

— und des Verstandes in der Begriffsbildung — genügt nicht zur Begründung der Übereinstimmung des Erkenntnisinhalts mit der Wirklichkeit.

Zum Schluß sei noch bemerkt, daß es mir persönlich stets ferngelegen hat, für die schlichte Wahrheitserkenntnis (*certitudo naturalis*) jene ausdrückliche Reflexion zu fordern, in der die Gründe für die Wahrheit des Urteils im einzelnen durchgegliedert und daher reflex aussagbar aufgedeckt werden (vgl. z. B. *Acta secundi Congressus Thomistici* [Turin 1937] 84—90). Es scheint mir auch zweifelhaft, ob die übrigen von F. für diese Auffassung zitierten Autoren — vielleicht mit Ausnahme von Mercier — diese Meinung wirklich vertreten wollten. Wenn sie die ausdrückliche Reflexion fordern, so denken sie dabei an die reflex begründete Erkenntnis der Wahrheit, die Ziel der erkenntniskritischen Reflexion ist — und für die ausdrückliche Reflexion erforderlich ist.

J. de Vries, S. J.

Dilthey, Wilhelm, *Leben Schleiermachers*. 2. Bd.: *Schleiermachers System als Philosophie und Theologie*. Hrsg. von Martin Redeker. Gr. 8^o (1. Hlbd. LXXX u. 470 S.; 2. Hlbd. 471—811 S.) Berlin 1966, de Gruyter. 98.— DM.

Im Jahre 1870 veröffentlichte Dilthey den ersten Band des „Leben Schleiermachers“. Er wollte aber nicht nur dieses „große Dasein“ darstellen, sondern vor den Leser sollte auch „ein Zusammenhang bleibender Ideen, streng begründet, eingreifend in die wissenschaftliche Arbeit und das handelnde Leben der Gegenwart“, treten (XXV). An diesem zweiten Punkt seines Programms hat er sein ganzes Leben hindurch gearbeitet, ohne daß er seine Studien je abgeschlossen und ihr Ergebnis veröffentlicht hätte, so wie dies auch mit vielen andern seiner Untersuchungen geschehen ist. Diese Studien hat nun *M. Redeker* in den vorliegenden beiden Halbbänden aus dem Nachlaß in musterhafter Weise veröffentlicht. Der erste enthält „Schleiermachers System als Philosophie“, der zweite „Schleiermachers System als Theologie“, wozu auch seine Arbeiten über die Hermeneutik gehören.

Schleiermacher mußte das Interesse Diltheys erregen. Stand er doch mitten in der großen geistigen Bewegung drin, die aus dem Aufbrechen des Bewußtseins von der schöpferischen Kraft des Menschen ihren Anfang genommen hatte und die in den Erfolgen der neuen Naturwissenschaft ihren Grund und ihre Bestätigung fand. Seit Descartes suchte die Philosophie diese schöpferische Mitte im Menschen zu ergründen und ein entsprechendes Weltbild zu gestalten. Den Höhepunkt erreichte dieses Bemühen in Kant und im deutschen Idealismus. Die Frage mußte sich stellen, wie sich diese neue Weltanschauung zu der Lehre und der Frömmigkeit des Christentums verhalte. Während sich aber die Philosophie bis dahin mehr mit den christlichen Dogmen auseinandersetzte und sie entweder ablehnte oder zu bloßen Symbolen entmythologisierte, wie es Kant in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ getan hatte, mußte Schleiermacher seiner Herkunft und Erziehung gemäß versuchen, die neue Philosophie und die christliche Frömmigkeit miteinander zu verbinden. Dazu drängten ihn sein Elternhaus wie auch die Jugendjahre, die er in der Gemeinde zu Herrnhut verbracht hatte. Auch seine Stellung als Prediger und Seelsorger mußte ihn vor die gleiche Aufgabe stellen. So gehörte er im Gegensatz zu den „intellektuell mächtigen Geistern“, die „in einseitiger Energie“ nur nach Erkenntnis streben, zu jenen, von denen Dilthey sagt: „Menschlich größer, universal in ihrer Betrachtung von Leben, Welt und Menschendasein, harmonischer abgestimmt sind doch die Naturen, welche aus der Fülle einer reichen Menschennatur, aus dem ganzen Gefühl des Lebens philosophiert haben. Sie verbleiben auch näher dem tätigen Leben und der Bedeutung der Religiosität“ (10). Das mußte Dilthey als etwas Verwandtes anziehen.

Dazu kommt aber ein weiterer, wohl noch wichtigerer Grund. In der Lehre Schleiermachers trafen sich die beiden großen geistigen Ströme, die protestantische Frömmigkeit und Theologie und die neue Weltanschauung. Das führte zu einer Theologie, die für die folgende Geschichte des Protestantismus von der allergrößten Bedeutung wurden. Geistige Mächte und Ideen rangen hier miteinander und suchten zu einem Ausgleich zu kommen. Dilthey, dessen große und ausgezeichnete Begabung darin bestand, daß er die verborgenen Quellen und geistigen Hintergründe der geschichtlichen Erscheinungen aufzuspüren verstand wie kaum sonst jemand, fand hier ein seinen Anlagen angemessenes Feld der Forschung. Es ist zu

bedauern, daß er nicht zu einer letzten, abschließenden Durcharbeitung seiner Untersuchungen gekommen ist. Dies nicht so sehr deshalb, weil einzelne Punkte nur sehr kurz behandelt werden; es handelt sich dabei um mehr nebensächliche Partien. Wohl aber weil einzelne Teile etwas trockene Vorarbeiten geblieben und noch nicht ganz von der persönlichen Art Diltheys durchdrungen sind. Allerdings gibt es auch zahlreiche Stellen und Abschnitte, wo man den Stil wiederfindet, den man aus den andern Werken Diltheys kennt, die nicht weniger für ihn und seine Philosophie als wie für Schleiermacher bedeutsam sind. Die Studien sind so umfassend, daß man sich aus den Texten doch ein ziemlich genaues Bild davon machen kann, wie sich ihm Schleiermacher darstellt. Und da nach ihm alle theoretische Philosophie nie etwas anderes sein kann als eine einseitige Spiegelung des in sich unerkennbaren Lebens, eine Übersetzung der Gestimmtheit ins Begriffliche, so ging es ihm nicht darum, um jeden Preis eine widerspruchslose, geschlossene Einheit zu finden; er ließ die Lehre Schleiermachers so stehen, wie er sie fand, auch in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung.

Wie Dilthey mit Recht sah, ist die treibende Kraft in den Bemühungen Schleiermachers nicht die Philosophie, wie man es ihm oft vorgeworfen hat, sondern die Frömmigkeit; der innerste Beweggrund ist religiös. Er wollte den Gebildeten seiner Zeit die Religion in ihrem Wesen und ihrer Bedeutung wieder verständlich machen und ihren Verächtern zeigen, daß sie zum Menschen wesentlich dazugehört. Diese Gebildeten lebten aber wie er selbst in der geistigen Atmosphäre Kants und seiner Nachfolger. Für sie waren Offenbarung, Dogmen, Wunder nur Bilder für natürliche, dem menschlichen Wesen eignende Anlagen und Kräfte. Eine theoretische Erkenntnis von rein Geistigem, also auch von Gott, galt als ebenso unmöglich wie die des Dinges an sich; sie lagen verschwindend am Horizont menschlicher Erkenntnis, als transzendente, nur zu postulierende Voraussetzung, als Ideen, die Erkenntnis erst möglich machen. Auch für Schleiermacher ist Gott das Apriori aller menschlichen Betätigung, vor allem für die Erkenntnis und für alle Kultur. Diese erhält damit einen religiösen Charakter, und so wurde der Kulturprotestantismus der kommenden Zeiten begründet. Im Gefühl der Abhängigkeit wird sich der Mensch des Daseins Gottes gewiß, ohne ihn zu erkennen. Religiös und sittlich ist das Bemühen, immer mehr die Natur der der Welt innewohnenden Vernunft gemäß zu gestalten. Alle konkrete Religion steht wie die Kultur in einem Strome der Entwicklung. Keine kann das Geheimnis des Unendlichen darstellen, sondern immer nur eine vorläufige und zeitbedingte Übersetzung ins Begriffliche bieten. (589 ff.). Ein radikal Böses wie Kant kennt er nicht.

Damit wäre die Absolutheit des Christentums erschüttert und seine Lehren bloße Symbole eines Unerkennbaren. Zugleich entsteht die Gefahr, daß die der Welt immanente Vernunft mit dem Göttlichen zusammenfällt und eine Art Pantheismus des Geistes entsteht, den man Schleiermacher denn auch oft vorgeworfen hat. Aber Dilthey hat wohl recht, wenn er einen solchen Pantheismus bei ihm nicht findet; das ist wohl dem christlichen Einfluß zuzuschreiben. Wohl aber bleibt etwas Schwankendes in der Stellung Schleiermachers, je nachdem der Einfluß Kants oder des jungen Schelling sich stärker geltend macht. Die Personhaftigkeit Gottes tritt zurück und verschwimmt.

Noch schwieriger mußte das Unternehmen werden, das Spezifische des Christentums, die Person Christi, in dieses System einzubeziehen. Hier ist es tatsächlich, wie Dilthey scharf heraushebt, nicht ohne Widerspruchlichkeit abgegangen (z. B. 589). Denn nach der Transzendentalphilosophie konnte die Gottheit Christi sich nicht feststellen lassen, und das Christentum mußte mit seiner Lehre in die menschliche Entwicklung restlos einbezogen werden. Schleiermacher schreibt jedoch Christus eine absolute religiöse Autorität zu. Dazu meint Dilthey: „Hieraus entspringt nun etwas Unfertiges und Paradoxes in seinem Standpunkt; ganz wie das auch an Luther zu bemerken ist. Sein Dogma vom urbildlichen Christus, das einzige Dogma seines Christentums, sein damit verbundener, wenn auch noch so vorsichtig bedingter Glaube an die Tatsache der Auferstehung lassen ihn in seiner Zeit als rückständig erscheinen, verglichen mit Kant, Goethe, Schiller, Fichte oder Hegel. Seine Verwerfung der göttlichen Personalität und sein höchst bedingtes Geltenlassen der Unsterblichkeit zeigen ihn freieren Geistes, ja ich wage zu sagen von

intensiverer Energie im Erleben der Konsequenzen des modernen Gottesbewußtseins, als etwa Kant und Schiller waren. Er ließ ganz dezidiert die Metaphysik hinter sich, in der das Urchristentum wurzelt“ (477). In der Tat muß jede Transzendentalphilosophie, wenn sie zu Ende gedacht wird, zu solchen Ergebnissen führen. Dilthey selbst sieht in der Ablehnung der Dogmen einen wesentlichen Fortschritt: „Der Protestantismus, diese Religiosität der persönlichen Independenz, wird und muß auch die Konsequenz dieser Einsicht ziehen; die religiöse Entwicklung der germanischen Völker wird auch von der Norm der Person Christi sich frei machen dürfen, wenn er nur die aufgesammelte religiös-sittliche Arbeit der Kirche, den Schatz christlicher Erzeugnisse zu erhalten weiß“ (476). Und er fährt fort: „Ich stelle diese geschichtliche Ansicht voraus; im weiteren Verlauf werde ich erweisen, daß man entweder sie annehmen oder die christliche Kirche als zum Verfall oder Abbruch bestimmt ansehen muß, wie Strauß oder Feuerbach. Sie ermöglicht die für das Verständnis Schleiermachers entscheidende Einsicht, daß in ihm aus den großen Kräften des germanischen Geistes, aus der Vertiefung der Transzendentalphilosophie in das menschliche Bewußtsein, schließlich in die Bewußtseinstiefe der Geschichte, eine neue Form der christlichen Religiosität sich zu formieren begonnen hat. Keine Wunder und keine neuen Kulte, keine Mönche und keine Heiligen umgeben sie; Kants religiöse Gewissenhaftigkeit, die das Denken unerbittlich macht, Fichtes heroischer Glaube an die Menschheit, die Kämpfer der Freiheitskriege, Männer und Frauen, die den tiefen gehaltenen bildlosen Enthusiasmus nordischer Protestanten in sich tragen: das ist die Atmosphäre, in der diese neue Religiosität sich bildete“ (476).

Damit hat Dilthey die Meinung vieler seiner protestantischen Zeitgenossen ausgesprochen. Der Protestantismus des 19. Jahrhunderts steht unter dem entscheidenden Einfluß Schleiermachers, wobei bald mehr die eine, bald die andere Seite zur Geltung kommt. Später kamen Dilthey doch Zweifel, ob damit nicht doch zu viel religiöse Substanz aufgegeben worden sei (590 ff.). Die Entwicklung hat eher diesen Bedenken recht gegeben als seiner sonst vorherrschenden Einschätzung und Erwartung. Diesem optimistischen dogmenlosen Kulturprotestantismus hat bereits der erste Weltkrieg einen schweren Schlag versetzt, von den späteren Ereignissen und Entwicklungen nicht zu reden. Kultur und Wissenschaft sind nicht aus sich religiös, wenn sie auch, wie alle menschlichen Tätigkeiten, von religiösen Beweggründen getragen werden können und sollen. Und die Gebote Christi und die daraus entspringende Sittlichkeit fallen nicht mit der Weltvernunft zusammen, sondern sind ihr oft entgegengesetzt.

Eine kleine, sehr leserliche Lebensbeschreibung von Schleiermacher findet der Leser in dem Büchlein von *W. Kantzenbach* (Rowohlt 1967) mit Dokumenten, Bildern von Zeitgenossen und Stätten, die im Leben Schleiermachers von Bedeutung waren, und reichen bibliographischen Angaben.

A. Brunner, S. J.

Welker, Klaus Eberhard, *Die grundsätzliche Beurteilung der Religionsgeschichte durch Schleiermacher*. 8^o (XXVI u. 223 S.) Leiden 1965, Brill. 36.—Hfl.

Friedrich Schleiermacher (Schl.) ist der evangelische Kirchenvater des 19. Jahrhunderts genannt worden (vgl. Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* [Zürich 1960] 379). Zugleich aber ist er mit Lessing und Herder zusammen einer der Väter der modernen Religionswissenschaft. Diese scheinbar doppelte Vaterschaft ist im Grunde eine einzige. Das große theologische Werk Schls. eröffnet eine neue Sicht des überlieferten christlichen Glaubens. Dilthey feiert Schl. als den Inaugurator einer neuen, eben der modernen Epoche christlichen Selbstverständnisses, welche die bisherige, an verschiedenen Phasen und Schichtungen so reiche Geschichte des Christentums hinter sich läßt und — verändert bewahrend — aufhebt. Die gewandelte Sicht des Glaubens zwingt dazu, das Christentum im Reigen der anderen nichtchristlichen Religionen zu sehen. Christliche Theologie kann seit Schl. nicht mehr absehen von der Mannigfaltigkeit religiösen Lebens. Sie muß sich der Frage des Pluralismus stellen. Der Grund für diese Notwendigkeit liegt in dem Aufbruch geschichtlichen Denkens, welches, in der Aufklärung vorbereitet, bei Herder eine erste große Entfaltung findet. Schl.s Blick für individuelle geistige Gestalten, sein Verständnis der Religion und Religionen als konkreter Ganzheiten,