

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<sup>o</sup> (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,

die je ihren Mittelpunkt, einen eigenen Geist, eine zentrierende Grundanschauung besitzen, hat dieses geschichtliche Denken weiterbefruchtet und gefördert. Hält man sich diese Zusammenhänge vor Augen, so verspricht gerade eine Analyse der religionswissenschaftlichen Ansätze Schl.s einen tiefen Einblick in seine Grundanschaffungen, zugleich sollte sein begriffliches Instrumentarium ansichtig werden, eben seine neu entfaltenen geschichtlichen Kategorien.

Mit solchen Erwartungen nimmt man die hier zu besprechende, bei G. Mensching in Bonn verfertigte Dissertation von W. zur Hand. Es sei zunächst gestattet, einige Beobachtungen formaler Art vorzutragen. Die Arbeit zeugt von einem immensen Fleiß in der Bearbeitung der Sekundärliteratur, deren Name — im Falle Schl.s — Legion ist. Das Literaturverzeichnis bietet dem Weiterfragenden eine Fülle von Hinweisen. Der Text selbst ist reich durchsetzt mit Zitaten. In manchen Passagen gewinnt man den Eindruck, daß weniger mehr gewesen wäre. Der Rez. vermißt hier und dort die freie Ausformung des *eigenen*, aus Schl. erhobenen Gedankens. Vielleicht wäre es dem Verf. aus solcher kraftvolleren Durchführung des eigenen Schl.-Verständnisses auch gelungen, einzelnen Autoren gegenüber etwas kritischer zu sein, etwa gegenüber dem wertphilosophischen Ansatz von Johannes Hessen oder der Deutung des religiösen Erlebnisses von Otto Piper, welche an entscheidenden Stellen zur Interpretation Schl.s herangezogen werden.

Mit Hilfe dieser reichen Kenntnisse aus der Sekundärliteratur untersucht der Verf. das Opus Schl.s auf jene Züge hin, welche für die Religionswissenschaft relevant sind. Als die wichtigsten Arbeiten Schl.s erweisen sich in diesem Zusammenhang die „Reden“, die „Glaubenslehre“, die „Hermeneutik“ und die „Dialektik“. Wenngleich der Verf. auch die übrigen Schriften Schl.s ausgiebig benutzt, so bilden die angeführten Arbeiten doch den durchgehenden, festen Anhalt für den Gang der Untersuchung.

Nach einer einleitenden Klärung des Schleiermacherschen Begriffs vom Wesen der Religion behandelt der Verf. die Religionslehre Schl.s in drei Abschnitten. Unter dem Titel „Die Divination des Unendlichen im Endlichen“ wird die Lehre Schl.s vom handelnden, den Menschen anrührenden Universum, dem erscheinenden Gott und den menschlichen Voraussetzungen dieser Gotteserfahrung besprochen. Ein zweiter Abschnitt ist der „positiven Religionsgestalt in Verstehen und Mißverstehen“ gewidmet. Es wird aufgewiesen, wie Religion notwendigerweise gestalt-hafte Züge, ein individuelles, geschichtliches Gepräge tragen muß, damit sie überhaupt sei. Von dieser Einsicht aus kritisiert Schl. den Begriff der natürlichen Religion als eine blutleere, des eigentlichen religiösen Lebens entleerte Abstraktion. In einem dritten Abschnitt erörtert der Verf. schließlich das Wesen der „mittelbaren religiösen Darstellungsformen und ihren Ausdruckswert“. Den Mittelpunkt dieses Kapitels bildet die Betrachtung des Schleiermacherschen Symbolbegriffs und seiner Reflexionstheorie. In einer zusammenfassenden Übersicht am Ende der Arbeit vergleicht der Verf. schließlich die markantesten Thesen Schl.s mit den Auffassungen Rudolf Ottos und schlägt so den Bogen von der Theologie und dem Religionsverständnis des frühen 19. Jahrhunderts zur Religionswissenschaft unseres Jahrhunderts.

Wie ein Grundanliegen zieht sich durch die ganze Arbeit das Bemühen des Verf.s, die Schleiermachersche Frontstellung gegen die rationalistische Fehleinschätzung der Religion und ihre idealistische Unterordnung unter die Philosophie herauszustellen: Die Religion besitzt eine Eigenständigkeit, sie entspringt einer eigenen Weise von Erfahrung. Es ist interessant, zu sehen, wie bei diesem Bestreben Kategorien eine Bedeutung gewinnen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts — in reichem Maße etwa bei Dilthey — im Rahmen der Frage nach der Geschichte auftauchen: so der Begriff des Lebens, der Gestalt, des Typischen. Aus diesen Grundworten hebt sich der vom Verf. gut gezeichnete Begriff der Hierophanie heraus. „Das eben ist das Paradoxon der Hierophanie, daß das Endliche in seiner Wirklichkeitsbezogenheit auf das Absolute als ‚negativ‘ von dem in ihm gegenwärtigen Ewigen selbst Absolutheit empfängt und als Einzeldasein (das es bleibt!) in eigentümlicher Weise zur Darstellung ewigen Gehaltes wird“ (57). Die Blickrichtung auf die Frontstellung Schl.s wird auch im Schlußkapitel der Arbeit durchgehalten. Ist dies ein Indiz dafür, daß sich die Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts weitgehend noch auf den Gleisen Schl.s bewegt?

Gerade der Vergleich im letzten Kapitel zwischen Schl. und Rudolf Otto fordert den Leser zur eigenen Besinnung heraus. Der Verf. stellt in der Art und Weise, wie beide Autoren das Phänomen der Religion angehen, eine tiefe Verwandtschaft fest: Schl.s Methode wird als „psychologisch-beschreibende Analyse“ und „historisch-vergleichende Induktion“ (37) beschrieben. In diesem Sinne spricht der Verf. auch von der „religionsphänomenologischen“ Arbeitsweise Schl.s (ebd.). Ebenso heißt es von Otto, sein Verfahren sei formell das einer psychologischen Analyse, „und zwar auf der Basis vergleichender religionswissenschaftlicher Betrachtung“ (169). In diesem methodischen Ansatz äußert sich eine Grundverhaltung. Alles Vergleichen setzt eine objektivierende Distanzierung vom Vergleichbaren voraus. Der Vergleichende ist vom Wesen her der *beobachtende* Mensch, der sich der unmittelbaren Betroffenheit durch die Sache auf irgendeine Weise entzogen hat. Die Weise, wie diese Distanzierung hier erfolgt, wird mit dem Terminus „psychologische Analyse“ angezeigt. Die Betroffenheit, welche je meine, deine oder unsere geschichtliche Betroffenheit ist, wird objektiviert, indem sie gefaßt wird als Betroffenheit des frommen Gefühls, des religiösen Gemütes. Es nimmt daher nicht wunder, daß das begehrende Heilige von Schl. mit den Namen des Universums, des Unendlichen, *bezeichnet* wird — nicht mit dem Worte „du“, mein Gott, du Gott meiner Väter, *gerufen* wird.

Otto spricht von der religiösen Anlage des Menschen als einem Vermögen des Menschen, welches eigenständig neben den übrigen menschlichen Vermögen steht. Das, was den Menschen mittels jener Anlage berührt, trägt bei ihm den Namen des Heiligen.

Damit zeichnet sich bei Schl. wie bei Otto — trotz aller Kritik Ottos an Schl.s Formel vom „frommen Gefühl der Abhängigkeit“ — eine verwandte Einstellung ab. Beide betonen den unableitbaren Ursprung der Religion aus der Betroffenheit, dem Berührtwerden durch das Heilige, das Göttliche, das Leben selbst. Beide bleiben aber denkend nicht im Bereich des Ursprungs, sondern beziehen das Ereignis auf eine empfangende, allgemeine Subjektivität, von welcher her dann das erfahrene, unaussprechliche göttliche Geheimnis als ein Allgemeines objektiver Art erscheint. Freilich trägt diese Objektivität bei Schl. eigene Züge. Es handelt sich hier nicht um die Objektivität des Gegenständlichen-Vorliegenden, welche aus der Distanzierung rationalen, begrifflichen Verhaltens entspringt, noch um die Objektivität des Gegenständigen-Zielhaften, welche aus der Distanzierung des sich entwerfend willentlichen Verhaltens entsteht. Die Objektivität des Universums ist nach Schl. gefühlsmäßiger, gemüthlicher Art. Sie trägt ästhetische Züge und entstammt der Distanzierung der in sich webenden Empfindsamkeit. So gebraucht Schl. zur Kennzeichnung ursprünglicher religiöser Erfahrungen etwa die Verben kosten, schmecken, vernehmen usw. Der Mensch vermag seinen Nachbarn in die Erfahrung des Göttlichen nicht einzuweisen durch Lehren, sondern nur durch die Erregung und Erweckung des frommen Gefühls (vgl. 145 u. ö.). Gerade hier zeichnet sich wohl am eindringlichsten die eigentümliche Einschränkung des Überstiegs ins Unsagbare ab, die Schl.s Religionsverständnis bestimmt. Die Ansicht Ottos zeigt wiederum ähnliche Züge. Die Worte zur Bezeichnung des Göttlichen — wie etwa das Heilige, Mysterium — sind nach Otto „reine Deutezeichen eines eigentümlichen Gefühlsmomentes im religiösen Erleben“ (205).

Dieses so in die Distanz der Vergleichbarkeit gerückte Heilige erscheint dort, wo es erfahren wird, jeweils in einer ästhetischen Gestalthaftigkeit, als eine empfundene Totalität neben anderen Totalitäten.

Das sich offenbarende Universum äußert sich jeweils als Geist, der eine bestimmte Gestimmtheit vermittelt, eine eigentümliche Weise von Harmonie. Eine Gestaltenfülle des Heiligen zeitigt sich — jede dieser Gestalten ruhend in sich selbst als der in gleicher Weise gültige Ausdruck des Universums selbst. Alle Darstellung des Heiligen aber — und erst im Ausdruck ist Religion wahrhaft Religion — ist nach Schl. entweder mythisch, d. h. *geschichtliche* Gestalt des *Übergeschichtlichen*, oder visionär, d. h. *irdische* Gestalt des *Überirdischen* (152). So fällt die Geschichte ganz ins Gestalthafte der Gestalten; der ursprüngliche Ausgang des Heiligen als Heiligen ist — entsprechend der oben skizzierten Weise von Objektivierung — ungeschichtlich gedacht als stete Weise des Anwesens. Die je

einzelnen Religionsgestalten bilden deshalb vom Ursprung her eine Ganzheit; gleichwohl vermag — auf Grund des ästhetischen Charakters der Objektivierung — die Reflexion alle diese großen Formen nur nachträglich in Beziehung zu setzen. Alle systematische Einordnung ist ein stets zu revidierendes, sekundäres Geschäft. Die Offenbarungen und die aus ihnen resultierenden religiösen Gemeinschaftsbildungen sind nicht ableitbar. „Das ‚nächste Geschäft‘ der Religion ist, die verschiedenen Momente der Menschheit aneinanderzuknüpfen und aus ihrer Folge den Geist, in dem das Ganze geleitet wird, [zu] erraten. ‚Geschichte im eigentlichen Sinne‘ sei der höchste Gegenstand der Religion, ‚mit ihr hebt sie an und endigt mit ihr‘“ (135).

Spricht aus diesen Worten nicht bereits die ganze Problematik des Historismus? Durchstimmt sie — entsprechend der von W. aufgewiesenen Nähe Ottos zu Schl. — die Religionswissenschaft noch heute?

Dann ergäbe sich als Konsequenz aus der umsichtigen und sorgfältigen Bestandsaufnahme des Verf.s eigentlich die Forderung nach einer erneuten Besinnung auf das Selbstverständnis der Religionswissenschaft. Eine solche Besinnung wird nur dann die Religionswissenschaft — wie die Theologie — weiterführen, wenn sie alle Objektivierung im Hindurchgang aufhebt, d. h., wenn sie, sich im je geschichtlichen und geschickhaften Ursprung religiöser Phänomene haltend, das eigene Sinnen als vom Ereignis des Heiligen selbst gewährte Umkehr und so einbehalten in das Ereignis selbst versteht. Damit stellte sich die Schleiermachersche Frage nach den Religionen und dem Christentum neu, ebenso die Frage nach dem Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. Es ist das Verdienst von W., die Schleiermachersche Frage wieder in den Blick gerückt zu haben, aber die Lösung sollte in einer neuen Richtung gesucht werden. P. H ü n e r m a n n

Heidegger, Martin, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée* (in: Kierkegaard vivant, Colloque organisé par l'Unesco à Paris [1964] 167—204). Kl. 8°, Paris 1966, Gallimard.

Heidegger hatte zu diesem Gespräch, an dem sich u. a. Sartre, Marcel, Wahl mit Referaten und Diskussionsbeiträgen beteiligten — Sartre allerdings entzog sich der Diskussion —, einen Text eingesandt (wie auch Jaspers), den J. Beaufret und F. Fédiér ins Französische übersetzten; der verlesene Text stellt freilich eine verkürzte Redaktion dar (167—173), doch ist der vollständige ebenfalls abgedruckt (173—204). Soweit zu sehen, hat H. die deutsche Fassung noch nicht veröffentlicht. Die Abhandlung gewährt, so will es scheinen, einen Einblick in die gegenwärtigen Tendenzen seines Denkens, so daß eine Rezension Sinn hat, auch wenn der deutsche Text einmal da und dort anders lauten sollte. Man hat sich in der Diskussion darüber mokiert, daß H. zu einem Gespräch über Kierkegaard Reflexionen mitteilen läßt, die mit keinem Wort auf Kierkegaard Bezug nehmen. Beaufret muß dafür irgendwie um Entschuldigung bitten, kann aber darauf hinweisen, daß der Organisator des Colloquiums, Unesco-Generaldirektor R. Mabau, mit diesem modus procedendi H.s einverstanden war.

Wenn nun der Gedankengang von „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ in möglichster Kürze und doch ohne empfindliche Sprünge wiedergegeben werden soll, dann halten wir uns selbstverständlich an den vollen Text, können indes nicht dafür garantieren, daß die Übersetzung, auch aus der Feder eines solchen Heideggerkenners wie Beaufret, in allem und jedem den genauen Sinn der unterterminologischen Sprache H.s trifft. Zunächst bemerkt H., der Essay stehe in einem weitläufigeren Kontext, nämlich im Ganzen eines Versuchs, die Grundfrage von „Sein und Zeit“ radikal zu fassen, indem sie einer immanenten Kritik unterzogen wird. Der 1. Abschnitt untersucht, inwiefern die Philosophie heute in ihr Endstadium eingetreten ist, der 2., welche Aufgabe dem Denken in diesem Endstadium verbleibt.

Philosophie heißt hier Metaphysik. Sie denkt das Seiende als Seiendes und damit in der Weise des Vor-stellens, das auf „Begründung“ ausgeht, denn das Sein, auf das hin Seiendes als solches vorgestellt wird, erscheint als dessen Grund. Sein führt das Seiende herauf in Gegenwart (Gegenwärtigkeit), ob nun im Modus des Verursachens oder transzendentalen Konstituierens usw. Inwiefern ist dieses