



Gunther Wenz

Sünde und Schuldbewusstsein. Zur Hamartologie in Schleiermachers Glaubenslehre

Abstract

Schleiermachers Dogmatik ist als Lehre vom christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche konzipiert. Zentral ist die Thematik von Sünde und Gnade. Die Sünde ist in ihrem Unwesen Verkehrung des menschlichen Gottes, Selbst- und Weltverhältnisses. Charakteristisch für Schleiermachers Ansatz ist der Bezug der Hamartologie zum christlichen Glaubensbewusstsein.

Bedeutung und mögliche Grenzen dieser subjektivitätstheoretischen Konzeption werden angezeigt.

Keywords

Dogmatik als Glaubenslehre; Hamartologie, Friedrich Schleiermacher,



Prof. em. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz ist emeritierter Professor der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians Universität München und Leiter der Wolfhart Pannenberg-Forschungsstelle der Hochschule für Philosophie München

Sünde, Sünde als Verkehrung des Gottes-, Selbst- und Weltverhältnisses.

1 Zum Begriff der Dogmatik und ihres Gegenstandes

1.1 Selbstverständnis der Glaubenslehre

Nach Schleiermachers „Kurzer Darstellung des theologischen Studiums“, die 1811 in Erst-, 1830 in Zweitaufgabe erschienen ist¹, gehört die Dogmatik in den Zusammenhang der historischen Theologie, die von der philosophischen herkommt und auf die praktische hinzielt. Sie unterteilt sich „in die Kenntniß von dem Anfang des Christenthums, in die Kenntniß von seinem weiteren Verlauf, und in die Kenntniß von seinem Zustand in dem gegenwärtigen Augenblick“ (KGA I/6, 268 [19]). Die geschichtliche Kenntnis des Christentums in seinem gegenwärtigen Zustand zu vermitteln, ist nach Schleiermacher die Bestimmung des Studiums derjenigen theologischen Disziplin, „welche unter dem Namen der thetischen oder dogmatischen Theologie bekannt ist“ (KGA I/6, 288 [3]).

Dogmatik zu betreiben ist nach Schleiermacher kein zeitinvariantes Geschäft. Denn sie hat es „zu thun mit der zusammenhangenden Darstellung des in der Kirche jezt gerade geltenden Lehrbegriffs“ (ebd.). Die christliche Sittenlehre leistet dies unter eher praktischen, die christliche Glaubenslehre unter eher theoretischen Aspekten, wenngleich eine Trennung beider Gesichtspunkte nicht möglich ist. Nimmt man hinzu, dass der in

¹ F. D. E. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Erste Abteilung: Schriften und Entwürfe. Teilband 6: Universitätsschriften. Herakleitos. Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen, Hg. v. D. Schmid, Berlin/New York 1998 (= KGA I/6).

der Kirche aktuell geltende Lehrbegriff gegenüber konfessionskirchlich-denominationellen Unterschieden nicht indifferent sein kann, dann ergibt sich daraus das Programm der 1821/22 in erster², 1830/31 in zweiter Auflage³ erschienenen christlichen Glaubenslehre von selbst. „Dogmatische Theologie“, heißt es im ersten Satz der Einleitung der Erstauflage und im Leitsatz von § 19 der Zweitaufgabe, „ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen (1. Aufl.: bestimmten) Zeit geltenden Lehre.“ Schleiermachers Glaubenslehre entspricht dieser Aufgabenbestimmung exakt, wie ihr Titel bündig belegt: „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt von Friedrich Schleiermacher“, der in Person in individueller und in sozialer Hinsicht den konstitutiven Zeitbezug seiner Dogmatik repräsentiert und sachlich für dessen Wahrnehmung einsteht.⁴

² Vgl. F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1821/22), hg. v. H. Peiter, Berlin/New York 1984 (= KGA I/7, 1 u. 2).

³ F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Zweite Auflage* (1830/31), hg. v. R. Schäfer, Berlin/New York 2003 (KGA I/13, 1 u. 2). Die nachfolgenden Paragraphenverweise im Text beziehen sich hierauf. In der Schreibweise dem gegenwärtigen Deutsch angeglichen wurde folgende Ausgabe: F. D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirchen im Zusammenhange dargestellt. Zweite umgearbeitete Ausgabe* (1830/31). In zwei Bänden hg. v. M. Redeker, Berlin⁷1960.

⁴ Schleiermachers Programm dogmatischer Theologie, wie er es in der „Kurzen Darstellung“ entworfen hat, ist in seiner eigenen Glaubens- und Sittenlehre zur Durchführung gebracht. Zum Erwerb geschichtlicher Kenntnisse vom gegenwärtigen Zustand des Christentums soll neben der Dogmatik, die sich auf Glaube und Sitte eines kirchlichen Gemeinwesens bezieht, fernerhin das Fachstudium der sog. Statistik beitragen, welche die

Selbstgestellte Aufgabe der Dogmatik Schleiermachers ist es ihrem Titel gemäß, den christlichen Glauben nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhang darzustellen. Um diese Aufgabe zu erfüllen, bedarf es als erstes eines Begriffs der evangelischen Kirche. Seine Entwicklung erfolgt in mehreren Schritten. Zunächst wird die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften bildet, rein für sich in Betracht gezogen und ein allgemeiner Begriff von Religion entwickelt. Sodann werden Arten und Stufen frommer Gemeinschaften bestimmt, um ihrer spezifischen Unterschiede ansichtig zu werden mit dem Ziel, die christliche Religion in ihrer Eigentümlichkeit zu erfassen. Schließlich wird die kirchliche Gemeinschaftsform christlicher Frömmigkeit von häretischen Fehlformen abgegrenzt und der Begriff evangelischen Kirchentums im Unterschied zum katholischen entworfen.

1.2 Wesen des Christentums

Was das eigentümliche Wesen des Christentums betrifft, so ist es nach Maßgabe des Leitsatzes des berühmten § 11 der Zweitaufgabe der Glaubenslehre „eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise“. Diese auch für die Sündenlehre hoch bedeutsame Bestimmung teilt das Christentum mit dem Judentum, dessen Zentralanschauung Schleiermacher in der fünften seiner Reden über die Religion von 1799 als das göttliche Gesetz „einer allgemeinen unmittelbaren Vergeltung“⁵

äußere Verfassung der Kirche und ihrer Verhältnisse zu betrachten hat (vgl. KGA I/6, 294 [43]).

⁵ F. D. E. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. v. G. Meckenstock, Berlin/New York 1999, S. 183 (315). Zum Vergleich der Auflagen der Reden: F.

Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. 1799/1806/1821. Studienausgabe, Hg. v. N. Peter u. a., Zürich 2012. Vgl. insgesamt: G. Wenz, Sinn und Geschmack fürs Unendliche. F. D. E. Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799, München 1999; ders., Gänzlich Innesen. Schleiermachers Religionsverständnis im Anschluss an die Reden von 1799, in: ders., Ergriffen von Gott. Zinzendorf, Schleiermacher und Tholuck, München 2000, S. 53-156, bes. S. 112ff. Die Besonderheit einer positiven Religion bestimmt sich durch die Eigentümlichkeit ihrer Zentralanschauung. In seinen Reden beschränkt sich Schleiermacher im Wesentlichen darauf, die charakteristische Positivität jüdischer und christlicher Religion zu erfassen, wobei er die jüdische Zentralanschauung in der Thora bzw. dem Vergeltungsgesetz distributiver göttlicher Gerechtigkeit und die christliche in der Erscheinungsgestalt Jesu Christi gegeben sieht. Bezüge zur traditionellen Lehre von Gesetz und Evangelium sind offenkundig. Jeder Antinomismus liegt Schleiermacher dabei fern. Unter Abstraktion von religiöser Wahrnehmung göttlichen Rechts und göttlicher Gerechtigkeit, wie sie die jüdische Frömmigkeit kennzeichnet, lässt sich nach seinem Urteil die Zentralanschauung christlicher Religion grundsätzlich nicht erfassen, wenn anders das Christentum als eine Religion gelten soll, die – wie das Judentum – im Glaubensbezug das Sittliche menschlicher Zustände dem Natürlichen in ihnen überordnet. Christliches Hauptanliegen ist nicht die Befreiung von natürlichen Übeln, sondern von der Bosheit der Sünde. Dies bestätigt Schleiermacher, wenn er zum Schluss der fünften Rede die ursprüngliche Anschauung des Christentums als diejenige des allgemeinen Entgegenstrebens alles Endlichen gegen die Einheit des Ganzen und gemäß der Art und Weise bestimmt, wie die Gottheit dieses Entgegenstreben behandelt und die Feindschaft gegen sich vermittelt. Zwar hat das allgemeine Widerstreben des Endlichen gegen das Unendliche etwas mit Natur, natürlichem Drang und entsprechenden Übeln zu tun; doch zur manifesten Feindschaft wird es erst durch die Selbstsucht des Menschen, dessen verkehrter Wille sich aus dem Zusammenhang mit dem Ganzen loszureißen trachtet, um abgelöst und separat etwas zu sein. Gegen dieses irreligiöse Prinzip mit seinen verheerenden sittlichen Implikationen und Folgen ist der, wie Schleiermacher sagt, durch und durch polemische Charakter des Christentums gerichtet, der nach außen, aber auch und intensiver noch nach innen und innerhalb der christlichen Gemeinschaft wirkt.

bezeichnet hat. Diese Bezeichnung hat zu mancherlei Bedenken Anlass gegeben.⁶ Sie sind nicht unbegründet. Bedenklich ist vor allem der soziale Kontext, in dem die Lehre von der geschichtlichen Positivität jüdischer Religion entwickelt wird.⁷ Doch darf, was ihren Sachgehalt angeht, nicht übersehen werden, dass Schleiermacher unter göttlicher Vergeltung keinen Rachevollzug einer blindwütigen Allmacht, sondern einen Grundakt des Rechts und seiner Ordnung sieht, in welchem der Gott Israels sein gerechtes Wesen erweist.

Jahwe ist einer und in seiner Einheit universaler Grund aller Gerechtigkeit, weil er die Grundunterscheidung von Recht und Unrecht trifft und die Differenz von Gut und Böse niemals der Gleichgültigkeit preisgibt. Wenn Schleiermacher in der Glaubenslehre schreibt, dass sich das Judentum als teleologischer Monotheismus analog zum Christentum religiös dadurch auszeichne, dass es in Bezug auf seine Frömmigkeit das Natürliche dem Sittlichen unterordne, dann liegt dies durchaus auf einer Linie mit den Reden. Denn das dort angesprochene Gesetz der Vergeltung, das in der Gestalt der Gottesoffenbarung in der Thora und den ihr zugeordneten Überlieferungen die religiöse Zentralanschauung des Judentums darstellen soll, ist kein Naturgesetz, sondern ein Gesetz des Rechts und der Sitte, weil das Kriterium von Lohn und Strafe nicht naturhafte Vorliebe, sondern die rechte Unterscheidung von Gut und Böse ist.

⁶ Vgl. M. Blum, „Ich wäre ein Judenfeind?“ Zum Antijudaismus in Friedrich Schleiermachers Theologie und Pädagogik, Köln, Weimar: Böhlau Verlag 2010, bes. S. 16ff.

⁷ Vgl. K. Nowak, Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkungen, Göttingen: UTB, 2001, S. 74ff.

1.3 Christozentrischer Monotheismus teleologischer Prägung

Teleologische Frömmigkeitsrichtungen wie Judentum und Christentum zeichnen sich dadurch aus, dass sich das in ihnen wirksame religiöse Verhältnis auf die Beziehung von Sittlichkeit und Sinnlichkeit unter der Voraussetzung bezieht, dass es sich bei der Sittlichkeit um die bestimmende Größe handelt. Nicht, dass Schleiermacher die Religion zu einer Funktion der Moral erklären wollte! Dies lehnt er ebenso dezidiert ab wie den Versuch einer Aufhebung von Religion in Metaphysik. Gleichwohl hat es als eine implizite Voraussetzung seines Verständnisses teleologischer Religionsformen zu gelten, dass sie sich zum Verhältnis von Sittlichkeit und Sinnlichkeit mit dem Ziel der Realisierung der Sittlichkeit verhalten, dem alle sinnlichen Belange nachzuordnen sind. Haben Judentum und Christentum diese Ausrichtung gemeinsam, so unterscheiden sich beide dadurch, dass in der christlichen Religion alles „bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung“ (§ 11, Leitsatz). Dieser Bezug darf selbstverständlich auch in hamartiologischer Hinsicht nicht vernachlässigt werden. Eine christliche Sündenlehre ist vielmehr auf die in Jesus Christus vollbrachte Versöhnung und Erlösung hinzuordnen und von der durch das Evangelium zugesagten Rechtfertigung des Sünders her zu begreifen.

2 Zum Ansatz der Hamartiologie

Gilt für christliche Glaubenssätze insgesamt, dass sie „Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt“ (§ 15, Leitsatz) sind, so sind dogmatische Sätze Glaubenssätze „von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt

wird“ (§ 16, Leitsatz), was entsprechend für die Zusammensetzung dogmatischer Sätze zu umfassenden Systemgebilden gilt und ihre mit christlicher, im Falle Schleiermachers evangelischer Kirchlichkeit verbundene Wissenschaftlichkeit ausmacht. Dabei können alle Sätze, welche die christliche Glaubenslehre aufzustellen hat, „gefaßt werden entweder als Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, oder als Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen, oder als Aussagen von Beschaffenheiten der Welt“ (§ 30, Leitsatz), wobei die erstgenannte Gestalt des dogmatischen Satzes nach Schleiermachers Urteil die grundlegende ist, weil seine Glaubenslehre sich durchgängig als wissenschaftliche Explikation des christlich-frommen Selbstbewusstseins versteht.

2.1 Die Dreigestalt dogmatischer Sätze in protologischer Hinsicht

Der erste Teil der materialen Glaubenslehre, welcher das Selbstbewusstsein, „wie es in jeder christlich frommen Gemütherregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist“ (Überschrift), zu entwickeln hat, beginnt der besagten Dreigestalt dogmatischer Sätze entsprechend mit der Beschreibung des Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit, wie es an sich selbst ist. Thema ist das Sichgebensein des Daseins in seiner Gänze. Das fromme Gefühl als reines Innesein sich gegebener Endlichkeit nimmt wahr, dass alles, was ist, sowohl als Einzelnes, als auch in seiner Gesamtheit nicht unmittelbar in sich selbst gründet, sondern in seinem Gegebensein auf einen transzendenten Grund verweist. Eben diese Wahrnehmung aber und nichts anderes ist das allgemeine Wesen der Religion, wie es materialdogmatisch vor allem in der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung entfaltet wird. Beide Lehren besagen je auf ihre

Weise, dass das Dasein in der Welt als dem Inbegriff dessen, was ist, „nur in der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott besteht“ (§ 36, Leitsatz). Thema Schleiermacher'scher Protologie ist also nicht oder jedenfalls nicht primär eine wie auch immer geartete Kosmogonese, welche die (trans-)chronologischen Uranfänge des Weltalls zu ergründen sucht. Gehandelt wird vielmehr von der Ursprungstatsache, derer die Frömmigkeit inne wird, nämlich dass alles Endliche sein Sein und seinen Bestand dem Unendlichen verdankt.

Was den göttlichen Grund betrifft, wie er im unmittelbaren Selbstbewusstsein der Frömmigkeit unveräußerlich mitgesetzt ist, so beansprucht Schleiermacher nicht, Gottes Wesen an sich selbst zu erfassen; ein solch spekulativ-metaphysischer Anspruch wird vielmehr entschieden zurückgewiesen. Gegenstand der Dogmatik sind Gottes Wesen und Eigenschaften nur auf indirekte Weise, nämlich um das im Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit kopräesente Innesein absoluter Ursächlichkeit theologisch zu thematisieren. Das Verhältnis der absoluten Ursächlichkeit des göttlichen Schöpfers und Erhalters zur Kreatur und der Gesamtheit kreatürlicher Kausalität wird dabei als ein Zusammenhang erkannt, der durch die Simultaneität von Identität und Differenz gekennzeichnet ist. Gott verhält sich zu seiner Schöpfung immanent und transzendent zugleich. Dabei wird Gottes Welt-daseinsimmanenz von Schleiermacher mit den Attributen göttlicher Allmacht und Allwissenheit, Gottes Welt-daseins-transzendenz mit denjenigen der Ewigkeit und Allgegenwart verbunden. Allmächtig ist Gott, insofern er in allem, was ist, begründend und erhaltend wirkt, um in der Gesamtheit des endlichen Seins sich vollkommen darzustellen. Dabei verdeutlicht das Attribut der Allwissenheit, dass Gottes allmächtiges Wirken nicht „nach der Analogie der toten Kräfte“ (§ 51,2), sondern im lebendigen Sinne schlechthiniger

Geistigkeit zu denken sei. Ewig und allgegenwärtig hinwiederum ist Gott, insofern er als schlechthin zeit- und raumlose Ursächlichkeit mit allem Zeitlichen die Zeit selbst und mit allem Räumlichen den Raum selbst bedingt und sich so als Herr von Zeit und Raum als der Sphäre alles Irdischen erweist. Ebenso wenig wie die Frömmigkeit nach Schleiermacher beansprucht, sich auf ein metaphysisches Wissen von Gott zu gründen, setzt sie nach seinem Urteil eine wie auch immer geartete empirische Kenntnis von einem paradiesischen Ursprungszustand der Welt voraus. Mit der Möglichkeit einer solchen Kenntnis wird nicht nur nicht gerechnet, sie wird ausdrücklich bestritten. Gleichwohl wird gelehrt, dass im Selbstbewusstsein der Frömmigkeit die Gewissheit vollkommener Integrität gottgegebenen Daseins ursprünglich mitgesetzt ist. Dogmatisch explizite Gestalt nimmt diese Gewissheit in dem Grundsatz an, „daß die Gesamtheit des endlichen Seins, wie sie auf uns einwirkt, und so auch die aus unserer Stellung in derselben hervorgehenden menschlichen Einwirkungen auf das übrige Sein dahin zusammenstimmt, die Stetigkeit des frommen Selbstbewußtseins möglich zu machen“ (§ 57,1). In diesem und nur in diesem Sinne schließt das fromme Gefühl das Bewusstsein ursprünglicher Vollkommenheit der Menschenwelt in sich.

2.2 Bestimmender Gegensatz

Die Behandlung des urständischen Gefühls schlechthinniger Abhängigkeit im protologischen Teil der Glaubenslehre beinhaltet eine Abstraktion insofern, als das fromme Selbstbewusstsein nach Schleiermachers eigenem Urteil in seinem reinen Wesen und seiner wechsellos beständigen Sichselbstgleichheit nirgends und niemals in Erscheinung tritt, sondern stets nur in momentaner Verbindung mit dem

sinnlichen Selbstbewusstsein, in welchem sich die unmittelbare Koinzidenz des Differenten, wie sie im Gefühl statthat, aufgelöst und die Selbst-Welt-Differenz reflexiv ausgebildet hat. Der sinnlichen Selbstbewusstseinsstufe, die durch wechselnde Mischungsverhältnisse relativer Abhängigkeit und relativer Freiheit bestimmt ist, gehören alle realen Wissens- und Handlungsvollzüge des irdischen Menschen an. Auf sie ist das religiöse Selbstbewusstsein stetig bezogen, um sich mit ihnen zur Einheit des Moments zu verbinden. Auf welche Weise dies geschieht, das entscheidet über Hemmung bzw. Förderung der Frömmigkeit. Damit ist das Thema benannt, dem der zweite Teil der Schleiermacher'schen Glaubenslehre gewidmet ist, welcher die durch den Gegensatz von Hemmung (Unlust) und Förderung (Lust) der Frömmigkeit bestimmten Tatsachen des christlichen Selbstbewusstseins entwickelt, nämlich Sünde und Gnade.

Das christlich-fromme Selbstbewusstsein ist im Entscheiden durch den Gegensatz des Bewusstseins der Sünde und des Bewusstseins der Gnade bestimmt. Was die Präsenz dieses Gegensatzes im gegebenen christlichen Selbstbewusstsein betrifft, so ist das Missverständnis fernzuhalten, als ließen sich in ihm das Bewusstsein der Sünde und dasjenige der Gnade trennungsscharf sondern. „Vielmehr da die Energie des Gottesbewusstseins nie eine schlechthin größte ist, und eben so wenig die Hineinbildung desselben in die Erregungen des sinnlichen Selbstbewusstseins eine schlechthin stetige: so ist eine begrenzende Unkräftigkeit desselben mitgesetzt, welche gewiss sündlich ist. Eben so wenig kann aber auch in einem wirklich christlichen Bewusstsein der Zusammenhang mit der Erlösung völlig Null sein, weil es sonst, bis er wiederhergestellt wird, ein unchristliches wäre gegen die Voraussetzung“ (§ 63,3). Im christlichen Selbstbewusstsein ist das Bewusstsein der Sünde realiter niemals ohne das Bewusstsein der Gnade

gegeben und umgekehrt, „weil es nämlich nirgend absolute Seligkeit gibt oder absolute Nullität des Gottesbewusstseins“ (§ 62,1). Indes stellt der unscheidbare Zusammenhang religiöser Lust und Unlust keine indifferente Gemengelage dar, insofern christlicher Frömmigkeit ein eindeutiger Richtungssinn innewohnt: „Nämlich die als Zielpunkt aufgestellte absolute Leichtigkeit der Entwicklung des Gottesbewusstseins von jeder gegebenen Erregung aus und in jedem Zustande ist die stetige Gemeinschaft mit Gott, jede Bewegung rückwärts aber ist eine Abwendung von Gott“ (§ 62,2).

2.3 Richtungssinn der Frömmigkeit

Obwohl in keiner Gestalt christlichen Selbstbewusstseins Sünde und Gnade in separierter Form auftreten, weil beide stets „ineinander und miteinander“ (§ 64,1) präsent sind, so erfordert nach Schleiermacher der zwangsläufig diskursive Charakter der dogmatischen Darstellung dennoch eine separate Erörterung, „so daß wir zuerst von der Sünde, und hernach von der Gnade handeln, beides nach allen drei Formen dogmatischer Sätze“ (§ 64, Leitsatz). Die Reihenfolge der Abhandlung, nämlich das Bewusstsein der Sünde vor dem der Gnade zu entwickeln, wird durch besagten Richtungssinn christlicher Frömmigkeit festgelegt. Das weitere Vorgehen ist demnach folgendes: „so beschreiben wir abgesondert zuerst dasjenige Element des christlichen Selbstbewusstseins, welches vermittelst des andern immer mehr verschwinden soll, welches also seinen Grund habend in dem Gesamtzustand vor Eintritt der Erlösung diesen zugleich repräsentiert, und dann abgesondert dasjenige Element, welches immer weniger durch jenes erste soll begrenzt werden, und welches in der Erlösung seinen Grund habend zugleich die Gesamtkraft von dieser repräsentiert“ (§ 64,2).

Was hinwiederum die Anwendung der drei Formen dogmatischer Sätze (nämlich die unmittelbar auf das fromme Selbstbewusstsein, die auf die Welt und die auf Gott bezogene Form) auf den Gegensatz von Sünde und Gnade betrifft, so lässt sich eine zweifache Anordnung des dogmatischen Materials denken: „Wir können die drei Formen dogmatischer Sätze zur Haupteinteilung machen, und in jeder zuerst, was sich auf die Sünde, und dann, was sich auf die Gnade bezieht, abhandeln. Wir können auch diese beiden Elemente unseres Selbstbewusstseins als Hauptglieder aufstellen, und zuerst nach allen drei Formen von der Sünde handeln, dann aber ebenso von der Gnade. Die letzte scheint um deswillen vorzüglich zu sein, weil dann die Haupteinteilung durch das gebildet wird, was in dem unmittelbaren christlichen Selbstbewusstsein geteilt ist. Sonach zerfällt dieser Teil in zwei Seiten, indem zuerst das Bewusstsein der Sünde nach allen drei dogmatischen Formen, und dann eben so das der Gnade entwickelt wird“ (§ 64,3).

2.4 Jenseits von Manichäismus und Pelagianismus

Die nach den drei Formen dogmatischer Sätze zu bewerkstelligende Entwicklung des Bewusstseins der Sünde ist der Zwischenstellung der Hamartologie im Gesamtsystem gemäß in einem Doppelbezug zu vollziehen: „Alle hier aufzustellenden Sätze müssen mit denen gleicher Form des ersten Teils zusammenstimmen und sich auf sie beziehen, ebenso aber müssen sie auf die Sätze der zweiten Seite, welche das Bewusstsein der Gnade entwickeln, hinsehen, und diese dabei vorbehalten bleiben“ (§ 65, Leitsatz). In ersterer, gewissermaßen die Protologie betreffender Hinsicht ergeben sich hamartologisch „eine Menge von Schwierigkeiten“ (§ 65,2): „Denn neigt man zu sehr dahin, die Sünde aus dem

Umkreis der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott auszuschließen, so streift man unvermeidlich an das manichäische; und will man sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen vertragen, so ist das pelagianische kaum zu vermeiden. Ja man kann sagen, dass in der Entwicklung der kirchlichen Lehre das Schwanken zwischen diesen entgegengesetzten Punkten niemals ganz zur Ruhe gekommen ist.“ (ebd.) Erst die eschatologisch ausgerichtete Hinordnung der Hamartologie auf die ihr folgende Gnadenlehre vermittelt nach Schleiermacher eine Orientierung, die geeignet ist, die in protologischer Hinsicht keiner befriedigenden Lösung zuzuführenden Probleme zu beheben: „Denn sollen wir in den Aussagen über die Sünde immer die künftigen über die Gnade im Auge haben, so können wir die Sünde nur betrachten einerseits als dasjenige, was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen, und dann verschwindet jede scheinbare Nothwendigkeit uns dem manichäischen zu nähern; andererseits auch als das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann, und gehen wir von hier aus, so könnten wir fast nur mutwillig an das pelagianische gerathen“ (ebd.).

Die durch Manichäismus und Pelagianismus bezeichneten Grenzmarken der Sündenlehre Schleiermachers begegnen in dessen Gnadenlehre wieder, insofern deren erster Grundsatz lautet: „Je bestimmter wir uns bewußt sind, daß die mit dem natürlichen Zustand verbundene Unseligkeit weder durch die Anerkennung, die Sünde sei unvermeidlich, noch durch die Voraussetzung, sie sei von selbst im Abnehmen, beseitigt werden kann, um desto höher steigt der Wert der Erlösung“ (§ 86, Leitsatz). Die Annahme der Unvermeidbarkeit der Sünde hat zwar insofern ihre Richtigkeit, „als es nicht von uns abhängt im Augenblick unsündlich zu sein“ (§ 86,2). Aber diese Anerkennung entschuldigt weder noch vermittelt sie gar das

Bewusstsein der Gnade. Ersteres ist durch den teleologischen Charakter der christlichen Glaubensweise prinzipiell ausgeschlossen, „welche die Unwirksamkeit des Gottesbewußtseins selbst als That setzt“ (§ 86,1) und im Gegensatz zur ästhetischen Glaubensweise alle Hemmungen desselben – und seien sie faktisch unvermeidbar – unter der unhintergehbaren Prämisse menschlicher Selbsttätigkeit als Schuld zurechnet. Aber auch die gegenläufige Annahme, die Sünde sei im Vollzug unmittelbarer Selbsttätigkeit des Menschen gleichsam von selbst im Verschwinden begriffen, entspricht nicht, widerspricht vielmehr dem Bewusstsein der Gnade, welches den Grund der Erlösung in einem auf der Wirksamkeit des Erlösers basierenden Gesamtleben findet, ohne welches alle gegen die Sünde gerichteten Eigenanstrengungen des Menschen heillos wären.

3 Zum Skopus der Hamartologie und ihrer Grundsätze

3.1 Hamartologie und Anthropologie

Was die Entwicklung des Bewusstseins der Sünde als eines Zustandes des Menschen betrifft, so gilt der Grundsatz: „Wir haben das Bewußtsein der Sünde, so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt und begreifen deshalb die Sünde als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist“ (§ 66, Leitsatz). Dabei sind wir uns, wie Schleiermacher hinzufügt, „der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, theils als ihren Grund jenseits unseres eignen Daseins habend“ (§ 69, Leitsatz). Ersterer Aspekt wird im Lehrstück von den „peccata actualia“, letzterer in demjenigen vom „peccatum originale“ verhandelt. Die

Schwierigkeiten der traditionellen Erbsündenlehre versucht Schleiermacher dabei durch die Annahme einer die Existenz des Einzelnen gleichsam gattungsmäßig bestimmenden Gesamtlebens der Sünde zu lösen, welches sowohl die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten als auch die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit bewirkt. Als die Gesamttat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechts ist die Erbsünde indes stets mit der vom einzelnen Menschen verschuldeten Sünde verbunden zu denken. Das eine ist vom anderen zwar zu unterscheiden, nicht aber zu trennen. Es gilt die durch Erfahrung bestätigte theologische Regel: „Aus der Erbsünde geht in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervor“ (§ 73, Leitsatz).

3.2 Hamartiologie und Kosmologie

Das Unwesen der Sünde, wie es in der zwieträchtigen Einheit von „*peccatum originale*“ und „*peccata actualia*“ in Erscheinung tritt, bringt für die Beschaffenheit der Welt das Phänomen des Übels zwangsläufig mit sich. Denn nach Schleiermacher ist das Übel eine Funktion der Sünde und nicht etwa die Sünde eine Folge übler Verfassung der Welt. Zusammengefasst ist diese Annahme in dem Satz, „daß ohne die Sünde in dieser Welt nichts sein würde, was mit Recht für ein Uebel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegentretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen“ (§ 75,3). Schleiermacher behauptet also nicht, dass etwa Sterblichkeit und Tod des Menschen durch die Tat der Sünde allererst verursacht worden seien. Indes seien sie

ohne Sünde nicht eigentlich Übel zu nennen, zu denen sie im Sinne der Frömmigkeit erst im sündigen Zusammenhang werden.⁸ Dies entspricht der Grundthese, welche der Leitsatz formuliert: „Ist die Sünde in dem Menschen gesetzt: so findet er auch in der Welt als seinem Ort beharrlich wirkende Ursachen von Lebenshemmungen, d.h. Uebel“ (§ 75, Leitsatz).

3.3 Hamartologie und Theologie

Was schließlich Gottes Verhältnis zur Sünde und den ihr zwangsläufig folgenden Übeln bzw. die göttlichen Eigenschaften betrifft, welche sich auf das Bewusstsein der Sünde und der durch sie verschuldeten Übel bezieht, so handelt Schleiermachers Glaubenslehre hiervon unter den Stichwörtern der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Unter Heiligkeit Gottes versteht er „diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist“ (§ 83, Leitsatz). Die Gerechtigkeit Gottes hinwiederum gilt ihm als „diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist“ (§ 84, Leitsatz). Dieser Zusammenhang, der das Übel als Strafe der Sünde qualifiziert, ist allerdings unmittelbar nur für die sog. geselligen Übel zu behaupten, in denen eine menschliche Tatfolge zur Ursache übler Lebenshemmungen wird. Anders stellt es sich in Bezug auf die natürlichen Übel dar, die den Einzelnen als

⁸ Vgl. im Einzelnen G. Wenz, Die Lehre vom Übel in Schleiermachers Dogmatik von 1830/31. Ein Beitrag zum Problem versöhnten Lebens angesichts natürlicher Leiden des Menschen in der Welt, in: F. Schönemann, Th. Maaßen (Hgg.), Prüft alles, und das Gute behaltet. Zum Wechselspiel von Kirchen, Religionen und säkularer Welt, Frankfurt am Main: Lernbeck, 2004, S. 493-524, bes. S. 498ff.

Einzelnen treffen und lediglich einen indirekten, subjektiv vermittelten Bezug zur Sündenproblematik aufweisen, wohingegen objektiv keineswegs das Übel eines Individuums ursächlich auf seine Sünde zurückgeführt werden darf. Lässt sich sonach nicht annehmen, „daß für Jeden das Maaß seiner Sünde auch das seines Uebels sei“ (§ 77,2), so gilt allerdings in Bezug auf die Menschheit als ganze, „daß in welchem Maaß in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß“ (§ 77,1).

3.4 Soteriologie und Christologie

Zu ihrem Finalgrund gelangt Schleiermachers Glaubenslehre mit der Entwicklung des Bewusstseins der Gnade, in deren Zusammenhang sich die Gesamtkonzeption vollendet. Die Gnadentheologie bildet entsprechend auch den Skopus der Hamartiologie. Das „Grundbewußtsein eines jeden Christen von seinem Gnadenstande“ (§ 91,1) ist ein differenziertes insofern, als Christus in ihm als Verursacher der Begnadung, der Christ als der die Gnade Empfangende vorstellig wird. Entsprechend ist vom christlichen Zustand göttlichen Gnadenbewusstseins derart zu handeln, „daß zuerst entwickelt werde, wie vermöge dieses Bewußtseins der Erlöser gesetzt ist, dann aber wie der Erlöste“ (§ 91,2). Die christologische Lehre vom Erlöser wird traditionellerweise unterschieden in die Lehrstücke „De persona Jesu Christi“ und „De officio Christi“. Schleiermacher folgt dieser Aufteilung und handelt zunächst von der Person und dann, wie er sagt, vom Geschäft Christi. Vorausgesetzt ist dabei ausdrücklich folgender Grundsatz: „Die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschließliche Würde des Erlösers weisen aufeinander zurück, und sind im Selbstbewußtsein der Gläubigen unzertrennlich eines“ (§ 92, Leitsatz). Vergeblich wäre es sonach, „dem Erlöser eine höhere Würde beizulegen,

als die Wirksamkeit die ihm zugleich zugeschrieben wird erfordert, indem aus dem Ueberschuß der Würde doch nichts erklärt wird, und eben so ihm eine größere Wirksamkeit zuzuschreiben, als aus der Würde die man ihm zugestehen will folgen kann“ (§ 92,2). Sind demnach die Lehre von der Person und vom Geschäft Christi zwar der Form ihrer einzelnen Lehrsätze gemäß verschieden, so sind sie doch von ihrem Gehalt her geurteilt identisch. Grundlegend für sie ist, wie es an späterer Stelle heißt, der „Total-Eindruck“ (§ 99, Zusatz) der Erscheinungsgestalt Jesu Christi.

3.5 Von der Person Jesu Christi

Schleiermachers Lehre von der Person Jesu Christi, wie er sie in Auseinandersetzung mit der kirchlichen Überlieferung kritisch (re)konstruiert, ist im Wesentlichen durch zwei Grundsätze bestimmt: Der erste bezeichnet Jesus Christus als geschichtliches Urbild der Frömmigkeit, der zweite entfaltet diese These dahingehend, dass er den Erlöser zwar durch die Selbigkeit der Natur vollen Anteil haben lässt an der Menschheit, ihn aber zugleich „durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins“ (§ 94, Leitsatz) in singulärer Weise von ihr abhebt. Das schlechthin kräftige Gottesbewusstsein des Menschen Jesus Christus ist nach Schleiermacher recht eigentlich ein Sein Gottes in ihm. Dabei ergeben eindringliche Reflexionen über den Ausdruck „Sein Gottes in irgend einem andern“ (§ 94,2), dass recht eigentlich Jesus Christus der „einzige ursprüngliche Ort“ (ebd.) für ein Sein Gottes im andern ist. „Ja wir werden nun rückwärts gehend sagen müssen, wenn erst durch ihn das menschliche Gottesbewußtsein ein Sein Gottes in der menschlichen Natur wird, und erst durch die vernünftige Natur die Gesamtheit der endlichen Kräfte ein Sein Gottes in der Welt werden kann, daß er allein alles Sein

Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt in Wahrheit vermittelt, in sofern er die ganze neue eine Kräftigkeit des Gottesbewußtseins enthaltende und entwickelnde Schöpfung in sich trägt.“ (Ebd.) In der Bezeugung dieser Wahrheit wird Schleiermacher schließlich auch die verbleibende Wahrheit der traditionellen Dreieinigkeitslehre finden, die er im Übrigen in den Anhang seiner Dogmatik verweist, weil sie nicht notwendig in den Explikationszusammenhang christlichen Selbstbewusstseins gehöre und in ihrer überlieferten Durchführung aporetisch sei.

3.6 Vom Werk Jesu Christi

Schleiermachers Lehre von der dem Personsein entsprechenden Gesamttätigkeit Jesu Christi, die sich in traditioneller Hinsicht an der Theorie von „munus triplex“ (prophetisches, hohepriesterliches und königliches Amt) orientiert, ist ebenfalls durch zwei Grundsätze bestimmt. Sie besagen, dass Jesus Christus die Gläubigen vermöge seiner erlösenden Tätigkeit „in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins“ (§ 100, Leitsatz), vermöge seiner versöhnenden Tätigkeit „in die Gemeinschaft seiner ungetrübten Seligkeit“ (§ 101, Leitsatz) aufnimmt. Auffällig und von Schleiermacher selbst bemerkt ist dabei die Tatsache, dass im gegebenen Kontext „das Leiden Christi gar nicht zur Sprache kommt, so daß auch nicht einmal Gelegenheit gewesen ist die Frage aufzuwerfen, ob und in wiefern es zur Erlösung oder zur Versöhnung gehört“ (§ 101, 4). Begründet wird diese Zurückhaltung damit, dass Jesu Christi Erlösungs- und Versöhnungswirken recht eigentlich in seinem aktiven Leben und nicht in seiner Passion bestehe. Soteriologische Bedeutung sei entsprechend nicht „in dem Leiden selbst, sondern nur in der Hingebung in dasselbe“ (ebd.) zu finden. Dem entspricht,

dass das österliche Geschehen der Erweckung und Erhöhung des Gekreuzigten nahezu völlig aus Schleiermachers Christologie ausgeblendet wird.

3.7 De ordine salutis

Was in Jesus Christus in der differenzierten Einheit seiner Person und seines Werkes urbildlich realisiert ist, gereicht dem Menschen dadurch zum Heil, dass er in der Kraft des Heiligen Geistes zur Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und Versöhner erwählt und in sie aufgenommen wird, wodurch seine Wiedergeburt und ein anfängliches Leben gottgefälliger Heiligkeit bewirkt wird. Die Wiedergeburt geschieht durch Bekehrung und Rechtfertigung, die Heiligung durch Kampf gegen die verbleibende Sünde sowie durch fortschreitendes Bemühen um gute Werke. Fügt man hinzu, dass Bekehrung und Rechtfertigung als die beiden konstitutiven Elemente der Wiedergeburt ihrerseits jeweils zweifach differenziert sind, nämlich in Buße und Glaube einerseits und in Sündenvergebung und Adoption im Sinne des Vollzugs der Aufnahme in die Gotteskindschaft andererseits, so ist Schleiermachers Lehre vom „ordo salutis“ bereits vollständig umschrieben. Statt auf Einzelheiten näher einzugehen, sei lediglich betont, dass Individualität und Sozialität in Schleiermachers Soteriologie im Verhältnis völliger Parität und Gleichursprünglichkeit stehen. Weder darf die prinzipielle Individualität der Christusbeziehung des Glaubens geleugnet und der Einzelne zum bloßen Funktionsmoment kirchlichen Gesamtlebens herabgesetzt werden, noch lässt sich die Individualität frommen Selbstbewusstseins ablösen von der Kirche, in der die Lebensgemeinschaft Jesu Christi soziale Gestalt annimmt. Letzteres wird durch die schon in quantitativer Hinsicht erkennbare

Zentralstellung der Ekklesiologie im Gesamtsystem unterstrichen.

3.8 Kirche und Welt

Nach Maßgabe der Glaubenslehre handelt die Ekklesiologie von der Beschaffenheit der Welt in Bezug auf die Erlösung und zwar so, dass zunächst unter dem Aspekt der Erwählung und Geistmitteilung vom Entstehen der Kirche, sodann vom Bestehen derselben in ihrem Zusammenhang mit der Welt und schließlich in Form sog. prophetischer Lehrstücke von ihrer eschatologischen Vollendung gehandelt wird. Den „eigentliche(n) Kern“ (§ 114, 2) bildet dabei der zweite Themenabschnitt, bei dessen Entfaltung zwei Gesichtspunkte leitend sind: der Aspekt zeitinvarianter Selbigkeit kirchlichen Wesens und der Aspekt kirchlichen Wandels im empirischen Laufe der Zeiten. Mit Schleiermachers Worten: „Wenn die Gemeinschaft der Gläubigen als ein geschichtlicher Körper im menschlichen Geschlecht in stetiger Wirksamkeit dasein und fortbestehen soll: so muß sie beides in sich vereinigen, ein sich selbst gleiches, vermöge dessen sie im Wechsel dieselbe bleibt, und ein veränderliches, worin sich jenes kund giebt“ (§ 126,1). Die Lehre von den wesentlichen und unveränderlichen Grundzügen der Kirche beinhaltet diejenigen kirchlichen Haupttätigkeiten, durch welche das Beginnen der Kirche nicht nur anfänglich, sondern dauerhaft bestimmt ist. Anders formuliert: Das ekklesiologisch Unveränderliche „gründet sich wesentlich darauf, daß die Kirche nur durch dasjenige fortbestehen und zu ihrer Vollkommenheit gelangen kann, wodurch sie auch entstanden ist“ (§ 126,2).

Systematisch geordnet werden die Konstitutions- und Erhaltungsfaktoren der Kirche, welche ihr unveränderliches Wesen ausmachen, unter drei Aspekten, die in sich jeweils

zweigeteilt sind: „Die christliche Gemeinschaft ist ohnerachtet des von ihrem Zusammenbestehen mit der Welt unzertrennlichen Wandelbaren doch immer und überall sich selbst gleich, insofern erstlich das Zeugniß von Christo in ihr immer dasselbige ist, und dies findet sich in der heiligen Schrift und im Dienst am göttlichen Wort; zweitens insofern die Anknüpfung und Erhaltung der Lebensgemeinschaft mit Christo auf denselben Anordnungen Christi beruht, und diese sind die Taufe und das Abendmahl; endlich insofern der gegenseitige Einfluß des Ganzen auf den Einzelnen und der Einzelnen auf das Ganze immer gleich geordnet ist, und dieser zeigt sich im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu“ (§ 127, Leitsatz; bei Sch. teilweise gesperrt). Die Lehre von dem Wandelbaren hinwiederum, was der Kirche vermöge ihres Zusammenseins mit der Welt zukommt, ist auf die ekklesiologische Differenz von sichtbarer und unsichtbarer Kirche konzentriert, welche Differenz sich in den beiden Sätzen zusammenfassen lässt, „daß die erste eine getheilte ist, die andere aber ungeteilt eine, und daß die erste immer dem Irrthum unterworfen ist, die andre aber untrüglich“ (§ 149, Leitsatz).

3.9 Eschatologie und vollendete Theologie

Schleiermachers Ekklesiologie schließt mit einem Ausblick auf die eschatologische Vollendung der Kirche im Reiche Gottes, der – obwohl menschliches Fassungsvermögen übersteigend und das reale Frömmigkeitsbewusstsein transzendierend – unter der Anleitung des Parakleten nicht nur Trost zu spenden vermag, sondern auch Hoffungsgründe erschließt, welche die endgültige Überwindung des Todes und das aus dem jüngsten Gericht hervorgegangene Leben der ewigen Seligkeit mit Glaubensgewissheit erwarten lassen. Den Fluchtpunkt aller

eschatologischen Erwartungen aber bildet die Wiederkunft Jesu Christi, mit der zuletzt auch dies endgültig und universal offenbar sein wird, was in Bezug auf die Erlösung von Gott und den göttlichen Eigenschaften zu lehren ist: Dass nämlich der absolute Urgrund allen Seins und allen Seienden nichts anderes ist als reine Weisheit und Liebe. Ohne diese Gewissheit ist christliche Hamartologie sinnvoll nicht zu denken, sondern müsste in Heillosigkeit enden.

4 Die Sünde als Zustand des Menschen

4.1 Hemmung des Gottesbewusstseins

Die konkrete Entwicklung des Bewusstseins der Sünde als der ersten durch den Gegensatz bestimmten Tatsache des frommen Selbstbewusstseins geschieht der Grundform dogmatischer Aussagen entsprechend zunächst als Bestimmung der Sünde als Zustand des Menschen. Der fundamentale Leitsatz lautet: „Wir haben das Bewußtsein der Sünde, so oft das in einem Gemüthszustand mitgesetzte oder irgendwie hinzutretende Gottesbewußtsein unser Selbstbewußtsein als Unlust bestimmt; und begreifen deshalb die Sünde als einen positiven Widerstreit des Fleisches gegen den Geist“ (§ 66, Leitsatz). Vorausgesetzt ist in diesem Satz, dass die Sünde im Leben des Christen nicht vorkommen kann ohne Sündenbewusstsein. „Denn diese Bewußtlosigkeit wäre nur eine neue Sünde, welche doch später auch als solche müßte zum Bewußtsein kommen“ (§ 66,1).

Zum Bewusstsein kommt die Sünde in der Weise, dass das im frommen Gefühl manifeste bzw. sich manifestierende Gottesbewusstsein unser Selbstbewusstsein einer Unlust erzeugenden Differenzerfahrung aussetzt und mit einem

Vorwurf konfrontiert, dessen Wahrnehmung für das religiöse Wesen unvermeidbar ist. Die Unlust menschlichen Selbstbewusstseins ist dabei nicht eigentlich sinnlicher Natur, sondern dem höheren Selbstbewusstsein zugehörig, welches sich durch Sünde in der freien Entwicklung seines Gottesbewusstseins gehemmt fühlt. Als Sünde gilt Schleiermacher sonach alles, was die freie Entwicklung des Gottesbewusstseins als der bestimmenden Kraft des Geistes durch Verselbstständigung der sinnlichen Funktion hemmt. Die Sünde ist in diesem Sinne als ein faktischer Widerstreit des Fleisches als der „Gesammtheit der sogenannten niedern Seelenkräfte“ (§ 66,2) gegen den Geist als Faktor göttlicher Präsenz im Menschen zu begreifen.

Näherbestimmt wird das Sündenbewusstsein durch den Hinweis, dass wir uns in ihm der Sünde bewusst sind „als der Kraft und des Werkes einer Zeit in welcher die Richtung auf das Gottesbewußtsein noch nicht in uns hervorgetreten war“ (§ 67, Leitsatz). Zu denken ist bei dieser Zeit des noch unentwickelten Gottesbewusstseins etwa an die infantilen – tierisch- verworrenen – Anfänge sowohl des einzelnen Menschen als auch der Menschheit. Indes kann die in diesem Zustand statthabende „Fürsichthätigkeit des Fleisches“ (§ 67,1), die Schleiermacher auch Konkupiszenz nennt, „nicht eigentlich als Sünde wol aber als Keim der Sünde betrachtet werden“ (ebd.). Unbeschadet dessen wird im Beginnen des Geistes der Anfang der Sünde als ein bereits gegebener bewusst. Darauf nimmt Schleiermacher Bezug, wenn er sagt, der zitierte Leitsatz gehe „auf die allgemeine Erfahrung zurück, daß in Jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte eher der Geist noch eine war; und daher folgt, daß sobald der Geist in das Gebiet des Bewußtseins eintritt – und es gehört zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, daß die Fürsichthätigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für

sich verhindern kann – auch der Widerstand gesetzt ist, das heißt, daß wir uns so, wie das Gottesbewußtsein in Einem erwacht ist, auch der Sünde bewußt werden“ (§ 67,2).

4.2 Gesetz und Evangelium

Eine weitere Näherbestimmung des Sündenbewusstseins hat zum Inhalt, daß wir uns in ihm der Sünde als einer „Störung der Natur“ (§ 68, Leitsatz), wenn auch nicht als einer Aufhebung der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen bewusst sind. Würde letzteres gelten, könnte von Sündenbewusstsein überhaupt nicht die Rede sein: ist dieses doch „immer durch gutes bedingt, welches vorangegangen sein muß, und welches nur ein Resultat jener ursprünglichen Vollkommenheit ist. Denn wir haben nur ein böses Gewissen, theils in sofern wir die Möglichkeit eines besseren einsehen und dieses also auf eine andere Art in uns eingebildet ist, theils insofern wir überhaupt ein Gewissen haben, d. h. die Forderung einer Zustimmung mit dem Gottesbewußtsein in uns aufgestellt ist. Daher erscheint uns auch, wenn einem Einzelnen in einem Lebensalter, wo das Gottesbewußtsein entwickelt sein könnte, oder einem Volk in einem frühen Zeitalter das Bessere auch auf jene Art noch nicht eingebildet ist, das unvollkommene und die Gewalt des Fleisches nicht als Sünde, sondern als Rohheit und Unbildung. So daß die Sünde sich nur an schon gewordenem Guten und vermöge desselben offenbart, und nur das künftige hemmt“ (§ 68,2).

Dass die Sünde sich nur an schon gewordenem Guten offenbart, wird von Schleiermacher durch den Hinweis bestätigt, dass das volle Bewusstsein der Sünde an der vollendeten Realisierung des Guten hängt. Daraus ergeben sich bemerkenswerte hamartiologische Konsequenzen für das Verhältnis von Gesetz und Evangelium: „Das Bewußtsein der Sünde (...) kommt

freilich aus dem Gesez; aber wie dieses selbst in der Mannigfaltigkeit einzelner Vorschriften nur eine unvollkommene Darstellung des Guten ist, und auch in der Einheit einer allumfassenden Formel die Möglichkeit seiner Befolgung nicht mit darlegt, so bleibt auch die hieraus entstehende Erkenntniß der Sünde theils unvollständig theils zweifelhaft, und nur in der völligen Unsündlichkeit und der absoluten Geisteskräftigkeit des Erlösers, wird uns die vollkommne Erkenntniß der Sünde“ (§ 68,3).

Eine weitere, zu den beiden vorgenommenen hinzutretende Näherbestimmung des Sündenbewusstseins hat Schleiermacher in dem Leitsatz formuliert, der nach seinem Urteil in der Verfassung des Menschen als eines individuellen Gattungswesens, in welchem Empfangen und Tun einen differenzierten Zusammenhang bilden, begründet liegt: „Wir sind uns der Sünde bewußt theils als in uns selbst gegründet, teils als ihren Grund jenseits unseres eignen Daseins habend.“ (§ 69, Leitsatz) Mit diesem Leitsatz ist zugleich die von Schleiermacher übernommene Grobeinteilung der traditionellen Hamartiologie umschrieben, deren erstes Lehrstück von der Erbsünde und deren zweites von der wirklichen Sünde, also von den peccata actualia im Unterschied zum peccatum originale handelt. „In dem ersten nämlich wird der Zustand betrachtet als ein empfangenes und vor aller Tat mitgebrachtes, worin aber doch zugleich auch die eigene Schuld schon verborgen liegt; in dem andern wird er dargestellt als erscheinend in den eignen sündhaften Taten, die in einem jeden selbst begründet sind, in denen aber jenes empfangene und mitgebrachte sich offenbart“ (§ 69, Zusatz).

4.3 Peccatum originale

Was die Erbsündenlehre anbelangt, so drückt die Formel „Erb“, wie Schleiermacher sagt, „den Zusammenhang der späteren Generationen mit den früheren und mit der Erhaltungsweise der ganzen Gattung richtig aus“ (ebd.). Eine Aussage über erste Menschen und eine durch deren Sünde bewirkte Verderbnis der Natur des Menschengeschlechts ist dadurch nach seinem Urteil entgegen der überlieferten Meinung der Kirchenlehre nicht getroffen. Zwar ist im Bewusstsein der Sünde das Bewusstsein eines dem eigenen Dasein jenseitigen Grundes derselben mitgesetzt. Doch können wir es zu „keiner anschaulichen Vorstellung davon bringen, wie die Sündhaftigkeit von den ersten Menschen auf ihre Nachkommen übergegangen sei und noch fort übergehe. Wie denn auf diese auch unsere symbolischen Bücher nicht besondern Werth legen, welche wenn sie auch den Verlust der Unsündlichkeit für alle Nachgeborene von dem Entstehen der Sünde in den ersten Menschen ableiten, sich doch in weitere Erläuterungen über die Art und Weise dieses Einflusses theils gar nicht einlassen, theils die Frage danach gradezu abweisen“ (§ 72,1). Diese Zurückhaltung ist nach Schleiermacher mehr als ratsam: Lässt sich doch der Anfang der Sünde in den ersten Menschen ohne schon vorhandene Sündhaftigkeit gar nicht denken. Muss aber, um die erste Sünde denken zu können, Sündliches schon vorausgesetzt werden, so können die ersten Menschen allenfalls „die Erstlinge der Sündigkeit“ (§ 72,4), nicht aber deren Urheber sein. Auch ist die Vorstellung, dass in Adam das ganze Menschengeschlecht gesündigt haben soll, ebenso unhaltbar wie diejenige „von einer durch die erste Sünde der ersten Menschen entstandenen Veränderung der menschlichen Natur“ (§ 72,3). Dies zwingt zu dem Schluss, dass die Überlieferung vom Fall Adams als ein prototypisches, für alle

Menschen analog geltendes Paradigma und die hamartiologische Rede von der Erbllichkeit im Sinne „der jedem Einzelnen schon mitgegebenen Sündhaftigkeit“ (§ 70,1) zu verstehen sei.

4.4 Gänzliche Unfähigkeit zum Guten

Waren die bisherigen Bemerkungen „lediglich abwehrend“ (§ 72,1), so wird die jedem Einzelnen schon mitgegebene Sündhaftigkeit von Schleiermacher thetisch wie folgt bestimmt: „Die vor jeder That eines Einzelnen in ihm vorhandene und jenseits seines eignen Daseins begründete Sündhaftigkeit ist in Jedem eine nur durch den Einfluß der Erlösung wieder aufzuhebende vollkommene Unfähigkeit zum Guten“ (§ 70, Leitsatz). Die vollkommene Unfähigkeit zum Guten sei allerdings nur insofern zu behaupten, als „unter dem Guten nur das durch das Gottesbewußtsein bestimmte verstanden wird“ (§ 70,2). Hingegen darf man die mitgebrachte Sündhaftigkeit nicht „so weit ausdehnen, daß sogar die Fähigkeit die Erlösung in sich aufzunehmen dem Menschen müßte abgesprochen werden. (...) Denn die Fähigkeit, die dargebotene Gnade in sich aufzunehmen, ist die unnachlässliche Bedingung aller Wirksamkeit derselben, so daß ohne sie entweder auch keine Verbesserung des Menschen möglich ist, oder es wird, damit sie möglich werde, noch etwas anderes vorausgesetzt, nämlich eine solche bei gänzlicher Passivität des Menschen vorgehende Umschaffung des Menschen, wodurch nur erst jene Fähigkeit in ihm hervorgebracht wird. Aber diese könnte ja dann gleich auf das Ganze gerichtet, und auf dieselbe Weise die vollkommene Heiligung des Menschen bewirkt werden, wodurch denn die Erlösung überflüssig würde“ (ebd.) Im Übrigen führe auch die schärfste Hervorhebung menschlicher Unfähigkeit zum Guten an dem Zugeständnis nicht vorbei, „daß es einen Gegensatz des

lößlichen und tadelnswürdigen giebt, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menschen zur Erlösung abhängt“ (§ 70,3). Indes ist die *iustitia civilis* nach Schleiermachers Urteil, sofern sie sich vom Erlösungszusammenhang emanzipiert, eine durchaus ambivalente Größe, was u.a. aus der Bemerkung hervorgeht: „Daher auch das beste auf diesem Gebiet, sofern es unabhängig von der Kraft des Gottesbewußtseins besteht, nur zur fleischlichen Gesinnung, Weisheit und Gerechtigkeit gerechnet werden kann“ (ebd.).

4.5 Allgemeine Erlösungsbedürftigkeit

Bezieht sich der erste Leitsatz der Schleiermacherschen Lehre vom *peccatum originale* auf die gänzliche Unfähigkeit des Menschen zum Guten, so der zweite auf die Allgemeinheit der Erlösungsbedürftigkeit. Er lautet: „Die Erbsünde ist aber zugleich so sehr die eigene Schuld eines Jeden, der daran Theil hat, daß sie am besten als die Gesamttthat und Gesamtschuld des menschlichen Geschlechtes vorgestellt wird, und daß ihre Anerkennung zugleich die der allgemeinen Erlösungsbedürftigkeit ist“ (§ 71, Leitsatz). Diesem Satz liegt die „richtige und eigentlich wol allgemein anerkannte Regel“ (§ 71,1) zugrunde, dass die Erbsünde aus ihrem Zusammenhang mit der wirklichen Sünde nicht herausgerissen werden darf. Allerdings will Schleiermacher diese Regel nicht in dem Sinne verstanden wissen, „als wäre die Erbsünde nicht eher Schuld, als bis sie in wirkliche Sünden ausbricht, indem ja der Umstand, daß es noch an Gelegenheit und an äußerer Anreizung zur Sünde gefehlt hat, den geistigen Werth des Menschen nicht erhöhen kann; sondern so, daß sie der hinreichende Grund aller wirklichen Sünden in dem Einzelnen ist; so daß eben nur noch etwas außer ihm und nicht etwas neues in ihm hinzuzukommen braucht, damit die wirklichen Sünden sich entwickeln. Ein rein

empfangenes ist die Erbsünde nur in dem Maaß, als die Selbstthätigkeit des Einzelnen noch nicht ist; sie hört auf, es zu sein in dem Maaß als diese sich entwickelt“ (§ 71,1).

Aus der entwickelten Einheit der aus Selbstthätigkeit hervorgegangenen und der gewissermaßen angeborenen Sündhaftigkeit des Menschen folgt des Weiteren, „daß so gut die hinzugekommene in ihm aus seinen freien an die ursprüngliche anknüpfenden Lebensacten entstanden ist, auch die ursprüngliche, welche ohnedies gegen jene immer mehr zurücktritt, und an welche er immer angeknüpft hat, nicht ohne seinen Willen in ihm fortwährt und also auch durch ihn würde entstanden sein. Mithin ist sie mit Recht eines Jeden Schuld zu nennen“ (ebd.). Doch hat es die Erbsündenlehre nicht primär mit der Schuld des Einzelnen, welche vielmehr Behandlungsgegenstand der Lehre von den peccata actualia ist, sondern mit dem allgemeinen Bewusstsein einer Gesamtschuld des Menschengeschlechts zu tun, dessen Repräsentant jeder Einzelne ist. Hinzuzufügen ist, dass die Anerkennung des peccatum originale als Tatschuld aller und damit als Gesamtschuld des Menschengeschlechts mit der Anerkennung allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit identisch ist. „Wenn das Selbstbewußtsein, dessen Ausdruck der bisher entwickelte Begriff der ursprünglichen Sündhaftigkeit ist, kein Gemeingefühl wäre, sondern ein persönliches in jedem Einzelnen: so wäre damit wol nicht nothwendig ein Bewußtsein allgemeiner Erlösungsbedürftigkeit verbunden, indem ein Jeder sich zur Verstärkung der geistigen Kraft zunächst an die Gesammtheit, der er angehört, würde gewiesen glauben. Daher auch dieses beides miteinander zu gehen pflegt, daß die Erbsünde als Gemeinsames geläugnet, und daß der Werth der Erlösung durch Christum geringer angeschlagen wird“ (§ 71,3).

4.6 Peccata actualia

Die anerkannte Regel, dass peccatum originale und peccata actualia zwar unterschieden, nicht aber getrennt werden können, wird zu Beginn des Lehrstücks von der wirklichen Sünde nicht nur unterstrichen, sondern zum Leitsatz erhoben: „Aus der Erbsünde geht in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervor“ (§ 73, Leitsatz). In der von ihm behaupteten Allgemeinheit aktueller Sündhaftigkeit ist dieser Satz nach Schleiermacher evidenter Ausdruck christlichen Selbstbewusstseins: „Denn Jeder weiß es von sich, um so gewisser je lebendiger er sich den Erlöser vergegenwärtigt, daß er selbst in keinem Augenblick frei ist von Sünde. Aber jeder weiß es nicht aus seiner persönlichen Eigenthümlichkeit her, sondern auf allgemeine Weise, sofern er ein Bestandtheil der Gesammtheit ist, das heißt, mit seinem zum Gattungsbewußtsein erweiterten Selbstbewußtsein, mithin von jedem Andern eben so gut als von sich selbst. Und dies Bewußtsein geht auf das der allgemeinen Sündhaftigkeit zurück, ja es ist dieses selbst nur von einer andern Seite aus gesehn. Denn die Richtung auf die Sünde, die wir in dem einen rein innerlich und zeitlos auffassen, wäre doch nicht wirkliches, wenn sie nicht zugleich auch immer erschiene, und wiederum wäre das erscheinende nur etwas uns von außen anklebendes, also keine Sünde, wenn es nicht ein Theil des Erscheinens und Zeitlichwerdens der Ursünde wäre. Und so wie alles, was in dieser angelegt ist, irgendwo erscheinen muß, nach Maaßgabe wie sie selbst verschieden unter die Menschen vertheilt ist: ebenso muß sie auch an jeder Bewegung jedes Menschen, in welchem sie ist, einen Antheil haben und etwas darin zur erscheinenden Sünde machen. So daß es in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseins darstellende Handlung, und

keinen ganz reinen Moment giebt, in welchem nicht doch noch irgendetwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtsein stände“ (§ 73,1). Lässt sich zwar in Bezug auf die Äußerungsformen der Sünde differenzieren und zwischen einem Mehr oder Weniger unterscheiden, so bleibt es – wenn man das Herz ansieht – bei der behaupteten allgemeinen Sündhaftigkeit; und „so ist auch die Begierde wenngleich nur innerlich sich regend schon die wirkliche Sünde aus demselben Grunde“ (§ 73,2).

4.7 Universalität und Gleichheit der Sündenwirklichkeit

Ein zweiter Leitsatz zieht die Konsequenz aus der im christlichen Selbstbewusstsein angelegten Einsicht in die Allgemeinheit der Sündenwirklichkeit: „Es besteht in Bezug auf die Sünde kein Werthunterschied unter den Menschen, abgesehen davon, daß sie nicht in Allen in demselben Verhältniß zur Erlösung steht“ (§ 74, Leitsatz). Schleiermacher gibt dazu folgende Erläuterung: „Alle wirklichen Sünden müssen dem bisherigen zufolge für gleich angesehen werden sowol ihrem Wesen und Charakter nach als ihrer Entstehung nach; denn jede ist eine Erscheinung der allgemeinen Sündhaftigkeit, und jede ist ein wenngleich nur momentaner oder partieller Sieg des Fleisches über den Geist“ (§ 74,1). Differenzierungsmöglichkeiten werden lediglich durch das Verhältnis erschlossen, in welchem das Sündenbewusstsein zum Bewusstsein der Erlösung steht. „Sonach giebt es allerdings größere und kleinere Sünden, aber für uns nur mit Bezug auf die Wirksamkeit der Erlösung; und aus diesem Gebiet verbannt also die kirchliche Lehre mit Recht den Satz von der Gleichheit aller Sünden. An und für sich aber dürfte er sich wol verteidigen lassen. Wie denn auch die meisten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde, welche auf jenes Verhältniß keine

Beziehung nehmen, zwar eine Verschiedenheit derselben ihrer Gestalt und Erscheinung nach ausdrücken, aber nicht eine Ungleichheit in ihrem eigentlichen Sündenwert feststellen“ (ebd.).

Die Erörterung diverser Versuche, die Verschiedenheit der wirklichen Sünde gruppierend zu sondern (vgl. § 74,2: Äußerung der Begierde - Verunreinigung des Gottesbewusstseins; äußere - innere; vorsätzlich - unvorsätzlich; Todsünden - lässliche Sünden) sowie die Untersuchung verschiedener Abstufungen der menschlichen Zustände in Bezug auf die Sünde (vgl. § 74,3) bestätigen Schleiermacher die Richtigkeit der Annahme, dass sich ein wesentlicher Unterschied wirklicher Sünden nur vermittels ihres verschiedenen Verhältnisses zur Erlösung behaupten lässt. Dieser durch das Verhältnis zur Erlösung vermittelte Unterschied lasse sich am bestmöglichen so fassen, „daß die wirkliche Sünde derjenigen, welche in einen stetigen Zusammenhang mit der Kraft der Erlösung gestellt sind, nicht mehr verursachend ist weder in ihnen, noch auch durch ihre Schuld außer ihnen. Denn sie ist durch die ihnen persönlich und selbstthätig eingepflanzte Kraft des Gottesbewußtseins gebrochen, so daß sie auch, wo sie ans Licht tritt, nur als im Verschwinden erscheint und keine ansteckende Kraft mehr ausübt. Alle Sünden der Wiedergeborenen sind daher solche, welche das geistige Leben nicht hindern, weder in ihnen selbst noch in der Gesamtheit. Wogegen die Sünden der Nichtwiedergeborenen immer verursachend sind in ihnen selbst sowol, weil nämlich jede etwas hinzufügt zur Macht der Gewohnheit und ebenso zur Verunreinigung des Gottesbewußtseins, als auch außer ihnen, weil Gleiches immer wieder das Gleiche aufregt, und auch das verunreinigte Gottesbewußtsein sich durch Mittheilung verbreitet und befestigt“ (§ 74,4).

5 Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde

5.1 Sünde und Übel

Nach Schleiermacher ist das Übel eine Funktion der Sünde und nicht etwa die Sünde eine Folge übler Verfassung der Welt. Zusammengefasst ist diese Auffassung in dem Satz, „daß ohne die Sünde in dieser Welt nichts sein würde, was mit Recht für ein Uebel gehalten werden könnte, sondern was unmittelbar mit der Vergänglichkeit des menschlichen Einzellebens zusammenhängt, würde höchstens als eine unvermeidliche Unvollkommenheit aufgefaßt werden; und die den menschlichen Bestrebungen entgegretenden Aeußerungen natürlicher Kräfte nur als Reizmittel, um diese in noch höherem Grade der Herrschaft des Menschen zu unterwerfen“ (§ 75,3). Belegt wird die Richtigkeit dieses Satzes u.a. mit einem Rückverweis auf die Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt. „Nämlich in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt, wenn wir ihn auf die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen beziehen, ist dies nicht mitenthalten, daß die Welt der Ort des Uebels ist. Denn immer muß es freilich einen relativen hier stärker dort schwächer hervortretenden Gegensatz des uns gegebenen Seins zu dem leiblichen Sein der menschlichen Einzelwesen gegeben haben, weil diese sonst nicht hätten sterblich sein können; allein so lange jeder Augenblick menschlicher Selbstthätigkeit nur ein Product (der) ursprüngliche(n) Vollkommenheit des Menschen gewesen wäre, mithin jeder durch das Gottesbewußtsein bestimmt und alles sinnliche und leibliche nur hierauf bezogen, so lange konnte jener Gegensatz nicht als Lebenshemmung in das Gesamtbewußtsein aufgenommen werden, weil durch

denselben die Thätigkeit des Gottesbewußtseins auf keine Weise gehemmt, sondern nur die Resultate derselben anders gestaltet werden konnten. Dies gilt selbst von dem natürlichen Tode und den ihm als Krankheit und Schwäche vorangehenden leiblichen Lebenshemmungen, indem, was dem leitenden und bestimmenden höheren Bewußtsein nicht mehr dienen kann, auch nicht gewollt wird. Wie wir ja auch nach der Schrift nicht des Todes wegen Knechte sind sondern aus Furcht des Todes“ (§ 75,1). Schleiermacher behauptet nicht, dass Sterblichkeit und Tod des Menschen durch die Tat der Sünde allererst verursacht worden sind. Indes seien sie ohne Sünde nicht eigentlich Übel zu nennen, zu denen sie nach Urteil der Frömmigkeit erst im sündigen Zusammenhang werden. Dies entspricht der Grundthese, welche der Leitsatz formuliert: „Ist die Sünde in dem Menschen gesetzt: so findet er auch in der Welt als seinem Ort beharrlich wirkende Ursachen von Lebenshemmungen, d. h. Uebel“ (§ 75 Leitsatz).

5.2 Das Üble am Übel

Das eigentlich Üble am Übel ist durch die Sünde gewirkt. Natürliche Unvollkommenheiten und sinnliche Lebenshemmungen erzeugen zwar physische Unlust und werden insofern als leibliche Übel empfunden, die auch psychische Folgen nach sich ziehen. Aber zum wirklichen Schaden der Seele können sie erst unter sündigen Bedingungen gereichen. Nicht physische Übel bilden den Abgrund des Bösen; dieser tut sich vielmehr erst durch die Schuld der Sünde auf, die das zum Ertragen bestimmte sinnliche Leid als unerträglich und lebenssinnzersetzend erscheinen lässt. Erst das fehlende bzw. verfehlte Gottesbewusstsein, wie es die selbstverkehrte Sünde kennzeichnet, gibt dem äußeren Leid die Macht, das Innere des Menschen zu beherrschen. Es ist die Sünde, welche das Übel

zum Bösen wendet. Sie und nicht das bloße Übel als solches ist der Ursprung von Sinnwidrigkeit. Anderes zu behaupten hieße nach Schleiermacher, die teleologische Religion des Christentums in eine ästhetische umzuwandeln und damit um die Gestalt und den Gehalt zu bringen, die ihm eigentümlich sind. Es gilt der Grundsatz, „daß in dem zugestandenen Zusammenhang zwischen Sünde und Uebel die Sünde zunächst überall das erste und ursprüngliche ist, das Uebel aber das Abgeleitete und Zweite“ (ebd.). In diesem Sinne hat das Übel als Strafe der Sünde zu gelten. Zwar wird damit nicht ein natürlicher Verursachungszusammenhang behauptet. Doch trifft es zu, dass das Übel kein böser Schaden wäre ohne die Sünde, der mithin das eigentlich Üble am Übel zuzurechnen ist. Von daher hat er seine Richtigkeit zu sagen, die Sünde sei am Übel schuld bzw. „(a)lles Uebel (sei) als Strafe der Sünde anzusehen“ (§ 76 Leitsatz).

Dass alles Übel als Strafe der Sünde anzusehen ist, gilt nach Schleiermacher grundsätzlich für das ganze Leben, „unmittelbar jedoch nur (für) das gesellige, (für) das natürliche hingegen nur mittelbar“ (§ 76, Leitsatz). Zur Definition der Terminologie ist Folgendes zu bemerken: „Alles nun, woraus uns gehemmte Lebenszustände entstehen, nennen wir, sofern es von menschlicher Thätigkeit unabhängig ist, natürliches Uebel; was aber aus menschlicher Thätigkeit hervorgegangen uns Grund zu Lebenshemmungen wird, das nennen wir geselliges Uebel“ (§ 75,2; bei S. teilweise gesperrt.) Dass der Zusammenhang der natürlichen Übel mit der Sünde lediglich ein mittelbarer ist, ergibt sich für Schleiermacher aus dem Grund, „weil wir Tod und Schmerz oder wenigstens analoge natürliche Mißverhältnisse des individuellen Lebens zu seiner umgebenden Welt auch da finden, wo keine Sünde ist. Die natürlichen Uebel – objectiv betrachtet – entstehen also nicht aus der Sünde; aber da, was nur seine sinnlichen Verrichtungen

hemmt, der Mensch ohne die Sünde nicht als Uebel empfinden würde, so ist doch, daß er es nun als Uebel empfindet, in der Sünde gegründet, und also das Uebel – subjectiv betrachtet – eine Strafe derselben“ (§ 76,2). Was hinwiederum den Zusammenhang der geselligen Übel mit der Sünde anbelangt, so ist er zwar ein unmittelbarer, weil durch menschliche Tätigkeit bedingter. Er kann aber erfahrungsgemäß nur nachgewiesen werden, „wenn man ein gemeinsames Leben in seiner Vollständigkeit ins Auge faßt; keinesweges aber darf man des Einzelnen Uebel auf seine Sünde als auf ihre Ursache beziehen“ (§ 77, Leitsatz).

5.3 Soziale und individuelle Übel

Betrachtet man das Menschengeschlecht insgesamt und im gattungsmäßigen Zusammenhang, dann ist die Abhängigkeit des Übels von der Sünde eine direkte und es gilt die Regel, „daß in welchem Maaß in der Gesamtheit des menschlichen Geschlechts die Sünde zunimmt, auch das Uebel zunehmen muß – nur daß, da die Wirkung natürlich nur allmählig eintritt, oft die Kinder und Enkel erst büßen für die Sünde der Väter – ebenso aber auch, wie die Sünde abnimmt, auch das Übel abnehmen werde“ (§ 77,1). Aus dieser Regel lässt sich indes, wie in Parenthese bereits angedeutet, nicht folgern, „daß für Jeden das Maaß seiner Sünde auch das seines Uebels sei“ (§ 77,2). Ein solcher Schluss wird von Schleiermacher ausdrücklich als verkehrt bezeichnet: „Wie könnte auch“, heißt es zur Begründung, „eine solche Annahme zusammenbestehen mit der durch das ganze Neue Testament hindurchgehenden und wenn nur richtig verstanden dem Christenthum wesentlichen Vorstellung, daß in einem gemeinsamen Gebiet der Sünde der eine leiden kann für die Andern, so daß alles Uebel, was in der Sünde Vieler begründet ist, oft über Einem zusammenschlägt,

und daß die Strafübel sogar am meisten den treffen können, der selbst von der gemeinsamen Schuld am freiesten ist und der Sünde am kräftigsten entgegenarbeitet.“ (ebd.)

Zu ergänzen ist, was Schleiermacher als „Grenzsatz gegen die christliche Sittenlehre“ (§ 78,1) dem Lehrstück vom Übel hinzufügt: „Das Bewußtsein dieses Zusammenhanges fordert weder ein leidentliches Erdulden des Uebels um der Sünde willen; noch folgt aber daraus auch weder ein Bestreben, Uebel um der Sünde willen hervorzurufen, noch das entgegengesetzte, das Uebel an und für sich aufzuheben“ (§ 78 Leitsatz). Dieser Zusatz wird wie das ganze Lehrstück nur dann recht erfasst, wenn man seine Stellung im systematischen Gesamtzusammenhang der Glaubenslehre beachtet. Dass in ihr von der Welt „überhaupt nicht anders die Rede sein kann, als sofern sie sich auf den Menschen bezieht“ (§ 75,1), versteht sich nach Schleiermacher von selbst. Als sittlich bestimmt, wie das unter den Bedingungen des Christentums als einer „der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige(n) monotheistische(n) Glaubensweise“ (§ 11 Leitsatz) der Fall zu sein hat, stellt sich der menschliche Weltbezug dann dar, wenn leidentliche Zustände der Unlust, die als Übel empfunden werden, nicht lediglich als Schickungen erscheinen, die passiv hinzunehmen sind, sondern der Prämisse der Freiheit unterstellt werden, um ihnen tätig zu begegnen (vgl. § 63,1). Es ist sittliche Pflicht des Menschen, auf das Leid der Welt einzuwirken und sowohl das eigene als auch fremdes Übel handelnd zu bekämpfen, soweit dies möglich ist. Das religiöse Verhältnis des christlichen Glaubens zu den weltlichen Übeln nimmt am Sittlichen Anteil, um es nach Kräften zu unterstützen, aber es geht nicht in ihm auf, da es im Verein mit allen Weltbezügen auch den Bezug zu den leidentlichen Zuständen der Weltwahrnehmung in Beziehung zur Frömmigkeit setzt.

5.4 Fromme Weltanschauung

Unter der Voraussetzung des christlich frommen Selbstbewusstseins, von der nach Schleiermacher alle eigentlichen Glaubenssätze auszugehen haben (vgl. § 64,1), kommt unlustbereitendes Übel nicht nur als Gegenstand sittlichen Handelns, sondern auch als ein auf das Gottesverhältnis des Glaubens zu beziehender Zustand in Betracht. Hemmt erlittenes Übel das Gottesbewusstsein, was nach Schleiermacher keineswegs zwingend ist, so muss dies der Verkehrtheit der Sünde zugerechnet werden. Zwar ist nicht alles Leid in der Welt durch Sünde verursacht. Aber es ist nach Auffassung christlichen Glaubens ihre Schuld, wenn weltlichen Übeln die Macht eingeräumt wird, den Sinn des Ganzen infrage zu stellen und bis zur Verzweiflung hin, die sich auch in hochmütigem Trotz äußern kann, in Zweifel zu ziehen. Die Welt erscheint nicht nur, sie ist für den Menschen eine andere (vgl. § 64,2), je nachdem sie aus der Verkehrtheit der Sünde heraus oder im frommen Bewusstsein der Begnadung angeschaut wird. Der Fromme übersieht keineswegs die Übel der Welt und hört nicht auf, unter ihnen zu leiden. Aber er erkennt ihnen keine sinndestruktive Macht zu, welche sie erst durch Schuld der Sünde und für das sündige Bewusstsein gewinnen.

6 Auf das Bewusstsein der Sünde bezogene Eigenschaften Gottes

Im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit als dem Wesen der Religion ist das Bewusstsein schlechthinniger Ursächlichkeit Gottes stets mitgesetzt. Dabei wird das Gefühl als reines Innesein sich gegebener Endlichkeit, wie es in den Sätzen der Schöpfungs- und Erhaltungslehre seinen ursprünglichen

Ausdruck findet, Gottes als allwissender Allmacht und ewiger Allgegenwart gewahr. Lässt sich im Sinne dieser Eigenschaften die Welt als solche auf die schlechthinnige göttliche Ursächlichkeit zurückführen, so stellt sich die Frage, ob sich diese Ursächlichkeit auch im Hinblick auf den Gegensatz von Sünde und Gnade behaupten lässt, auf welchen das fromme Gefühl durch seinen Zusammenhang mit dem sinnlichen Selbstbewusstsein bezogen ist. Im Unterschied zum hamartiologischen Bezug ergibt sich bezüglich der Gnade bzw. des Bewusstseins der Erlösung die Antwort auf diese Frage relativ problemlos: „Daß wir nun das Aufgehobenwerden der Sünde durch die Erlösung solchergestalt auf die göttliche Ursächlichkeit zurückführen, können wir als jedem in seinem christlichen Selbstbewußtsein gegeben anticipieren. Allein göttliche Eigenschaften, welche hiebei als thätig gedacht würden, wären doch zunächst thätig in der Erlösung, und bezögen sich nur mittelst dieser auf die Sünde. Soll es nun andere als diese aufhebenden göttlichen Thätigkeiten geben in Bezug auf die Sünde: so muß irgendwie die Sünde durch göttliche Ursächlichkeit bestehen, und diese in Bezug auf dies Bestehen der Sünde besonders bestimmt sein“ (§ 79,1). Dass dies der Fall ist, davon geht Schleiermacher aus, wie der Leitsatz des zitierten Paragraphen beweist: „Göttliche Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtsein der Sünde, wenn auch nur so wie durch dieselbe die Erlösung bedingt ist, beziehen, können nur aufgestellt werden, sofern Gott zugleich als Urheber der Sünde betrachtet wird“ (§ 79, Leitsatz).

6.1 Gott als Urheber der Sünde?

Um den Satz, dass Gott in bestimmter Weise als Urheber der Sünde zu betrachten sei, nicht misszuverstehen, ist folgende Regel zu beachten: „Sofern Sünde und Gnade in unserm

Selbstbewußtsein entgegengesetzt sind, kann Gott nicht auf dieselbe Weise als Urheber der Sünde gedacht werden, wie er Urheber der Erlösung ist. Sofern wir aber nie ein Bewußtsein der Gnade haben ohne Bewußtsein der Sünde, müssen wir auch behaupten, daß uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist“ (§ 80, Leitsatz). Erster Satz beinhaltet, dass zwar auch die Sünde nicht getan werden könnte ohne eine allgemeine, vom Gegensatz von Sünde und Gnade abstrahierte göttliche Mitwirkung, wie sie in der Schöpfungs- und Erhaltungslehre thematisiert ist, dass aber nichtsdestoweniger der „Wirklichkeit der Sünde als solcher“ (§ 80,1) nach Maßgabe des religiösen Gefühls keine erkennbare göttliche Tätigkeit zugrunde liegt. Begründet wird dies mit dem Hinweis, dass der Zusammenhang von Sünde und Gnade nach frommem Urteil ein unauflöslicher ist. „Könnte die Rede sein von einer Sünde ohne allen Zusammenhang mit der Erlösung: so würde eine göttliche Thätigkeit auf das Bestehen einer solchen gerichtet nicht anzunehmen sein. Aber, wenn es richtig ist, daß der Zustand der Verstokkung im strengen Sinne kein menschlicher Zustand ist: so giebt es dergleichen gar nicht“ (§ 80,2).

Kann von Sünde recht eigentlich nur im Zusammenhang der Gnade religiös die Rede sein, so ergibt sich bezüglich der gottgesetzten Ordnung der Sünde, dieselbe bestehe „als verschwindend neben der Gnade“ (§ 80,2). Die durch die schlechthinnige göttliche Ursächlichkeit bestimmte Ordnung der Sünde ist also als eine in beständigem Zusammenhang mit der Ordnung der Gnade gesetzte zu fassen mit der Folge, dass die Sünde theologisch ausschließlich als das zum Verschwinden Bestimmte und im Verschwinden Begriffene zu begreifen ist. Sünde und Gnade sind nur im Widerspruch eins und können nur als im unaufhebbaren Widerspruch stehend auf die durch schlechthinnige göttliche Ursächlichkeit bestimmte Ordnung

zurückgeführt werden. Gott hat das Verhältnis von Sünde und Gnade als Zusammenhang eines nicht synthetisierbaren Gegensatzes geordnet, und nur unter der Voraussetzung dieses Widerspruchs, wie ihn die Frömmigkeit nachgerade des Christentums wahrnimmt, kann Gott als Ordnungsgrund der Sünde gelten, wobei hinzuzufügen ist, dass dasselbe, was von der göttlichen Ursächlichkeit in bezug auf die Sünde zu sagen ist, auch in bezug auf das Übel vermöge seines Zusammenhangs mit der Sünde gilt (vgl. § 82, Leitsatz). Zu ergänzen ist ferner, was Schleiermacher zur traditionellen Gestalt der Lehre zu bedenken gibt: „Wenn die kirchliche Lehre diesen Widerspruch auszugleichen sucht durch den Satz, daß Gott nicht Urheber der Sünde, sondern diese in der Freiheit des Menschen gegründet ist: so bedarf dieser doch der Ergänzung, Gott habe geordnet, daß die jedesmal noch nicht gewordene Herrschaft des Geistes uns Sünde werde“ (§ 81, Leitsatz).

6.2 Gottes Heiligkeit und das Gewissen

Ist die „Sünde nur um der Erlösung willen geordnet“ (§ 81,4) und daher ihrem Unwesen gemäß von Gott her nur zum Verschwinden bestimmt, so können auch die „als Modalitäten der göttlichen Ursächlichkeit“ (§ 82, Zusatz) aufzustellenden Eigenschaften Gottes in Bezug auf die Sünde nur solche sein, die den Grund derselben als einen aufzuhebenden zu erkennen geben. Zwei solcher Eigenschaften benennt Schleiermacher dem traditionellen Sprachgebrauch folgend (vgl. ebd.): Gottes Heiligkeit und Gottes Gerechtigkeit. Unter der Heiligkeit Gottes versteht er „diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesamtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist“ (§ 83, Leitsatz). Bevor Schleiermacher diesen Leitsatz näher erläutert, definiert er zunächst den vorausgesetzten Gewissensbegriff:

„Unter dem Ausdruck Gewissen verstehen wir eben dieses, daß alle aus dem Gottesbewußtsein hervorgehenden und durch dasselbe anregbaren Handlungsweisen auch als Forderungen nicht etwa theoretisch aufgestellt werden, sondern sich im Selbstbewußtsein geltend machen, so daß jede Abweichung der Lebensäußerungen davon als Lebenshemmung, mithin als Sünde aufgefaßt wird“ (§ 83,1). So verstanden kann das Gewissen als Stimme Gottes im Menschen gewertet werden. „Dennoch ist das Gewissen nicht dasselbe mit der Erscheinung des Gottesbewußtseins im Menschen überhaupt, wie sie die ursprüngliche Vollkommenheit seiner Natur constituirt; denn ohne die Ungleichmäßigkeit, in dem Erscheinen desselben als Verstand und dem Hervortreten desselben als Willen, und zwar ohne diese Ungleichmäßigkeit verbunden mit der Richtung auf die Gleichmäßigkeit, würde es kein Gewissen geben; eben so wie ohne Gewissen alle Thatsachen, die aus dieser Ungleichmäßigkeit hervorgehn, uns nicht würden Sünde sein. Die göttliche Ursächlichkeit, durch welche das Gewissen gesetzt ist, gehört also ganz in das Gebiet des Gegensatzes, in welchem wir uns jetzt befinden, und ist eben so gewiß die göttliche Ursächlichkeit, durch welche die Sünde gesetzt ist, weil uns nur durch das Gewissen ein gegebener Zustand und zwar nur als unsere eigne That zur Sünde wird“ (ebd.)

Das Gewissen ist eine ebenso einheitliche wie allgemeinverbindliche Manifestationsgestalt göttlicher Heiligkeit und daher nichts anderes als das zum Bewusstsein seiner selbst gekommene Gesetz, „das sittliche zunächst, von welchem aber das bürgerliche jedesmal ein Ausfluß ist“ (§ 83,2). Erläuterungsbedürftig ist, was Schleiermacher zur Näherbestimmung der Wendung anführt, derzufolge die Heiligkeit Gottes in seinem „Wohlgefallen am Guten und Mißfallen am Bösen“ (§ 83,3) bestehe. Recht verstanden werde diese Wendung nur, wenn ein Doppeltes gelte: einmal, „daß

abgesondert von der Bewirkung des Guten die Aeußerung des göttlichen Mißfallens nichts anders sei als die göttliche Bewirkung dieses Mißfallens in den Handelnden mittelst des Gewissens und des Gesezes“ (ebd.); zum andern, „daß das Böse, sofern es als Gegenstand des Mißfallens dem Guten entgegengesetzt ist, auch nicht vorhanden sein kann, mithin daß es auch nicht als ein Gedanke Gottes zu setzen ist, d. h. daß es kein Wesen und keine Idee des Bösen giebt. Dieses können wir unbedenklich feststellen und zwar mit der nothwendigen Folgerung, daß in demselben Sinn auch das endliche Sein nicht kann das Böse aus sich selbst hervorbringen, d. h. daß das Böse als realer Gegensatz gegen das Gute überhaupt kein Dasein hat, und daß mithin streng genommen auch das durch göttliche Ursächlichkeit in uns bewirkte Mißfallen am Bösen nur ist das Mißfallen an dem Zurückbleiben der wirksamen Kraft des Gottesbewußtseins hinter der Klarheit der Auffassung“ (ebd.).

6.3 Gottes Gerechtigkeit und das Bewusstsein der Sündenschuld

Was schließlich die zweite auf die Sünde bezogene göttliche Eigenschaft angeht, so ist die Gerechtigkeit Gottes „diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist“ (§ 84, Leitsatz). Göttliche Gerechtigkeit ist insofern Strafgerechtigkeit; ist doch der Zusammenhang von Sünde und Übel eben das, „was wir Strafe nennen“ (§ 84,1). Die Vorstellung einer Lohnerechtigkeit muss hingegen von der auf die Sünde bezogenen Eigenschaft göttlicher Gerechtigkeit ferngehalten werden. Schleiermacher bestätigt dies, wenn er sagt: „Somit können wir aus unserm eignen frommen Selbstbewußtsein nur die strafende Gerechtigkeit kennen, und müssen die belohnende in Bezug auf uns dahingestellt sein lassen“ (ebd.)

Unter den Bedingungen eines unsündlichen Gesamtlebens hätten wir dementsprechend keinerlei Vorstellung von der Gerechtigkeit Gottes; denn wir kommen zu dieser „nur durch das Bewußtsein der Sünde“ (§ 84,2).

Erkenntnis der Sünde und Bewusstsein ihrer Schuld lassen sich vom Gnadenbewusstsein zwar unterscheiden, nicht aber trennen. Ob die These zutrifft, Schleiermacher habe die Hamartologie nicht aus prinzipiellen, sondern „aus ordnungstheoretischen Gesichtspunkten vor der Gnadenlehre abgehandelt“⁹, hängt davon ab, was man unter Ordnungstheorie versteht. Unzweifelhaft richtig ist, dass der gnadentheologische Vermittlungszusammenhang nicht außer Acht gelassen werden darf, wenn Schleiermachers Sündenlehre angemessen gewürdigt werden soll. „Das Sündenbewußtsein ist, indem es im christlich-frommen Selbstbewußtsein nur aufgrund des (sc. christologisch bestimmten) Gottesbewußtseins gesetzt ist, in der Einheit mit dem Gnadenbewußtsein gehalten, durch dieses als Widerstreit gegen das Gute bestimmt und zugleich auf die Erlösung hin bezogen“ (234). Zwar fällt das Bewusstsein der Sünde mit demjenigen der Gnade nicht in eins, sondern geht ihm aus Gründen einer Ordnung nicht lediglich methodisch-formaler, sondern inhaltlicher Art voraus. Insofern ist es missverständlich zu sagen, durch das Gnadenbewusstsein sei „das Sündenbewußtsein als Sündenbewußtsein allererst gesetzt und als versöhnt gesetzt“ (ebd.); Schleiermacher ist kein „antizipativer Barthianer“ (246). Dies ändert aber nichts an der Tatsache, dass ein Bewusstsein der Sünde, welches ihre Radikalität erkennt, ohne in ihrem heillosen Abgrund zu

⁹ Chr. Axt-Piscalar, *Ohnmächtige Freiheit. Studien zum Verhältnis von Subjektivität und Sünde bei August Tholuck, Julius Müller, Sören Kierkegaard und Friedrich Schleiermacher*, Tübingen: Mohr, Siebeck, 1996, S. 229. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.

versinken, nur unter Bezug auf die Gnade Gottes möglich ist. Ohne christologisch vermitteltes Gnadenbewusstsein bliebe das Bewusstsein der Schuld stets sündiger Verkehrtheit verhaftet, ja alle Erkenntnis der Sünde würde zuletzt nur dazu dienen, sie zu verkennen und immer tiefer ihrem Abgrund zu verfallen.

6.4 Heilsame Sündenerkenntnis

Christlich zu nennende und heilsame Sündenerkenntnis ist ohne gläubiges Bewusstsein der Versöhnungsgnade Gottes in Jesus Christus nicht zu erlangen. Ist die Sünde doch nur dann erkannt, wenn sie als Radikalverkehrung begriffen wird, welche das Ich des Sünders nicht lediglich von außen, sondern von innen her ergreift und zwar durch dessen eigene Schuld, nämlich durch grundverkehrten Gebrauch endlicher Freiheit im gott- und schöpfungswidrigen Sinne unmittelbarer Selbstbestimmung und Selbstdurchsetzung. „Die Sünde besteht in der strukturellen Verkehrung endlicher Subjektivität in ihrem Vollzug, insofern diese von sich selber angefangen hat und immerfort anfängt und darin dem Charakter ihres theonomen Gesetzseins widersprochen hat.“ (4f.; vgl. 294ff.) Durch unmittelbare Setzung seiner selbst, in der es sich selbstverständlich nimmt, widersetzt sich das Ich seiner kreatürlichen Bestimmung und seinem Sichgebensein durch Gott. Damit ist das *peccatum originale* gesetzt und die menschliche Freiheit verkehrt, was nach Schleiermacher durch keinen Hinweis auf ihre weltbezogene Endlichkeit zu entschuldigen ist.

Der Sünder ist an seiner Sünde selbst schuld. Die Frage, ob ihre Wirklichkeit auch Gott selbst betrifft, liegt außerhalb der Reichweite des am gläubigen Selbstbewusstsein orientierten Ansatzes der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. Erklärt man es für einen Mangel, dass sie die Realität der Sünde „nicht als

wirklich für Gott auszusagen vermag“ (293), dann wird man dieses tatsächliche oder vermeintliche Defizit auf ihren konzeptionellen Grundansatz zurückzuführen und nach anderen Theoriekonzeptionen Ausschau zu halten haben wie etwa nach derjenigen, die Schelling in seiner Freiheitsschrift entworfen hat. Im Unterschied zu Schleiermachers „Absage an die Lehre von der immanenten Trinität zugunsten der in sich differenzlosen Einheit des absoluten Grundes“ (ebd.), die in der Konsequenz des Schleiermacher’schen Ansatzes jedenfalls dann liegt, wenn man diesen theoretisch fasst, versucht Schelling vom Gedanken des in sich dreieinigen und so weltzugewandten Gottes aus „zu begründen, daß und wie Gott die relative Selbständigkeit des Geschöpfes und die damit verbundene Möglichkeit der Sünde als eines realen Gegensatzes gegen Gott zuläßt und weshalb er in seinem Verhältnis zur Welt dieser gerade nicht ‚unberührt‘ gegenübersteht“ (ebd.)¹⁰. Schleiermacher war an einer solchen Begründung nicht gelegen; er musste sie von seiner Konzeption her als spekulativ ablehnen.

¹⁰ Vgl. im Einzelnen G. Wenz, *Metaphysik des Bösen als Grundlegung eines Systems der Freiheit. Zur Erinnerung an eine Schrift F. W. J. Schellings aus dem Jahr 1809*, in: ders. (Hg.), *Das Böse und sein Grund. Zur Rezeptionsgeschichte von Schellings Freiheitsschrift 1809*, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 2010 (Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen. NF, Heft 137), S. 7-30; sowie zum Thema insgesamt: ders., *Sünde. Hamartiologische Fallstudien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013 (Studium Systematische Theologie Bd. 8).