

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 4 (1948)
Heft: 6

Artikel: Ein neues Schleiermacher-Buch : zu Felix Flückiger, Philosophie und Theologie bei Schleiermacher
Autor: Gilg, Arnold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877418>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

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

Fehlschlag (ThZ S. 313), bleibe hier unentschieden. *Jedes* Buch muß für gewisse voreingenommene Leser ein Fehlschlag sein. Als ich 1919 einen Feldzug gegen das Gäßchenelend eröffnete, mußte ich häßliche Dinge über mein liebes, schönes Zürich bekanntmachen, denn die Gesundheit meiner ärmsten Gemeindeglieder zwang mich dazu. Viele Besitzer unhygienischer, menschenunwürdiger Behausungen wurden über mich zornig, und mein Unternehmen schien trotz der Mitarbeit trefflicher Fachmänner aus vielen Gebieten ein Fehlschlag, denn eine sehr lange Reihe von Jahren rückte man dem Uebel nicht zu Leibe. Dann aber erwachte das soziale Gewissen, und zu meiner Freude durfte ich Vorschläge über die Sanierung der Altstadt machen. Heute ist ein großer Teil der Gäßchennot beseitigt, und die Bewegung wird zum erfreulichen Abschluß gelangen. Ich hoffe, daß sogar Herr Dr. phil. des. Büsser eines Tages anders als heute über meine an C. geübte Kritik denken werde. Wenn Gott mir altem Manne das Leben schenkt, möchte ich gerne auch weiterhin für die Rückkehr zum ursprünglichen Christentum, für das Jesus gelebt und gelitten hat, wirken: für die Einheit von Liebesglauben und Glaubensliebe nach seinem Vorbild.

Zürich.

Oskar Pfister.

Ein neues Schleiermacher-Buch.

*Zu Felix Flückiger, Philosophie und Theologie
bei Schleiermacher*.*

Man darf angesichts dieser Erstlingsarbeit ebensowohl den Mut bewundern, mit dem der Verfasser eines der kompliziertesten und umstrittensten Probleme der neuern Theologiegeschichte anpackt, als auch der Sorgfalt, Energie und eindringenden Sachkenntnis sich freuen, die er in der Behandlung seines Gegenstandes bewährt. Daß schon so etwas wie ein Wagnis vorliegt, wenn ein angehender Forscher, statt ein enger begrenztes Thema aus einem Teilgebiet des Schleiermacherschen Werkes zu wählen, sich der umfassenden und in die Tiefe greifenden Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken des berühmten Mannes zu-

* Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1948, 192 S., Fr. 14.90.

wendet, wird, wer einigermaßen von Schleiermacher weiß, unmittelbar empfinden. Jedenfalls erfordert die anzustellende Untersuchung Vertrautheit mit einem ausgedehnten, verschiedenen Disziplinen gewidmeten, an geistesgeschichtlichen Beziehungen reichen und weithin schwer oder gar außerordentlich schwer verständlichen Schrifttum und insbesondere auch die Fähigkeit, bei aller nötigen Akribie nicht im Dickicht noch so bedeutsamer Einzelheiten steckenzubleiben, sondern kraft lebendigen systematischen Denkens die großen Linien und Zusammenhänge zu sehen, von denen her Sinn und Gewicht gerade dunkler Partien und kniffliger Details möglicherweise sich ermessen lassen. Das Buch Flückigers, das ursprünglich der Basler Theologischen Fakultät als Dissertation eingereicht worden, überzeugt davon, daß das Wagnis geglückt ist; es erhebt sich beträchtlich über das Niveau einer bloß anerkennenswerten, fleißigen, ihres Gegenstandes nicht unwürdigen Studie und verdient das Prädikat einer die Erkenntnis kräftig fördernden, vorwärtsführenden Leistung.

Indem der Verfasser an der ein Jahrhundert hindurch jeweils mehr oder weniger intensiv gewesenem Bemühen um die Interpretation Schleiermachers Anteil nimmt, stößt er, was sein Problem betrifft, auf recht mannigfaltige, ja widersprechende Auskünfte. Es genügt, an die so oder so voneinander abweichenden oder teilweise geradezu einander entgegengesetzten Auffassungen von Bender, Heinr. Scholz, Süskind, Wehrung, E. Brunner, Stephan zu erinnern. Zwar herrscht insofern Einhelligkeit, als irgendwelche Beeinflussung der Dogmatik durch die Philosophie — gewiß mit Recht — nirgends in Abrede gestellt wird; aber hinsichtlich der Art und des Grades der Beeinflussung gehen die Meinungen erklecklich auseinander. Vereinfachend und schematisierend kann man sagen: einmal handelt es sich in der Dogmatik, so sehr sie sich der überlieferten theologischen Begriffssprache bedient, letztlich nur um die Vertiefung und Ausführung der philosophischen Weltansicht ihres Urhebers; dann wieder erscheint die Glaubenslehre eher als ein am Recht der beiden geistigen Mächte des Glaubens und der Philosophie interessiertes Werk des Ausgleichs und der Vermittlung, dergestalt, daß aus dem Bestand der überkommenen christlichen Lehre

gerade so viel ausgeschieden ist, als in Konflikt mit der Philosophie hätte bringen müssen; und endlich stellt sich die Dogmatik ihrem Gehalt nach als echt theologische Disziplin dar, in der das philosophische Element lediglich logisch-formale Bedeutung gewinnt. Woher solche Unstimmigkeit? Flückiger legt den Finger auf einen Grundmangel der Forschung: man hat in der ganzen endlosen Diskussion über die Methode Schleiermachers immer wieder versäumt, primär abzuklären, wie in dessen Sinn über Empirie und Spekulation zu denken sei; damit ist man der Eigentümlichkeit des zur Verhandlung stehenden wissenschaftlichen Verfahrens nicht wirklich innegeworden und bei der Beantwortung der thematischen Frage unvermeidlich in fatale Irrtümer geraten. Seinerseits hebt Flückiger im Anschluß an die einschlägigen Aufsätze seines Lehrers K. Barth die Wichtigkeit des «Prinzips der Mitte» hervor; er begreift dieses als einen erkenntnistheoretischen Grundsatz Schleiermachers, «der sehr wohl als Schlüssel zu dessen Wissenschaftslehre verwendet werden kann» (S. 38). Das Prinzip der Mitte besagt nämlich, daß die Wahrheit je in der Mitte zwischen gegensätzlichen Begriffen und Bewegungen liegt, daß demgemäß alle Wissenschaften durch einander gegenübertretende Momente bestimmt werden, deren keines eine einseitige, das entsprechende Gegenüber in seiner Bedeutung verkennende Berücksichtigung erlaubt. Das Prinzip der Mitte besagt im besondern für die Dogmatik, daß in ihr beispielsweise weder der Spekulation noch der Empirie ausschließliche Herrschaft gebührt, daß vielmehr von der einen wie von der andern ausgegangen werden muß, damit es von beiden her zur Annäherung an den gesuchten Punkt im Dazwischen komme. Das Prinzip der Mitte impliziert die Notwendigkeit von Entgegensetzung und Synthese; es führt zu einer eigenartigen Dialektik der Methode; es bedingt in Schleiermachers Entwicklungen jenes Schwebende, jene «Oszillation», auf die der Denker selber in seinem bekannten Brief an Fr. H. Jacobi (S. 84 ff.) hinweist, keineswegs etwa gesonnen, für sie um Nachsicht zu bitten. Einmal auf das merkwürdige Prinzip aufmerksam geworden, sieht sich der Verfasser in der Lage, hinsichtlich der methodischen Haltung der verschiedenen Disziplinen Klarheit zu gewinnen und zumal den Fehler

einer einseitigen Charakterisierung der Dogmatik, als wäre sie entweder rein deskriptiv oder aber rein spekulativ, zu vermeiden. Das heißt freilich nicht, daß seine Untersuchung nun eine einfache Sache sein könnte. Die Dinge liegen in dem zu bearbeitenden weitschichtigen Textmaterial durchaus nicht einfach, und es ist, wie schon bemerkt, bei Schleiermacher ohnehin dafür gesorgt, daß man es ihm gegenüber nicht leicht hat.

Das Buch handelt in vier sehr gefüllten Kapiteln über «Religion und Christentum in Schleiermachers Philosophie», über «die Philosophische Theologie», über «die Grundlagen der Dogmatik» und über «Christus und die Kirche». Unsere Anzeige möchte — unter Verzicht auf eine gleichmäßige Skizzierung sämtlicher Teile — zum Zweck einer kleinen Einführung im besondern gewissen Hauptlinien nachgehen, die namentlich in der ersten, vielleicht dem einen und andern Leser einige Schwierigkeit bereitenden Buchhälfte ausgezogen sind.

Gilt es, das Verhältnis von Philosophie und Theologie in Schleiermachers Werk zu erfassen, so ist auf alle Fälle unentbehrlich eine deutliche Vorstellung vom Grundzug und von den Grundlagen der in Betracht kommenden Philosophie und sodann ein klarer Einblick in die Art, wie der Meister im philosophischen Zusammenhang, also von seinen philosophischen Prinzipien geleitet, sich über die Religion äußert. Was das letztere Moment anlangt, weiß man ja, daß die Ethik (die Wissenschaft von den Prinzipien der Geschichte) wie die Dialektik an bestimmter Stelle die bedeutungsvolle Größe visieren, und daß vorab der Ethik die Aufgabe zufällt, gemäß ihrem methodischen Charakter, d. h. spekulativ, auf dem Weg der Deduktion, die Religion zu definieren, das Wesen oder das gemeinsame Element aller Frömmigkeit zu umschreiben. Flückiger vergegenwärtigt also zunächst in der durch die Proportionen seiner Arbeit gebotenen Kürze Wichtigstes aus der Ethik, soweit er dessen für seinen Zweck bedarf, und erörtert daraufhin einläßlich den Religionsbegriff, der sich von den ontologischen Prinzipien der Ethik her ergibt. Dieser Religionsbegriff geht in der Formel «schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl» durch die theologische Welt und teilt mit andern allbekannten Wortprägungen das Schicksal, oft genug gründlich mißverstanden zu werden. Von vornherein ist aber im

Auge zu behalten, daß sich die Wendung «schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl» in den «Lehnsätzen» der Glaubenslehre findet, präziser: in jenen Darlegungen der Einleitung, die als Stücke einer ausgeführten Ethik zu denken sind. Der auf den ersten Blättern der Dogmatik aufgestellte Religionsbegriff entstammt also zweifellos der philosophischen Sittenlehre. Er ist (und kann seiner Provenienz nach nur sein) ein spekulatives Gebilde. Man bekommt ihn nicht zu Gesicht, wenn man ihn als empirisch begründet betrachtet und den Ausdruck «schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl» als Bezeichnung eines konkreten Erlebnisses, eines bestimmten Gefühls, einer wirklichen Erfahrung, sei es denn: der religiösen Grunderfahrung — nimmt. Jede Psychologisierung des Schleiermacherschen Begriffs geschieht um den Preis einer völligen Umdeutung seines Inhaltes, gleichviel, ob die psychologisch verstandene Formel als treffliche oder als mangelhafte Umschreibung des Wesens der Frömmigkeit oder gar als karikierend empfunden wird, gleichviel, ob sie die Indignation Hegels hervorruft oder die sonore Anerkennung eines Lüdemann oder eines Wobbermin erfährt. Um des authentischen Sinnes der berühmten Definition habhaft zu werden, hat man die sie erläuternden Abschnitte der Glaubenslehre mit den einschlägigen Angaben der Ethik und Dialektik zu verbinden und sich in die besondere Atmosphäre all dieser spekulativen Stücke einzuleben. Es zeigt sich dann, daß Schleiermacher nicht von ungefähr an Stelle des Terminus «Gefühl» auch den Ausdruck «unmittelbares Selbstbewußtsein» braucht, sofern er nämlich das Gefühl als den Indifferenzpunkt zwischen den entgegengesetzt einseitigen Bewußtseinsfunktionen des Denkens und Wollens faßt, und daß er auf der Grundlage seiner Identitätsphilosophie eine Theorie aufbaut, in der an sich gar nicht die Frömmigkeit, sondern das menschliche Selbstbewußtsein definiert, aber allerdings, wie es von den leitenden Prinzipien her gegeben ist, das Selbstbewußtsein auch in seiner Beziehung zu der angenommenen Einheit alles Seins bestimmt wird. Man mag füglich fragen, ob die dargebotene rein ontologische Konstruktion, der zufolge Religion das unmittelbare Wissen des Einzelnen um seine Bedingtheit durch das Ganze darstellt, mithin kaum etwas anderes ist, als was sonst das natürliche menschliche

Existenzbewußtsein heißt, der wirklichen Frömmigkeit gerecht werde. Im übrigen will beachtet sein: Schleiermacher bezeichnet in seiner Definition das allgemeine Wesen aller Frömmigkeit, dasjenige, was in der realen Religion die eine, die vernunftmäßige Komponente repräsentiert, dasjenige, was, allen Religionen, ja allen Menschen gemeinsam, «Religion überhaupt hervorbringt, und was der (ausschließliche!) Grund und Quell aller noch so eigentümlich gearteten Frömmigkeit ist» (S. 34); er nennt das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ausdrücklich nur ein postuliertes Selbstbewußtsein, das an und für sich als wirkliches Bewußtsein nicht vorkommt. Ergibt sich von daher die Berechtigung, ihm den Gedanken des religiösen Apriori, das als solches der Aktualisierung bedarf, zu vindizieren? Flückiger verneint das gegen Wehrung, bei dem er Schleiermacher in zu große Nähe Kants gerückt und nicht gebührend nach seiner Zugehörigkeit zur Identitätsphilosophie gewürdigt sieht.

Der von der Ethik gelieferte Frömmigkeitsbegriff vermittelt nach dem Gesagten bloß Erkenntnis des gemeinsamen Elementes oder des allgemeinen Prinzips aller Religion, aber noch nicht Erkenntnis einer bestimmten positiven Religion. Wirkliche Religion bedeutet immer das Vorkommen der ihrem Wesen nach überall gleichen Frömmigkeit in individuell differenzierter Gestalt. Wirkliche Religion ist somit erst erfaßt, wenn man weiß, wie das allgemeine Prinzip sich in der Individualität der geschichtlichen Erscheinung realisiert. Soll sich die Erkenntnis der Religion vollenden, so handelt es sich darum, den Blick auf das weite Feld der religionsgeschichtlichen Phänomene zu lenken. Dies ist das Geschäft der Religionsphilosophie. Ihr obliegt die Darstellung der in der Geschichte hervortretenden religiösen Formationen. Aber sie löst ihre Aufgabe nicht ohne Berücksichtigung dessen, was die Ethik erarbeitet hat. Sie übernimmt den spekulativen Religionsbegriff und benützt ihn als Kriterium, hat sie doch nicht einfach die der Erfahrung sich darbietenden Fakten aufzuweisen und zu beschreiben, sondern die Religionen nach ihren Eigentümlichkeiten und Verschiedenheiten zu gruppieren, nach ihrem wechselseitigen Verhältnis zu bestimmen, das Wesentliche und überall Gleiche von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unter-

scheiden. Sofern Klassifikation wertende Rangierung bedeutet, impliziert sie das Messen der Erscheinungen an einer Norm: die Norm ist das Prinzip des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls; dem Prinzip mehr oder weniger nahekommen bedingt den höhern oder tiefern Stand der einzelnen Religion. Die Religionsphilosophie entwickelt die aus der Dogmatik bekannte Stufenlehre. Aber der Verfasser bekommt Anlaß, diese mit einer seltsamen Problematik belastet zu sehen. Nach der Stufenlehre erscheint die ganze Religionsgeschichte als eine stetige Entwicklung von niedriger, sinnlicher Frömmigkeit zur reinen Frömmigkeit. Wie ist da bei der Ungebrochenheit und Geschlossenheit des Schleiermacherschen Evolutionsgedankens der Konsequenz auszuweichen, daß aus der religionsgeschichtlichen Entwicklung, die voraussetzungsgemäß im Sinne einer zunehmenden Annäherung an das Prinzip der Religion verläuft, schließlich eine allgemeine, über das gesamte Menschengeschlecht verbreitete, natürliche Religion resultieren müßte, eine Religion, die nurmehr reiner Ausdruck des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, nurmehr das fromme Selbstbewußtsein an und für sich wäre und um deswillen auch den in der Stufenlehre als das Höchste ausgezeichneten, aber eben immer noch dem sinnlichen Bewußtsein zugehörigen monotheistischen Gottesglauben unter sich ließe? Gewiß, Schleiermacher denkt nicht an eine derartige Möglichkeit oder Notwendigkeit: «reine Frömmigkeit» gibt es in der Wirklichkeit ja nie. Indessen Flückiger beharrt: «Wenn einmal das Prinzip des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auch der empirischen Religion zugrunde gelegt wird, dann muß folgerichtig auch eine diesem Prinzip entsprechende wirkliche Frömmigkeit angenommen werden» (S. 43). Das Eindringen des spekulativen Prinzips in die Religionsphilosophie hat eine unheimliche Tragweite. Die positiven Elemente der Religionen werden von der wahren Frömmigkeit abgehoben. Sie gelten als das Fragwürdige, Abzustreifende. Die wirkliche Frömmigkeit wird suspekt, und — wie grotesk! — eine spekulative Konstruktion erscheint plötzlich als die wahre empirische Religion. Ist es denn nicht Aufgabe und Zweck der Religionsphilosophie, die positiven, geschichtlichen Religionen gerade als solche zu ihrem Recht kommen zu lassen? Tatsächlich be-

wegen sich Schleiermachers Darlegungen weiterhin in einer Richtung, die von der bisher sichtbar gewordenen verschieden ist. Nunmehr (vgl. Gl. § 10) haftet das Interesse am eigentümlichen Wesen jeder Religion. Nunmehr sollen die positiven, geschichtlichen Religionen eben in ihrem individuellen Sosein erkannt werden. Auf das Besondere, Einmalige fällt nicht mehr der Verdacht, daß es bloß unechtes Beiwerk sei. Die einzelne Religion ist von ihrem geschichtlichen Ursprung her durch und durch eigenartig. Es gibt im Grund nicht z. B. «den» Monotheismus; der Gottesglaube der Christen, Juden und Mohammedaner hat je einen völlig individuellen Inhalt der gesamten frommen Lebensmomente. Die «Urtatsache» aber, aus der eine Religionsgemeinschaft hervorgegangen, und kraft deren sie ihre Besonderheit besitzt, ist um ihrer Ursprünglichkeit willen, d. h. als nicht aus dem frühern geschichtlichen Zustand begreifbar, als Offenbarung anzusprechen. Wahrlich ein anderer Aspekt als zuvor! Nur: hier gilt kein Entweder-Oder. Jeder der beiden gegensätzlichen Aspekte soll in Betracht kommen, und entsprechend der methodischen Bedeutung des Prinzips der Mitte soll eine Synthese angestrebt werden. Der vorliegende Versuch einer solchen belehrt indessen darüber, daß trotz allem und allem das allgemeine Prinzip prävaliert.

Ordentlich überraschend wirkt in unserm Buch vielleicht der Abschnitt über die «Reden». Zwar wird ein allfälliges Erstaunen kaum dem Umstand gelten, daß der Verfasser die Besprechung des Werkes von 1799 in den Zusammenhang seiner Behandlung der Schleiermacherschen Philosophie hineinzieht. Dieses Verfahren muß ja ohne weiteres einleuchten. Aber man steht möglicherweise doch ein wenig unter dem Eindruck jener Wolke von Zeugen, aus der heraus zu vernehmen ist, wie gerade die «Reden» — sie in gewissem Betracht noch mehr als die Glaubenslehre — je und je in religiöser Hinsicht zur Quelle tiefer Belehrung und mächtiger Bewegung geworden; man ist vielleicht doch nicht ganz unempfindlich geblieben für die lange Reihe dankerfüllter und volltönender Urteile vom jungen Cl. Harms bis W. Herrmann und noch über diesen hinaus. Da kann einem die die «Reden» betreffende These Flückigers mindestens ungewohnt klingen. Diese These gibt

nicht einfach zu verstehen, daß die berühmte Erstlingsschrift aufs deutlichste ihren spezifisch religionsphilosophischen (also nicht-theologischen) Charakter dokumentiere und den Berliner Charitéprediger in engster Verbindung mit der neuheraufkommenden geistigen Welt, der deutschen Romantik, zeige, sondern sie lautet entscheidend dahin, daß auch der Religionsbegriff der «Reden» ganz und gar ein philosophisch-spekulatives Produkt darstelle, mithin keineswegs auf Grund wirklicher Frömmigkeitserfahrung gewonnen sei. Flückiger zitiert Gundolf, der in seiner Abhandlung über «Schleiermachers Romantik» in dem, was der Redner als Religion hinstellt und feiert, nichts anderes als das romantische Ideal der Bildung erblickt. Flückiger limitiert freilich seine Zustimmung zu Gundolfs Aufstellung: die von Schleiermacher geschilderte Religion deckt sich nicht mit der Bildung; sie repräsentiert ein wesentliches Element der Bildung, die ihrerseits als die umfassendere Größe neben der Religion auch Wissenschaft und Kunst in sich schließt. Das aber billigt er durchaus, daß Gundolf den bloß theoretischen Charakter der Schleiermacherschen Religion unterstreicht. In den «Reden» erscheinen Anschauung und Gefühl, beide bezogen auf das Universum, als die die Religion konstituierenden Momente. Dabei liegt der Hauptakzent auf der erstern. Die Anschauung wird bisweilen geradezu allein genannt. Und eben die derart ausgezeichnete Anschauung ist gar nicht das, was man in ihr zu finden erwartet. Sie ist nicht eigentliche Anschauung; sie ist ein Vorstellen, ein Anschauen in Gedanken, sie ist intellektuelle Anschauung, ein «intuitives Sich-Versenken in eine Idee, und in diesem Sinn eine echt spekulative Anschauung» (S. 56). Wo Schleiermacher, um Beispiele einzelner Anschauungen zu geben, zur Natur und zur Menschheit hinführt, da wird nicht die reale Natur mit ihren Kräften und Massen angeschaut, sondern da sind der vorzügliche Gegenstand der «Anschauung» die Naturgesetze, die der wissenschaftlich erkennende Geist denkt, und da richtet sich nicht das Auge auf die konkreten Ereignisse und Gestalten der Geschichte, sondern da wird die Geschichte «gerade ihrer wirklichen Inhalte zugunsten eines abstrakten Prozesses entleert» (S. 53). Anschauung des Universums und damit und darin Empfangen

von Offenbarung, damit und darin echte Religion? Es geht in Wahrheit um ein vorgestelltes Universum und um gedachte Religion. Die «Reden» erwachsen nicht aus religiösem Erlebnis und befassen sich nicht mit frommer Erfahrung. Ihr Stil ist wohl weit mehr der Stil einer Verkündigung als der Stil einer wissenschaftlichen Erörterung. Was aber in ihnen verkündet wird, enthüllt sich als die Philosophie der romantischen Totalität. Auch die viel verhandelte Schilderung des «ersten geheimnisvollen Augenblicks», dem die Würde der Geburtsstunde wie der höchsten Blüte der Religion zuerkannt wird, kann, wie der Verfasser gegen E. Brunner geltend macht, nicht vom Erlebnischarakter der «Reden» überzeugen. Ihre Bedeutung erschöpft sich darin, dem vorzutragenden Gedanken einen plastischen, bildhaften Ausdruck zu verleihen; sie bietet auf keinen Fall ein Beweismoment für die Behauptung, daß Schleiermacher der Mystik zuzurechnen sei. Und schließlich liefern die vom Meister in den spätern Auflagen des Frühwerks vorgenommenen Aenderungen und erst recht der in der Glaubenslehre vertretene neue Religionsbegriff eine den letzten Zweifel besiegende Bestätigung der vorgebrachten Auffassung. Der Gedanke der Anschauung wird preisgegeben, und auch der in den «Reden» zwar weiterhin verwendete, ja sogar dominierend gewordene Gefühlsbegriff ist in der Dogmatik, die in ganz anderm Sinn von Gefühl spricht, beseitigt. Solche Aufhebung der einstigen Zentralbegriffe, vorab des Begriffs der Anschauung, hätte doch sicherlich nicht erfolgen können, wenn «Anschauung und Gefühl des Universums» wirkliches religiöses Erlebnis gewesen wäre. Flückiger empfindet also auch angesichts des in den «Reden» sich bekundenden Sachverhalts jene «gewisse Paradoxie», deren er, auf die verschiedenen Fassungen der Schleiermacherschen Religionslehre zurückblickend, gedenkt, die Paradoxie, «daß es nicht die Religion selber ist, sondern die Philosophie, welche auf Grund philosophischer Prämissen zu der Erkenntnis kommt, es gebe ein solches höchstes Bewußtsein, welches Religion sei, und daß es ebenfalls die Philosophie ist, welche diesem höchsten Bewußtsein vorschreibt, was sein Wesen sein müsse» (S. 70).

Aber nun hat sich immerhin bereits gezeigt, daß der

Schleiermacher der Ethik es für geboten hält und gewillt ist, der die Philosophie seiner Zeit vielfach kennzeichnenden Vordringlichkeit der Spekulation zu wehren und dem in der Religionswelt Vorfindlichen irgendwie unveräußerliche Bedeutung zuzubilligen. Die von ihm konzipierte Religionsphilosophie legt Gewicht auf das durch keinerlei begriffliche Konstruktion und Ableitung erreichbare Geschichtlich-Positive; sie würdigt die jeweilige Eigentümlichkeit der Frömmigkeitserscheinungen. Dabei gilt ihr Interesse selbstverständlich auch dem Christentum. Ja sie wertet dieses als die vollkommenste unter den monotheistischen Glaubensweisen. Und nun ist noch mehr zu sagen; es bleibt nicht bei dem, was bisher hervorgetreten ist. Schleiermacher entwirft über die Religionsphilosophie hinaus oder eigentlich von ihr her eine Disziplin, die an ihrem Teil das Christentum zum alleinigen Objekt hat, und zwar in der Weise, daß sie in bezug auf das Christentum tut, was die Religionsphilosophie in bezug auf die Religionen überhaupt unternimmt. Es handelt sich um die Disziplin, die als philosophische Theologie eingeführt wird. Unser Verfasser redet mit Nachdruck von ihrer Wichtigkeit. Er möchte ihr mehr Aufmerksamkeit geschenkt wissen, als er in der Forschungsliteratur findet. Die philosophische Theologie ist nicht einfach ein Stück der Religionsphilosophie. Gewiß, die Methode der letztern, die Richtung auf Synthese von spekulativer Philosophie und positiver Glaubensweise, auf «Gleichgewicht des Geschichtlichen und Spekulativen» bestimmt auch ihre Haltung und ihr Vorgehen. Aber indem ihr ganzes Bemühen ausschließlich dem Christentum zugewendet erscheint, erwähnt sich, daß ihr Name mit Fug den Terminus «Theologie» enthält. Auf dem Weg der neuen Disziplin schreitet Schleiermacher tatsächlich zu der Arbeit oder ist gewissermaßen schon beschäftigt mit der Arbeit, die für ihn die theologische ist. Die Paragraphen der Enzyklopädie, welche Sinn und Aufgabe der neuen Disziplin fixieren, lassen keinen Zweifel darüber, daß alle in der praktischen und historischen Theologie anzustellenden Untersuchungen und Erwägungen die sie leitenden Prinzipien von ihr empfangen. Sie ist in Wahrheit die theologische Fundamentalwissenschaft. Sie hat das Wesen des Christentums zu eruieren. Sie hat demgemäß die Offenbarungs-

tatsache, in der das Christentum wurzelt und der es seine Eigenart verdankt, ernst zu nehmen. So definiert sie denn das Christentum als eine «der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise», in welcher — im Unterschied zu «ändern solchen» — alles «bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung». Laut solcher Definition erweist sich das christlich fromme Selbstbewußtsein als durch die Erlösungserfahrung positiv bestimmt. Flückiger betont den «Ansatz der Theologie» (S. 75, vgl. 82 u. 93), der in und mit diesem Selbstbewußtsein, in und mit dieser Erfahrung gegeben ist. Die «Erlösung in Christo» wird nun doch wohl zum beherrschenden Prinzip der Dogmatik werden. Sofort ist allerdings zu bedenken: die auch in der philosophischen Theologie befolgte Methode bedingt ein sehr souveränes Interpretieren der Glaubensaussage von der durch Christus vollbrachten Erlösung. Die Religionstheorie der Ethik und die Notwendigkeit, von zwei gegensätzlichen Aspekten aus in der Richtung auf den Punkt in der Mitte sich hinzubewegen, das Geschäft der Kritik und der Sichtung — das alles ist nicht vergessen oder verabschiedet, nun die «Urtatsache» visiert wird und zur Geltung kommen soll. Der Zustand, aus dem der Mensch erlöst wird, ist eine Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls durch das sinnliche Bewußtsein. Erlösung vollzieht sich als Kräftigung des reinen Selbstbewußtseins, das immer schon da ist, aber getrübt durch die Sinnlichkeit. Andererseits jedoch ist das signifikante Merkmal der philosophischen Theologie wirklich nicht ein freihändiges, unbekümmertes Operieren des spekulativen Geistes. Die philosophische Theologie will gegebene Inhalte in Rechnung ziehen. Sie will sich ihrer nicht ent schlagen, will sie nicht wegschieben. Sie will sich auf den christlichen Glauben stützen, sie will ihn interpretieren — aber freilich auf Grund der philosophischen Weltansicht interpretieren. Wie sie das bewerkstelligt, und was das heißt, welche Plerophorie der Sätze über Offenbarung, Christus, Erlösung, Geist hier möglich ist, und zu welcher Umdeutung, Unter- und Einordnung der Glaubensaussagen es von der philosophischen Totalitätsanschauung her beständig kommt, entwickelt Flückiger durch Skizzierung der Hauptgedanken der Apologetik (Gl. §§ 11—14)

und durch Kommentierung brieflichen Materials, namentlich des erwähnten Jacobibriefes, den er mit glücklichem Griff in diesen Zusammenhang stellt.

Jetzt muß und kann die Dogmatik in den Gesichtskreis treten. Was ist's um diese Wissenschaft, die Schleiermacher in seinem großen theologischen Werk mit einer Kunst, einer intellektuellen Kraft und einer Hingabe, die immer wieder Bewunderung erregen werden, bearbeitet hat? Er zählt sie bekanntlich zur historischen Theologie und bestimmt ihre Aufgabe dahin, daß sie die im gegebenen Zeitpunkt geltende Lehre zusammenhängend darzustellen habe. Wie soll man das auffassen? Durch ein Jahrhundert hindurch erstreckt sich das Rätselraten, Behaupten und Streiten der Leser und Ausleger. Ist die Dogmatik einfach empirisch? Führt in ihr nicht unverkennbar das Zepter die Spekulation? Was ergibt sich aus der vorliegenden Glaubenslehre? Unser Verfasser widmet die ganze zweite Hälfte seines Buches dem nunmehr sich meldenden Problem. Aber eben: er betritt, indem er seine Untersuchung auf die Dogmatik bezieht, deren Raum ja nicht ohne begründete Erwartung. Er kommt von der philosophischen Theologie her, die als dogmatische Prinzipienlehre voraussehen läßt, wie es um die Haltung einer wirklich auf ihr errichteten Glaubenslehre bestellt ist. Und faktisch findet er sich in seiner Erwartung nicht getäuscht. In der Glaubenslehre waltet die gleiche Methode wie in der philosophischen Theologie und in der Religionsphilosophie. Von bloßer Empirie kann nicht geredet werden. Sicherlich auch nicht von reiner Spekulation. Wieder ist die typische Doppelheit festzustellen: Entgegensetzung und Synthese. Dementsprechend fehlt es nicht an einer besondern, der Philosophie gegenüber relativ selbständigen dogmatischen Grundlage. Man erinnert sich, wie bereits in der das Wesen des Christentums umschreibenden Formel der philosophischen Theologie der Hinweis auf den theologischen Ansatz steckt. Doch die dogmatische Grundlage ist kaum je richtig wahrgenommen und eingeschätzt worden. Selbst diejenigen Forscher, welche Schleiermachers Glaubenslehre einfach als Erfahrungstheologie ausgeben, partizipieren an dem Irrtum, der sich seit Baur mit seltener Hartnäckigkeit erhalten hat. Fortwährend wird mit der Rolle des in der Dog-

matik leitenden Prinzips die Theorie vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl bedacht. Das geschieht entweder so, daß aus dem Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit etwas gemacht wird, was es nun einmal nicht ist, nämlich konkretes religiöses Erlebnis, der Kerngehalt christlicher Frömmigkeit, oder so, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl korrekt von der spekulativen Religionstheorie her begriffen wird. Immer ist die Meinung, daß nach Schleiermachers gewolltem Verfahren das Abhängigkeitsgefühl das seine Glaubenslehre durchherrschende Prinzip sei. Wobbermin und Stephan (um nur sie zu nennen) gehen den ersten Weg, Baur und andere den zweiten. Wer sich jenen anschließt, verkennt den Sinn der Religionsdefinition des Meisters, wer diesen zustimmt, leugnet das Vorhandensein einer spezifisch dogmatischen Grundlage. Beide Wege sind Irrwege. Auch Brunner bezieht, was Schleiermacher über das christlich fromme Selbstbewußtsein sagt, entscheidend auf die philosophische Bestimmung des Wesens der Religion; er entdeckt hinter dieser ein mystisch-identitätsphilosophisches System und vindiziert also Schleiermacher als Frömmigkeit reine, inhaltlose Mystik, in deren Licht die breite Darstellung der positiv christlichen Frömmigkeit, wie die Glaubenslehre sie darbietet, sich als nur uneigentlich gemeint zu erkennen gibt. Flückiger vermag Brunners These von der Mystik Schleiermachers nicht zu bejahen. Mehrfach setzt er sich in diesem Sinn mit dem Zürcher Theologen auseinander (S. 14 f., 40 f., 57, 93 f., 98 ff., 120, 184). An der gegenwärtigen Stelle der Erörterung hebt er hervor: das religiöse Erlebnis ist nicht hinter den spekulativen Formeln, wo Brunner es sucht; es ist da, wo Schleiermacher selber sich ausdrücklich auf die fromme Erfahrung beruft. Wer es hier nicht findet, hat allerdings keine Möglichkeit, sich des besondern theologischen Prinzips zu vergewissern. Aber wider alle Vorstellungen, zufolge deren in irgendeiner Weise die Lehre vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl für die Dogmatik *die* Grundlage abgeben würde, steht, durch das Programm der Enzyklopädie wie durch dessen Ausführung in der Glaubenslehre bezeugt, die Tatsache, daß es Schleiermacher allen Ernstes darum zu tun ist, dem christlich frommen Selbstbewußtsein, d. h. dem durch die Erlösungserfahrung positiv be-

stimmten Bewußtsein, die Bedeutung der dogmatischen Grundlage beizumessen. Man darf sich hiefür ruhig auch auf die «Sendschreiben an Lücke» stützen, so sehr es an sich geraten ist, diese Dokumente nicht ohne Vorsicht zu verwenden. In den «Sendschreiben» lehnt es Schleiermacher rundweg ab, daß er das Christentum aus dem Abhängigkeitsgefühl deduziere. Nur größtes Mißverständnis könne derartiges bei ihm entdecken. Und er hat recht. Es fällt nicht etwa ihm selbst ein grobes Mißverständnis, ein erstaunliches Selbstmißverständnis, zur Last, dergestalt, daß seine strikte Aussage weiter nichts wäre als ein ohnmächtiges «sic volo», mit dem der aus der Dogmatik sich ergebende Befund grell kontrastierte. Jedenfalls der zweite Teil der Glaubenslehre — mit dem ersten hat es nach Schleiermachers eigener Erklärung eine besondere Bewandnis — bildet den reichen Beleg dafür, daß es, in Uebereinstimmung mit der geäußerten Absicht, um Beschreibung des positiv christlichen Bewußtseins geht. Und es will wohl beachtet sein: das zur Darstellung gelangende Bewußtsein «ist nicht einfach die Frömmigkeit des einzelnen Frommen, es ist vielmehr das Selbstbewußtsein der *Kirche*, welche nur in ihrer Gesamtheit eins ist mit dem heiligen Geist» (S. 99). Als Glied der Kirche, eins werdend in seiner Religion mit dem in der Kirche waltenden Gemeingeist, hat das Individuum teil an der Wahrheit. Aufgenommen in das durch die Erlösung begründete Gesamtleben, empfängt es das neue Leben, die erhöhte Lebendigkeit des Geistes, die Gnade als immer vorhandene Kräftigkeit des Gottesbewußtseins. Lebend und webend im Bereich des christlich frommen Selbstbewußtseins, erfreut es sich der ständigen Gegenwart des Göttlichen im Menschen. Nur in bezug auf diesen Bereich gilt, aber in bezug auf ihn gilt wirklich: die Tatsache der christlichen Frömmigkeit ist selber das Ereignis der Offenbarung. Wiederum ist natürlich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl nicht vergessen. Stellt es sich, wie ersichtlich geworden, als die jedem Menschen eigene Grundform des frommen Selbstbewußtseins dar, als «die einzige Weise, wie im allgemeinen das eigene Sein und das unendliche Sein Gottes im Selbstbewußtsein Eines sein kann» (Gl. § 32), so ist es als Voraussetzung auch der eigentümlich christlichen Zustände und somit als auch in den christ-

lich frommen Erregungen «mit enthalten» zu denken. «Die Erlösungserfahrung ist das positive, erregende Element, und das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl ist als die eigentliche Frömmigkeit das erregte Element» (S. 114). Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und positive Frömmigkeit wollen in gegenseitigem Zusammenhang dargestellt werden. Die beiden Teile der Glaubenslehre zeigen, wie Schleiermacher das meint. Weit entfernt, ausgeschaltet oder verabschiedet zu sein, spielt der spekulative Religionsbegriff die ihm zugeteilte nicht geringe Rolle. Ja, da gerade in ihm in ausgezeichneter Weise das philosophische Anliegen der Zeit vertreten ist, bringt er nachdrücklich zum Bewußtsein, daß der Dogmatik nicht nur obliegt, sich auf das christliche Selbstbewußtsein der Kirche zu gründen, sondern auch zum herrschenden philosophischen Wissen Beziehung herzustellen, eine Beziehung, die zweifellos mit starker Abhängigkeit der Dogmatik von der Philosophie gleichbedeutend ist. Mit starker Abhängigkeit der Dogmatik! Die Einflußkraft des spekulativen Systems liegt zutage. Aber Schleiermachers Intention geht immerhin auf Errichtung einer Dogmatik, und alle Tragweite der in der Glaubenslehre wirksam werdenden philosophischen Prinzipien beseitigt nicht das Faktum, «daß die dogmatischen Aussagen als solche nicht aus dem philosophischen System abgeleitet sind» (S. 134). Freilich liegt auch nicht bloße Beschreibung des christlichen Glaubens vor: allenthalben spürt man das intensivste Bestreben, die Identität der religiösen Wahrheit mit dem, was philosophisch als das höchste Sein erkannt ist, zu erweisen. So wird die wiederholt erwähnte eigenartige Gedankenbewegung des Auseinander und Zueinander zur charakteristischen Haltung der Glaubenslehre. Die beiden letzten Kapitel unseres Buches führen tief in diese Gedankenbewegung hinein und vermitteln mit ihrer Entfaltung von Schleiermachers Christologie, Soteriologie und Ekklesiologie, mit ihrer Klärung des Verhältnisses der Glaubenslehre zur Heiligen Schrift und zur Reformation und mit ihrer Erläuterung der Reflexionstheorie lebendige Eindrücke von dem merkwürdigen Versuch des großen Theologen, sein «doppeltes Programm» zur Ausführung zu bringen. Darauf kann hier nicht mehr eingegangen werden.

Es ist sehr zu wünschen, daß es in der Schleiermacherfor-

schung zu einer sorgfältigen Auseinandersetzung mit Flückigers Buch kommt. Dieses darf sich nicht nur neben den besten Untersuchungen, die in den zurückliegenden fünf Jahrzehnten erschienen sind, sehen lassen, sondern bedeutet in bestimmter Hinsicht einen entscheidenden Schritt über sie hinaus. Wir stehen nicht an, die Hauptthese, zu der der Verfasser angesichts der wissenschaftstheoretischen Relevanz des Prinzips der Mitte gelangt, für richtig zu halten. Sie besteht die Probe an den Texten. Sie macht das theologische Werk als Ganzes und in vielen Einzelheiten durchsichtiger und verständlicher, als es abseits des von ihr ausgehenden Lichtes ist. Sie ermöglicht es, bekannten Äußerungen Schleiermachers über die Glaubenslehre, vor denen Forscher wie Baur nur kopfschüttelnd stehen können, relativ Recht zu geben, ohne dabei in die Gewalttätigkeiten jener Interpreten zu verfallen, die unentwegt auf reine Erfahrungstheologie befinden. Es beeinträchtigt ihre Triftigkeit und Ueberzeugungskraft keineswegs, wenn man bezüglich gewisser Teilprobleme Auffassungen hegt, die von dem einen und andern Urteil des Verfassers abweichen. Dazu mag man sich allerdings veranlaßt sehen. So verdienstvoll und erleuchtend die vorliegende Arbeit ist: es bleiben doch wohl noch Fragen. Zum Schlusse unserer Anzeige soll nur ganz flüchtig einiges berührt werden. 1. Flückiger erachtet die deduktive Herkunft des Begriffs des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls als evident. Hierin ist ihm völlig beizustimmen. Und man kann sich schon darüber wundern, daß der wahre Charakter der Religionsdefinition von so manchen übersehen worden ist. Aber hat nicht Schleiermacher selber das weitverbreitete Mißverständnis einigermaßen mitverursacht? Man vergegenwärtige sich den Paragraphen 3 der Glaubenslehre. Der Abschnitt wird von seinem Urheber als bereits der Ethik zugehöriges Stück bezeichnet. Mit welchem Recht? Weist § 3 fest und eindeutig in dieselbe Richtung wie § 4? Ist der beherrschende Zug dort wie hier Deduktion? Besagt in § 3 «Gefühl» nicht mehrfach, auch abgesehen von der Partie, die ausdrücklich als ein «Geliehenes aus der Seelenlehre» auftritt, ganz im Unterschied zu dem, was von der Dialektik her als «Gefühl» verstanden werden muß, reales Gefühl, eine Größe, die für sich durchaus einen Zeitteil auszufüllen ver-

mag? Flückiger scheint nicht gesonnen, all denen, die auf dem verkehrten Weg eines Lüdemann oder Wobbermin anzutreffen sind, im Blick auf § 3 mildernde Umstände zuzubilligen. Er verkennt zwar nicht die Fraglichkeit der Verwendung des Ausdrucks «Gefühl» für das in der Dialektik als «relative Identität des Denkens und Wollens» Gemeinte und vermutet bei Schleiermacher die Absicht, «den Religionsbegriff der ‚Reden‘ wenigstens noch in formaler Hinsicht teilweise beizubehalten» (S. 26). Aber mit Bezug auf § 3 moniert er einfach, daß der hier gebrauchte Gefühlsbegriff von dem zu unterscheiden sei, «was man sonst üblicherweise als Gefühl bezeichnet» (S. 24). Von einem (verdeckten) Hiatus zwischen den beiden Paragraphen ist nicht die Rede. Wir meinen indessen, daß es sich um einen solchen handle, und daß eben die Nichtbeachtung dieses Hiatus so oft der Grund für die unzulässige Fassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls von § 4 geworden ist. Schon längst hat Wehrung (Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers, S. 30 ff.) mit besonderer Energie hierauf aufmerksam gemacht. Indem man seiner Argumentation beipflichtet, wird man an einem nicht belanglosen Punkt dessen inne, daß man die Einheitlichkeit des Schleiermacherschen Denkens — sie ist hier natürlich nicht als Gegensatz zum methodischen Auseinander und Zueinander gedacht — unter Umständen auch überschätzen könnte. — 2. Schwierige Fragen erregt Flückigers Beitrag zur Erklärung und Beurteilung der «Reden». Im Zusammenhang seiner Beweisführung leistet ihm, was er zu Schleiermachers Erstlingswerk vorbringt, sozusagen den Dienst, seine Sätze über die Religionstheorie der Ethik und Dialektik (und somit der Glaubenslehre) zu akzentuieren und womöglich noch einleuchtender zu machen: wie in diesen Disziplinen handelt es sich auch bereits im Frühwerk bei der Bestimmung des Wesens der Religion um spekulative, nicht aus wirklichem Frömmigkeitsleben gewonnene Formeln. Man darf demnach ohne weiteres urteilen, daß das von Flückiger aus den «Reden» als deren Quintessenz Herausgehobene für die Erhärtung seiner entscheidenden These kein unentbehrliches Moment abgibt, und daß also diese These nicht eo ipso angezweifelt wird, wenn man über die «Reden» anders denkt als unser Verfas-

ser. Aber empfiehlt es sich, anders zu denken? Ein Ja, das sich lediglich auf den früher erwähnten recht stattlichen Konsensus stützen wollte, würde Flückiger natürlich mit Fug nicht als hinlänglich begründet anerkennen. Auch die besprochenen eklatanten Mißverständnisse, welche die Glaubenslehre betreffen, sind je von einem vielstimmigen Chorus vertreten! Das Dokument selber muß reden und gehört werden. Erwähren sich Flückigers Aufstellungen vom Text her? Sie stehen jedenfalls in diametralem Gegensatz zu einer Auffassung, wie man sie z. B. bei Wehrung findet, der in den «Reden» das trotzig-stolze Selbstzeugnis genuiner Religion vernimmt und überdies den literarischen Erstling Schleiermachers als eine in methodologischer Hinsicht nicht genug zu rühmende schlechthin originale und verheißungsvolle, leider von ihrem eigenen Schöpfer nur allzu rasch preisgegebene Leistung feiert. Wir sind nicht in der Lage, in den überschwänglichen Lobpreis Wehrungs einzustimmen; wir möchten namentlich auch die «Reden» nicht um ein Haar «christlicher» machen, als sie tatsächlich sind. Dennoch müssen wir zu den Urteilen Flückigers und erst recht zu denjenigen Gundolfs mindestens ein großes Fragezeichen setzen. In der sicherlich glänzenden und bedeutenden Studie des letztern steigert sich zusehends das fast instinktmäßige Mißtrauen des George-Jüngers wider den Freund Friedrich Schlegels. Ein von solchem Mißtrauen geleitetes Auge mag allerlei Dinge, die nicht jeder deutlich wahrnimmt, außerordentlich scharf sehen; aber es wird, leicht überscharf sehend, schließlich ein wenigstens zum Teil verzerrtes Bild empfangen. Sei es denn, daß in den «Reden» die Religion — peinlich genug — ins Aesthetische und wiederum ins Romantisch-Philosophische hinüberschillern und sich in die lockende Gloriöle eines unschätzbaren Bildungselementes hüllen kann: es geht doch nicht an, Schleiermacher geradezu Verwechslung der Religion mit Bildung vorzuwerfen oder die von ihm verkündete Religion kurzerhand zum blutlosen Schemen einer bloß gedachten Religion herabzusetzen. Die «Reden» lassen trotz allem merken, daß es ihrem Verfasser zutiefst um etwas anderes zu tun ist als um Bildung. Das ist denn auch dem auf Bildung versessenen Fr. Schlegel zu etwelchem Unbehagen nicht verborgen geblieben. Nicht im Interesse der Bil-

derung und ihrer Richtung auf Totalität bemüht sich der Redner so emsig und vehement um Unterscheidung der sichtbar und begehrenswert zu machenden Größe von jenen geistigen Mächten und Sphären, mit denen sie gemeinhin vermengt erscheint, und um ihre Eingrenzung auf das ihr eigene Gebiet. Er ist sich bewußt, ein Leben, eine Fülle, eine Kraft zu kennen, daran die romantischen Genossen bei aller Tiefe und allem Reichtum ihrer Bildung nicht teilhaben. So sehr er zu ihnen gehört: er ist doch anders als sie; und so sehr seine Sprache nicht den Prediger verraten soll: er kann und will doch nicht irgendwelche Nachwirkungen seines Durchgangs durch die herrnhutische Gemeinde verleugnen. Er hat einiges Recht, im Ton des bekennenden homo religiosus mit dem Hinweis auf das, was ihm von jeher das Höchste gewesen, sich zu legitimieren. Mancherlei, was er in dieser Hinsicht ausspricht, braucht wirklich nicht hohle Rhetorik und widerliche Affektation zu sein. Das Ueberprüfen und Verrechnen der einzelnen Argumente Flückigers würde eine ziemlich weitläufige Untersuchung erheischen; hier muß es bei diesen summarischen Bemerkungen sein Bewenden haben. — 3. Mit dem soeben Gesagten steht teilweise die Frage nach Schleiermachers Mystik im Zusammenhang. Flückiger beantwortet sie, zumal gegen Brunner, in verneinendem Sinn. Man wird ihm darin insofern folgen sollen, als man die These von Schleiermachers Mystik, so wie Brunner sie faßt und durchführt, für nicht haltbar erachtet (womit selbstverständlich das gehaltvolle Werk Brunners längst nicht erledigt ist!). Nachdem schon K. Barth mehrfach den Finger auf wesentliche Eigentümlichkeiten der Schleiermacherschen Theologie gelegt hat, welche sehr wenig zugunsten der Brunnerschen Anschauung sprechen, bringt Flückiger, noch über Barth hinausgehend, eine Reihe von Momenten ins Spiel, denen man sich unmöglich verschließen kann. Schleiermacher ein Mystiker? Sobald die Frage so gestellt wird, darf man nur nein sagen. Daß aber mindestens beim jüngeren Schleiermacher, also beim Schleiermacher der «Reden», eine Religion hervortritt, der — sagen wir einmal — ein mystischer Zug eingestiftet ist, möchten wir keineswegs bestreiten. Just eine Stelle wie die den «ersten geheimnisvollen Augenblick» heraufbeschwörende scheint uns erst dann unge-

zwungen erklärt, wenn man auch jenen Zug durch sie belegt findet. Ein mystischer Zug kommt in Betracht, nicht mehr. Und dieser Zug verfestigt oder vertieft sich in der weiteren Entwicklung Schleiermachers auf keinen Fall. Eher das Gegenteil ist zu konstatieren. Vielleicht müßte man auch bezüglich der Frage nach seiner Mystik ernsthafter, als es im allgemeinen geschieht, der Bedeutung gedenken, die für die geistige Haltung des großen Mannes sein leidenschaftlicher Anteil an der Vorbereitung von Preußens Erhebung aus Niederlage und Schmach gewinnt. Wie dem sei, wir meinen, daß Flückiger hinsichtlich des hier aufgeworfenen Problems nicht die unnötige Ueberspannung einer richtigen Behauptung vermeidet.

Das letzte Wort dieser Anzeige aber ist billig ein nochmaliger Hinweis auf den großen Wert des Buches, verbunden mit dem Wunsch, dem Verfasser bald wieder als einem Spender willkommener Belehrung begegnen zu dürfen.

Bern.

Arnold Gilg.

Rezensionen.

Johann Jakob Stamm, Das Leiden des Unschuldigen in Babylon und Israel (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von W. Eichrodt und O. Cullmann, Nr. 10), Zürich, Zwingli-Verlag, 1946, 83 Seiten, Fr. 5.50.

Seit dem Streit um «Babel und Bibel» ist fast ein halbes Jahrhundert verflossen. In verwirrender Fülle drängten sich damals die Analogien auf; wir lernten inzwischen, daß es auf die Unterschiede ankommt. Trotz aller zeitgenössischen Freude an der Erschließung ugaritischen und auch churritischen Neulandes bietet die babylonische Keilschriftliteratur dem Erforscher der Sonderart Israels noch stets das weitaus wichtigste phänomenologische und begriffsgeschichtliche Material dar. So liegt denn auch das große Verdienst des Verf.s, seinem Studiengang und seiner Basler Lehrtätigkeit entsprechend, vor allem in der Verbindung zwischen Assyriologie und AT. In seiner grundlegenden, nicht nur dem Fachmann unentbehrlichen Monographie über «Die akkadische Namengebung» (Leipzig 1939) verdiente er sich seine Sporen auf dem