungen gehn durch ihre Kraft allein aus dem Schoosse der alten hervor, immer erhabenerer Mittler stellt sie auf zwischen sich und

den Menschen, immer inniger vereinigt sie in jedem späteren Gesandten die Gottheit mit der Menschheit, damit durch sie und von ihnen die Menschen lernen mögen das ewige Wesen erkennen» (R, 163). Denn Gott, so lesen wir in dem Prolog des vierten Evangeliums, hat nie jemand gesehen; nur der Mittler, der aus Gott und aus keinem Fleisch- und Menschenwollen Geborene hat ihn uns geoffenbart (Joh 1,13.18).

Nichtsdestoweniger ist nicht allein die christliche Vorgeschichte von dem Charakter des πόλεμος geprägt. Mit der Ankunft Christi verschärft sich dieser: «Es (das Christentum) ist durch und durch polemisch» (R, 63), indem es jede Verderbnis entlarvt, das irreligiöse Prinzip zerstört (ibid.; vgl. Joh 16,11), «in die innersten Geheimnisse des verderbten Herzens dringt es ein [vgl. Joh 2,24–25] und erleuchtet mit der heiligen Fackel eigener Erfahrung jedes Übel das im Finstern schleicht [vgl. Joh 3,19–21]. So zerstörte es – und dies war fast seine erste Bewegung – die letzte Erwartung seiner nächsten Brüder und Zeitgenossen, und nannte es irreligiös und gottlos eine andere Wiederherstellung zu wünschen oder zu erwarten als die zur besseren Religion, zur höheren Ansicht der Dinge, und zum ewigen Leben in Gott» (R, 163).²¹ Und das, weil auch für Schleiermacher ebenso wie für Johannes (4,23f.) die wahre Eschatologie die der Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist: «Wer nicht in dem Ewigen lebt, webt und ist, dem ist er völlig unbekannt» (R, 163f.).

Der Hauptgegenstand der «Polemik» des Christentums besteht aber in der Entfernung der Welt von dem Unendlichen, «die Entfernung vom Universum, die einen Mittler bedarf». Alle die Gedanken des Christentums «gingen nur darauf» (R, 164).

²¹ Wolfgang Trillhaas (A.8, 189) behauptet ausdrücklich, dass das johanneische Kennzeichen der Abwesenheit einer das Ende der Geschichte voraussetzenden Eschatologie bei Schleiermacher fehle. Auch J. Wendland (A.14, 210–226: VII. Kap. Das diesseitige und das jenseitige Leben) ist da gleicher Meinung: «In Schleiermachers Frömmigkeit fehlt völlig die Stimmung der Sehnsucht nach Befreiung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes im zukünftigen Leben... Es fehlt die Empfindung, dass wir nur Gäste und Fremdlinge in der irdischen Welt sind, die ihre Heimat in der künftigen Welt haben. Denn diese irdische Welt ist für Schleiermacher die wahre Offenbarung des göttlichen Seins und Lebens... Der Christ darf glauben, dass alles, was er jetzt schon an ewigem Gut besitzt, unverlierbar sein eigen bleibt. *Schleiermacher ist auch in diesem Punkt johanneischer Theologe. Er betont das gegenwärtige ewige Leben wie das Johannesevangelium*» (215f.). Darum greift Schleiermacher auch, wenn er über den Tod predigt, so gerne zu den ihm geistesverwandten Johannes-Texten (ibid., 219).

3. Nun aber ist es «vergebliche Verwegenheit den Schleier hinwegnehmen zu wollen», der den Ursprung dieser Idee in Jesus, und also im Christentum «verhüllt und verhüllen soll», «dass Alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf um mit der Gottheit zusammenzuhängen», und das «weil aller Anfang in der Religion geheimnisvoll ist» (R, 167). Und doch hat man keinen Zugang zum Christentum, seinem Geist, wenn man nicht als Gabe die Möglichkeit bekommen hat, eben jenen Ursprung zu erreichen, aus dem nicht etwa eine abstrakte Anschauung, sondern eine Lebensform stammt, eben das göttliche Leben:

«Dieses Bewusstsein von der Einzigkeit seiner Religiosität, von der Ursprünglichkeit seiner Ansicht, und von der Kraft derselben sich mitzuteilen und Religion aufzulegen, war zugleich das Bewusstsein seines Mittleramtes und seiner Gottheit» (R, 168).

In der Tat fährt Schleiermacher fort: «Wenn ich das heilige Bild dessen (i. e. Christi) betrachte in den verstümmelten Schilderungen seines Lebens, der der erhabene Urheber des Herrlichsten ist, was es bis jetzt gibt in der Religion; so bewundere ich nicht die Reinigkeit seiner Sittenlehre die doch nur ausgesprochen hat, was alle Menschen, die zum Bewusstsein ihrer geistigen Natur gekommen sind, mit ihm gemein haben, und dem weder das Aussprechen noch das Zuerst einen grösseren Wert geben kann; ich bewundere nicht die Eigentümlichkeit seines Charakters, die innige Vermählung hoher Kraft mit rührender Sanftmut; jedes erhabene einfache Gemüt in einer besonderen Situation muss einen grossen Charakter in bestimmten Zügen darstellen; das Alles sind nur menschliche Dinge: aber das wahrhaft Göttliche ist die herrliche Klarheit, zu welcher die grosse Idee, welche darzustellen er gekommen war, die Idee dass Alles Endliche höherer Vermittlungen bedarf um mit der Gottheit zusammenhängen, sich in seiner Seele ausbildete» (R, 167). Daraus folgt der Aufruf: «Lasst uns die lebendige Anschauung des Universums, die seine ganze Seele erfüllte, ... betrachten» (ibid.).

Schluss also die zweite Rede mit einem Aufruf zum Tode, die dritte mit einem zur Geschichte und die vierte mit einem zur Kirche, so schliesst die fünfte – in einer Art Zusammenfassung des ganzen Denkweges – mit einem Aufruf zur Versenkung in die Seele Christi.

Wie kann man aber «in das Heiligste seines (Christi) Gemütes hineinblicken» (R, 166)? Wie ist überhaupt eine Mitteilung zwischen Seelen möglich? Sicher nicht durch die Gewalt oder «die vergebliche Verwegenheit» (R, 167), sondern vielmehr durch die freie Selbstoffenbarung des Gemütes. Für Schleiermacher drückt das menschliche Gemüt sein ganzes Wesen durch den *Grundton* seiner Haltung aus. Welches ist also das Grundgefühl des Gemütes Christi, jenes Gefühl, durch das geradezu die Wurzel seines Wesens ins Licht kommt, sich offenbart?

Diese Fragen beantwortet Schleiermacher mit der Behauptung der

strengen Verbindung, die zwischen der Uranschauung Christi und dem Charakter seiner Gefühle besteht. Denn:

«wie nennt Ihr das Gefühl einer unbefriedigten Sehnsucht die auf einen grossen Gegenstand gerichtet ist, und deren Unendlichkeit Ihr Euch bewusst seid? Was ergreift Euch, wo Ihr das Heilige mit dem Profanen, das Erhabene mit dem Geringen und Nichtigen aufs innigste gemischt findet? und wie nennt Ihr die Stimmung, die Euch bisweilen nötigt diese Mischung überall vorauszusetzen, und überall nach ihr zu forschen? Nicht bisweilen ergreift sie den Christen, sondern sie ist der herrschende Ton aller seiner religiösen Gefühle; diese heilige Wehmut – denn das ist der einzige Name, den die Sprache mir darbietet – jede Freude und jeder Schmerz, jede Liebe und jede Furcht begleitet sie; ja in seinem Stolz wie in seiner Demut ist sie der Grundton, auf den sich Alles bezieht. Wenn Ihr Euch darauf versteht aus einzelnen Zügen das Innere eines Gemüts nachzubilden, und Euch durch das Fremdartige nicht stören zu lassen, das ihnen Gott weiss woher beigemischt ist: so werdet Ihr in dem Stifter des Christentums durchaus diese Empfindung herrschend finden; wenn Euch ein Schriftsteller der nur wenige Blätter in einer einfachen Sprache hinterlassen hat, nicht zu gering ist um Eure Aufmerksamkeit auf ihn zu wenden: so wird Euch aus jedem Worte was uns von seinem Busenfreund übrig ist dieser Ton ansprechen; und wenn je ein Christ Euch in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken liess: gewiss es ist dieses gewesen» (R, 166).

Wir werden versuchen von den vielen Gedanken, die dieser höchst beredete Text vorstellt, nur die beiden auszuführen, die uns als die wichtigsten erscheinen: 1. das Wesen der *heiligen Wehmut*, 2. die *hermeneutische Bedeutung* des Johannesevangeliums. Vorher aber wird es nützlich sein, bei dem zu verweilen, was man als eine Schwierigkeit bei der Auslegung dieses Textes empfunden hat, die Tatsache nämlich, dass Schleiermacher zunächst von der Grundstimmung des Christen, also jedes wahren Christen, spricht, um dann, scheinbar ohne Übergang, vom Begründer des Christentums, dem johanneischen Christus selbst, den er als den Träger und Vertreter dieser Stimmung sieht, zu sprechen.²² Solch ein Verfahren aber, das seine Aufmerksamkeit auf den Christen und Christus zugleich konzentriert, scheint uns einer tiefen Lehre gleich, die Schleiermacher aus dem vierten Evangelium hat entnehmen können. Für Johannes besteht das Werk Christi eben darin, dass es die Glaubenden zu Nacheiferern umgestalten kann; es ist geschrieben, dass sie die gleichen Werke wie Christus tun sollen (Joh 14,12)²³ und, nachdem sie an den Quellen des Erlösers getrunken

²² So zum Beispiel R. Unger, «Heilige Wehmut». Zum geistes- und seelengeschichtlichen Verständnis einer romantischen Begriffsprägung, in: *Gesammelte Studien*, Darmstadt 1966, III, 184.

²³ Nach dem johanneischen Text werden sie sogar grössere Werke tun; deshalb ist es

haben, selbst Quell lebendigen Wassers werden können (7, 37–39). Mit seinem scheinbar übergangslosen Verfahren wiederholt also Schleiermacher nur eine Grundidee der johanneischen Theologie: die Zeitgleichheit Christi mit seinen Jüngern, die christliche παράδοσις in der Geschichte, die der Geist Christi nicht als ein *depositum* dogmatischer Aussagen, sondern als Lebenserfahrung, eben als *Grundstimmung*, lebendig bewahrt.²⁴ Wir können sogar sagen, dass Schleiermacher in dieser παράδοσις einer offenbarenden Stimmung das echtste Beispiel dessen gesehen hat, was er oben behauptet hatte, d.h. dass man eine Religion nicht lernen kann, wenn man nicht in der Lage ist, «sie zu ergänzen, und zu bestimmen, wie dies und jenes in ihr geworden sein müsste» (R, 156). Der Jünger oder der echte Ausleger steht, da er am Geiste Christi Anteil hat – vergessen wir nicht, dass die «besondere Bauart und der charakteristische Unterschied» einer Religion «nicht eher klar werden wird, bis Ihr selbst irgendeiner angehört» (R, 159) –, nicht als ein Wiederholender (R, 67) vor der Uranschauung des Lehrers, sondern er wird vielmehr befähigt, dessen Wirkungsgeschichte fortzusetzen und zu ergänzen.

Die Grundstimmung Christi und seiner Jünger ist die «*heilige Wehmut*», die sich mit der Sehnsucht, dem Wunsch nach einer Gesamtversöhnung, vereinigt: «Eine unendliche Heiligkeit ist das Ziel des Christentums» (R, 164). In der Tat ist das Heilige für Schleiermacher wesentlich Sehnsucht, aber keine Sehnsucht, die sich wie bei den Zeitgenossen von der Täuschung nährt, die alte Welt sei in einer unmittelbaren und selbständigen, nun verlorenen Heiligkeit versunken, sondern eine Sehnsucht, die aus einem geheimen Schmerz entsteht, um sich in einem Hoffnungshorizont zu projizieren: «Nie zufrieden mit dem Erlangten sucht es (d.h. das Christentum)» noch (R, 164). Das, was Schelling als die tiefe, aus dem Gifte des Lebens hervorgehende Schwermut²⁵ bezeichnet, ist bei Schleiermacher eine Aufgabe, ein *Ethos*, das

hier natürlich, an das von Schleiermacher im Anschluss an eine wichtige Tradition formulierte Prinzip zu denken, wonach der Ausleger die Möglichkeit hat, das Werk «besser» als der Verfasser selbst zu verstehen (SW, I/7, 32. 45. Vgl. H.-G. Gadamer [A. 2], 180 ff.; H. Patsch, F. Schlegels «Philosophie der Philologie» und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik, ZThK 63 [1966], bes. 452–460).

²⁴ Über die Verwandtschaften und deutlichen Unterschiede zwischen der Schleiermacherschen und der Kierkegaardschen Auffassung zum Problem der «Gleichzeitigkeit» Christi vgl. H. Gerdes, Das Christusbild Sören Kierkegaards, verglichen mit der Christologie Hegels und Schleiermachers, Düsseldorf–Köln 1960, 18–46 und passim.

²⁵ Vgl. X. Tilliette, La nature, la nostalgie et le sacré. Variations sur un thème de

mehr als an die ἀποκαταδοχία der Schöpfung (Röm 8, 19) an den σκόλωψ τῆ σαρκί (II Kor 12, 9), an den Stachel des Unbefriedigtseins, denken lässt. Damit jedoch trennt sich Schleiermacher nicht von Johannes, um sich Paulus zuzuwenden. Es ist wahr, dass der Boden, aus dem sich diese Auffassung nährt, von den verschiedensten Traditionen – die vom Osten bis zum Hellenismus, vom Urchristentum bis zur rheinischen Mystik und zum Pietismus gehen –, und also auch vom Paulinismus – zumindest durch die Belehrung Luthers – befruchtet wurde, aber es ist ebenso wahr, dass Schleiermacher selbst uns sagt, er habe das Bild des «wehmtigen und sehnsüchtigen» Christus eben aus dem vierten Evangelium empfangen. Darum hat Rudolf Unger²⁶ in seinem dem geistes- und seelengeschichtlichen Verständnis des romantischen Ausdrucks «heilige Wehmut» gewidmeten wesentlichen Aufsatz recht, wenn er den Hintergrund dieses Ausdrucks – dessen Prägung er zu Recht Schleiermacher zuschreibt²⁷ – eben im vierten Evangelium gegeben sieht, und insbesondere in der Auslegung, die Herder seinerzeit und später Schleiermacher selbst in seinen johanneischen Homilien von 1823/24 gab. Besonders aufschlussreich scheint der Text zu sein, den Herder als Kommentar zur johanneischen Kreuzigungsgeschichte geschrieben hat:

Schelling, in: *Il Sacro. Studi e ricerche*, hg. E. Castelli, Rom 1974, 385–395, bes. 391f.

²⁶ A. 22, mit genauen Verweisen auf die Romantiker. Vgl. auch J. Bauer, *Die Wehmut des romantischen Menschen*, Freiburg i. Br. 1953, aber vor allem die lange und dichte Anmerkung, die X. Tilliette den Begriffen «Wehmut», «Sehnsucht» und dergleichen gewidmet hat in *Schelling. Une philosophie en devenir*, Paris 1970, II, 187f. Diese Anmerkung aber muss man zumindest mit einem Hinweis auf das Vorkommen dieser Begriffe, aber noch mehr der von ihnen bezeichneten Wirklichkeit, bei Wilhelm von Humboldt versehen; vgl. dazu W. Schultz, *Die Religion Wilhelm von Humboldts*, Jena 1932; H. Flenner, *Wilhelm von Humboldt und die Schwermut. Ein Beitrag zur Erkenntnis des Menschen W. von Humboldt*, Diss. Frankfurt 1953; W. Brednow, *Die «Wehmut» bei W. von Humboldt*, *ZPhF* 24 (1970), 499–515. Dass bei Schleiermacher der Begriff «Wehmut» dazu neigt, sich auch im Sinne romantischer «Ironie» zu färben, bezeugt ein Fragment der wissenschaftlichen Tagebücher (*Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers*, 114 Nr. 9, in W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, Berlin 1870), dessen starke ethisch-spinozistische Betonung man aber auch im Auge behalten sollte: «Die Wehmuth entsteht aus der Elementaranschauung der sittlichen Welt wie sie ist, in sich. Sie ist ein Theil des praktischen Spinozismus. Nur ein Ironist kann sie haben» (vgl. auch *ibid.*, 141 Nr. 167).

²⁷ Jedenfalls hat Muthmann (in der Dissertation: *Der religiöse Wortschatz in der Dichtersprache des 18. Jahrhunderts*, Göttingen 1949) festgestellt, dass der Ausdruck schon bei Klopstock, *Messias X*, 151 vorkommt.

«Auch in dieser Geschichte lässt er (Johannes), mit Vorbeiehung mancher Neben-umstände, seinen Geliebten gleichsam nicht aus dem Auge. Das Bild seines Freundes vor Kaiphas, vor Pilatus, in seiner Dornenkrone, sein Kreuz tragend, ans Kreuz geheftet, dürstend, endlich sein Haupt neigend und sanft verscheidend, stehet vor ihm. Noch am Gewande, am Leichnam des Verstorbenen nimmt er teil, fürchtend, dass dieser nach dem Tode noch verstümmelt werde, und bemerkt den Lanzenstich in die Seite des Erblassten mit sichtbarem Gefühl der Wehmut.»²⁸

Eben wegen dieser heiligen Wehmut ist das Christentum allen Religionen überlegen, «historischer und demütiger in seiner Herrlichkeit» (R, 171), und wird «noch eine lange Geschichte haben... trotz Allem was man sagt von seinem baldigen oder schon erfolgten Untergange» (R, 170). «Nie vergessend, dass es den besten Beweis seiner Ewigkeit in seiner eigenen Verderblichkeit, in seiner eigenen traurigen Geschichte hat, und immer wartend einer Erlösung aus dem Elende von dem es eben gedrückt wird, sieht es gern ausserhalb dieses Verderbens andere und jüngere Gestalten der Religion hervorgehen, dicht neben sich, aus allen Punkten» (R, 172). Die heilige Wehmut ist also das, was dem Christentum erlaubt, die Religion der Geschichte überhaupt zu sein, nicht im Sinne stolzer Absolutheit – denn zur Geschichtlichkeit des Christentums gehört die Demut –, sondern einfach deshalb, weil seine durch die Grundstimmung filtrierte Uranschauung es zur Religion der «unbeschränkten Freiheit» (R, 169), der grosszügigsten Ökumenizität macht. Wenn das Christentum aber auf der einen Seite den Despotismus verweigert, der es zur einzigen Form der die Menschheit beherrschenden Religion (R, 172) machen würde, so löst auf der anderen die Tatsache, dass «Zeiten des Verderbens allem Irdischen bevorstehen, sei es auch göttlichen Ursprungs» und dass die Wehmut also als Urgefühl der echten Religion nie versagen kann, jede neue Sendung göttlicher Boten – «um mit erhöhter Kraft das Zurückgewichene an sich zu ziehn» – und also die Begründung jeder möglichen Religion in eine «Palingenesie des Christentums» auf, die «seinen Geist in einer neuen und schöneren Gestalt» erweckt (R, 171 f.). Die Ewigkeit des Christentums wird also von Schleiermacher nicht innerhalb der Verabsolutierungen des Begriffs, sondern vielmehr innerhalb der Geschichte und für die Geschichte gefunden.²⁹

²⁸ J. G. Herder, *Sämmtliche Werke*, hg. B. Suphan, Berlin 1877 ff., XIX, 340.

²⁹ Vgl. H. Sueskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermacherschen Theologie*, Tübingen 1911, 11–29.

An diesem Punkt sollte man nun fragen, warum Schleiermacher ein Bild des Christentums prägt, das historisch sein will und doch aus dem theologischsten und mystischsten unter den vier Evangelien abgeleitet wird. Wir wissen nicht, wann sich in ihm die – übrigens weitgehend von Herder selbst behauptete und verteidigte – Überzeugung der Historizität und johanneischen Authentizität des vierten Evangeliums gebildet hat, die Überzeugung, die in der dritten Auflage der *Reden* (1821) in einem Zusatz so formuliert wird: «Nichts verräth wol weniger Sinn für das Wesen des Christenthums sowol, und für die Person Christi selbst, als auch überhaupt historischen Sinn und Verstand davon, wodurch grosse Ereignisse zu Stande kommen... als die Ansicht... Johannes habe den Reden Christi viel fremdes beigemischt von seinem eignen» (SW, I/1, 447f.). Es ist jedenfalls sicher, dass seine Bevorzugung des vierten Evangeliums ihren Grund in der Überzeugung findet, dass, «wenn je ein Christ Euch in das Heiligste seines Gemütes hineinblicken liess, gewiss es dieses gewesen ist», Johannes, dessen Evangelium uns mehr als jedes andere die Worte Christi berichtet, damit ganz im Ton der heiligen Wehmut spricht.

Und Johannes spricht diese Sprache, die eine *convictional language*, eine Zeugnissprache, ist³⁰, weil – pietistisch, aber mehr noch biblisch (Joh 13,23–25; 21,20) – der Lieblingsjünger, der an der Brust des Lehrers ruht, der «Busenfreund» – wie Schleiermacher ihn nennt – die patristische Tradition wiedergibt, die für Johannes den Ausdruck *ὁ ἐπιστήδιος* geprägt hat.³¹ Er nämlich findet sich in der idealen Lage, in allen seinen Nuancen das *ex abundantia cordis* – oder vielleicht dem Geist Schleiermachers besser entsprechend: *ex tristitia cordis* (vgl. Br. I,355) – springende Wort zu begreifen und auszulegen. Die Intimität

³⁰ Vgl. *The Later Heidegger and Theology*, hg. J. M. Robinson / J. B. Cobb, New York 1963, 129 f. 179 ff.; G. Moretto, *L'esperienza religiosa del Linguaggio in Martin Heidegger*, Florenz 1973, 245 ff.

³¹ Vgl. A. Vaccari, *Scritti di erudizione e di filologia*, Rom 1952, I, 97–98; T. Lorenzen, *Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium*, Stuttgart 1972. Zinzendorf hat gern Johannes, weil er in ihm den Jünger sieht, der «immer sehr voraus in des Heilands herzens-sachen war, der sich nicht lange hat besonnen zu sagen: Es ist der Herr, es ist gewiss der Herr», der «durch einen familiären umgang mit dem Herrn, sachen aus der ersten hand gewusst hat», «aus des Heilandes eigenem munde referirt» (N. L. von Zinzendorf, *Hauptschriften in sechs Bänden*, hg. E. Beyreuther / G. Meyer, Hildesheim 1962, IV, 208 f.; V/2, 338.140). Auch für Zinzendorf ist Johannes «der Freund des Herzens» (*ibid.*, V, 298), «der Brust-Jünger Johannes» (V/2, 140).

der Freundschaft, wie Schleiermacher schon in seinen jugendlichen Kommentaren zur *Nikomachischen Ethik* bemerken konnte, ist die für das hermeneutische Verfahren musterhafte Lage, in dem, wie man in Schleiermachers Abhandlung *Über den Begriff der Hermeneutik* vom 13. August 1829 lesen kann: «Was... von richtiger Auffassung des innern Herganges als der Schriftsteller entwarf und componirte abhängt, was das Product seiner persönlichen Eigenthümlichkeit in die Sprache und in die Gesammtheit seiner Verhältnisse ist, das wird auch dem gewandtesten Ausleger nur bei den ihm verwandtesten Schriftstellern, nur bei den Lieblingen in die er sich am meisten hineingelebt hat am besten gelingen, wie es uns auch im Leben nur mit den genauesten Freunden am besten von statten geht» (H, 133). Gewiss erfordert die hermeneutische Bewegung, vor allem in der Form der technischen oder psychologischen Interpretation (dazu vgl. SW, I/7, 143–262, bes. 169 ff., die über ihre Anwendung sprechen), eine Umstellung des Auslegers auf die Umstände des auszulegenden Verfassers oder Objekts. Wenn aber diese Umstellung die Aufgabe hat, den Zeit- und Raumabstand zu überwinden, der zwischen den beiden Polen des hermeneutischen Verfahrens besteht, bleibt es doch gleich wahr, dass diese Überwindung für Schleiermacher in keiner Weise eine Beseitigung der Eigentümlichkeit des Auslegers bedeutet. Der Auslegungsakt ist gewiss nicht von Schleiermacher als eine «Horizontverschmelzung» bezeichnet; wenn aber dieser Ausdruck der zeitgenössischen Hermeneutik eine Verschmelzung der Seelen bedeuten will, deren Einzelheit und Freiheit jedenfalls gerettet ist, dann muss man sagen, dass seine Wahrheit von Schleiermacher da ganz aufgenommen ist, wo er behauptet, dass das Streben des Gefühls nach dem uns Verwandten nicht nur vom Ziele der Beziehung, sondern auch vom bewussten Ursprung jener Bewegung beherrscht ist: «Die Sehnsucht nach einem gleichgestimmten Herzen kann aber doch erst mit dem tieferen Selbstbewusstsein gekommen sein» (Br. I, 334).

Im vierten Evangelium sieht Schleiermacher eben die Ausführung dieser seiner *hermeneutischen Grundsätze*. Er, der doch immer wieder für die Historiographie den Charakter der Unparteilichkeit und Reinheit der Erzählung ohne die Einmischung von Gefühlen und Eindrücken des Geschichtsschreibers betont und gefordert hat, zögert nicht, wenn es um Johannes geht, der für ihn der historischste der Evangelisten ist, ihm die Tatsache als Vorzug zuzuschreiben, dass «Er Nachweisungen gibt, seine eigenen Eindrücke darstellt. Allein dies alles gehört zum Wesen der Sache» (SW, I/7, 194).

Das «Wesen der Sache», um das es in der johanneischen Hermeneutik geht (so wie Schleiermacher sie darstellt und er sie sich einigermaßen aneignet), stösst vielleicht aber doch über die Stufe der Erfindung einer in ihrer abstrakten Formalität begriffenen Auslegungsregel hinaus. In jener Hermeneutik geht es vielmehr um den religiösen und damit lebendig endgültigen Charakter eines Denkens, das seiner tiefsten Gesetzlichkeit nachkommt, wenn es sich selbst als *Hermeneia* eines erschreckenden und zugleich heilbringenden *Kerygmas* will³². Ein solches Denken ist eine ἐξήγησις im starken und doppelten Sinne, den das vierte Evangelium dem Begriff da verleiht³³, wo es behauptet, dass der Logos uns in den Schoß des Vaters gebracht hat (Joh 1,18: εἶς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο)³⁴. Es handelt sich offenbar um die Bewegung, die Schleiermacher richtig bestimmt, wenn er sagt, dass das vierte Evangelium aus dem Herzen Christi schöpft und zu ihm zurückbringt (R, 166). Schleiermacher aber weiss auch, dass solche Exegese, die das Werk überhaupt ist – «das Werk, das mir auferlegt wurde» (Joh 17,4) –, ihren Vollzug als Ende und Vollendung zugleich im Tod findet, wovon die *Monologe* sprechen (Berlin 1800, 14).³⁵ Die dem Todesthema gewidmeten Texte dieses letzteren Werkes sind von einer unendlichen Gelassenheit durchdrungen, bei der auch andere Kritiker schon an das vierte Evangelium gedacht haben, aber nur, um von ihm aus auf einen gemeinsamen stoischen Ursprung zurückzugehen.³⁶ In der Tat kann man nicht leugnen, dass der Tod in den *Monologen* als eine Naturgesetzlichkeit ohne Schrecken angenommen wird –

³² Über die schleiermachersche Auffassung des Kerygmas (Verkündigung) vgl. die gründlichen §§14 und 18 der *Glaubenslehre*.

³³ Zur johanneischen Eigentümlichkeit des Gebrauchs der doppeldeutigen Ausdrücke vgl. die gründliche Arbeit von O. Cullmann, *Der johanneische Gebrauch doppeldeutiger Ausdrücke als Schlüssel zum Verständnis des vierten Evangeliums*, ThZ 4 (1948), 360 ff.

³⁴ Das ist die These u. a. von M. É. Boismard, *Dans le sein du Père (Jo 1,18)*, RB 59 (1952), 23–39; id., *Le Prologue de saint Jean*, Paris 1953, 91 f.

³⁵ Vgl. H. Timm, *Universalität und Individuation. Das Konzept des frühromantischen «Christianismus»*, in: *Romantik in Deutschland. Ein interdisziplinäres Symposium*, hg. R. Brinkmann, Stuttgart 1978, 454.

³⁶ So zum Beispiel A. Faure in einem zweideutigen Aufsatz, der wie andere Arbeiten des gleichen Verfassers in einer dunklen Zeit geschrieben wurde (vgl. *Tod und Leben nach dem Tode in Predigten Schleiermachers*, für ZSTh 18 (1941), 436–457). Man muss jedenfalls daran erinnern, dass schon Kierkegaard sich vornahm, «Schleiermacher als einen im Christentum wiedergeborenen Stoizismus» zu interpretieren (vgl. *Tagebücher 1836–37*, I A 305).

im vierten Evangelium gibt es ein Gethsemane ohne Todeskampf³⁷ und das Kreuz, an dem der «johanneische» Jesus stirbt, ist mehr ein Thron als ein schmachvoller Galgen³⁸ –; was aber Gelassenheit und Frieden gegenüber dem unerbittlichen Gesetz verströmt, ist nicht die stumpfe μακροθυμία des Stoikers, sondern das demütige, aber klare Bewusstsein der Person, die weiss, ihre Existenz hingegeben zu haben, indem sie jenes Wort sagte, das sie allein in ihrer originellen Individualität zu sagen befähigt war.

Das gesagte Wort, das auch dem Tod gegenüber Ruhe schenkt, ist nun für Schleiermacher das Wort, das die Gesamtheit des menschlichen Daseins eines jeden einzelnen ausgedrückt hat, es ist vor allem das Wort der vollkommenen Liebe³⁹. «Dann aber sind mit der Liebe zugleich auch sie (i. e. die Freunde) vollendet, und es schlägt die Stunde – o Allen hat sie früher schon geschlagen! – der Unendlichkeit sich wieder zu geben, und in ihren Schooss zurückzukehren aus der Welt» (*Monologe* zit. 66). Wenn man daran denkt, dass die vollkommene Liebe, von der Schleiermacher spricht, die der Freundschaft ist – «Ganz und innig will ich die Freunde umfassen und ihr ganzes Wesen ergreifen» (ibid., 129) –, sollte es nicht überraschen, wenn Schleiermacher die Stunde, die die Stunde der Vollendung und des österlichen Übergangs aus der Welt in den Schooss des Unendlichen ist, mit der *Stunde*, im Hinblick auf die der johanneische Christus lebt (Joh 13, 1), in Beziehung

³⁷ Vgl. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Hamburg 21972, I, 105: Schleiermacher «schafft die Gethsemaneszene aus der Welt, indem er aus dem Schweigen des Johannes schliesst, dass sie sich nicht habe ereignen können». In der Tat lesen wir im *Leben Jesu*: «Die andern Evangelisten erzählen uns von einer plötzlichen Niedergeschlagenheit und tiefen Betrübniß die ihn überfallen und die er seinen Jüngern eingestanden habe, und wie er sich für dieselbe nun im Gebete Rath gesucht und nachher auch seine Klarheit und Entschlossenheit wiedergefunden habe. Johannes übergeht dieses ebenfalls mit Stillschweigen, und seine Erzählungen über seinen bevorstehenden Tod redend...» (SW, I/6, 421).

³⁸ Es ist bezeichnend, dass Schleiermacher im *Leben Jesu*, wo er vom Tode Jesu am Kreuz spricht, seinen Abscheu vor dem tragischsten und menschlichsten der Worte des sterbenden Christus («Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?»), das von Mk und Mt, aber nicht von Joh überliefert wird, damit rechtfertigt, dass er es für unecht erklärt, «weil ich mir die ganze Gemüthsstimmung Christi nicht anders denken kann als sie sich in den Reden bei Johannes darstellt» (SW, I/6, 451). – Über Schleiermachers Einstellung zum Tode Christi am Kreuz vgl. E. Hirsch, *Schleiermachers Christusglaube*, Gütersloh 1968, 81–110.

³⁹ Vgl. M. E. Miller, *Der Übergang. Schleiermachers Theologie des Reiches Gottes im Zusammenhang seines Gesamt Denkens*, Gütersloh 1970, 227 und passim.

bringt. Das die Individualität Rettende – wovon in den *Monologen* die Rede ist – ist nun die Vollendung des Liebeswerkes, durch die der Mensch vom Tode zum Leben übergeht, das Ewige schöpft und «in den Schoss des Vaters geführt» wird.

Abschliessend kann man sicher auch sagen, dass Schleiermacher das vierte Evangelium mit den Augen seiner eigenen Philosophie gelesen hat und dass sein Christus so sehr johanneisch ist wie er schleiermacherisch ist. Es scheint uns jedoch, dass er letztlich ins Herz des johanneischen Evangeliums getroffen hat, eines Evangeliums nämlich, das er nicht zugunsten einer bequemerer Assimilation durch ein Denken, das alles über den Begriff zu wissen meint, auf die Theologumena des Prologs zurückführt, sondern ihm in seiner inneren Bewegung der *κατάβασις* in die Welt der Geschichte folgt. Muss man dann sagen, dass Schleiermacher so naiv war, nicht zu verstehen, was die neueste Leben-Jesu-Forschung unseres Jahrhunderts verstanden hat, nämlich, dass es unmöglich ist, eine «Geschichte» Jesu von Nazareth zu schreiben? Schliesslich entschloss er sich zu der resignierten Weisheit, die unter der Feder Albert Schweitzers diese musterhafte Beschreibung gefunden hat: «Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben... Und nicht nur die Epochen fanden sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit»⁴⁰? Hier ist nicht der Ort, diese so heiklen Fragen zu beantworten. Es genügt uns zu unterstreichen, dass das, was in der Schleiermacherschen Rekonstruktion der Gestalt Christi an Subjektivem enthalten ist – wie übrigens kann man leugnen, dass der johanneische Christus selbst mit der Veränderung der Schleiermacherschen «Stimmung» aus dem Christus der Wehmut (*Reden*) zum Christus der Freude (*Die Weihnachtsfeier*) wird? –, dann nicht so naiv ist, wie man uns glauben lassen wollte. Schleiermacher, der als junger Mann unter dem «Quellenskeptizismus» (vgl. Br. I, 6) gelitten hat, weiss sehr wohl, dass die neutestamentlichen Schriften nur «verstümmelte Schilderungen» des Lebens Jesu sind (R, 167) und dass «Bei unsrem jezigen philologischen Zustande nicht zu erwarten ist, dass einer noch sagt, die drei ersten Evangelien habe einer schreiben können, der eine Lebensbeschreibung habe schreiben wollen» (SW, I/7, 235). In Wahrheit ist es sehr konsequent, den biographischen Charakter der Synoptiker zu

⁴⁰ A. 37, I, 48.

leugnen und den des vierten Evangeliums zu behaupten. Man sollte doch anerkennen, dass auf dem Wege der kritischen Verneinungen Schleiermacher seinen Zeitgenossen – und nicht nur ihnen! – nicht nachstand. Wenn er deshalb das vierte Evangelium für «historisch» und «biographisch» hält, dann täte unseres Ermessens die Schleiermacher-Forschung besser daran, wenn sie zu verstehen versuchte, was er mit jenen Adjektiven meint, als ihm weiterhin vorzuwerfen, er sei an der Verspätung schuld, mit der die neutestamentliche Kritik zur «Lösung» der «Johanneischen Frage» gekommen sei.⁴¹

Giovanni Moretto, Chieti

⁴¹ Vgl. schon E. Zeller, Friedrich Schleiermacher, in: Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts, Leipzig 1865, I, 199; F. Overbeck, Das Johannesevangelium, hg. C. A. Bernoulli, Tübingen 1911, 7; A. Schweitzer (A. 37), 104.