

die „Idee des (kultischen) Mysteriums“ verkannt (zitiert 292), im wesentlichen zu Recht besteht – im Gegensatz zum Verfasser, der dies, zusammenfassend, anders zu wissen meint. – Das Buch ist informativ, gewiß, aber es leidet an der Schwäche, schon im Sachbereich nicht alle anstehenden Fragen hinreichend intensiv bearbeitet zu haben. Über viele vorkommende Namen erfährt der Leser zu wenig; so wußte man doch z. B. über Ägidius Jais OSB auch schon vor der neuesten Monographie von E. Müller (Freiburg 1979) Treffenderes als was 57 und 283 f. geboten wird. Ausführlich wird Sailers „Vollständiges Lese- und Gebetbuch“ (1783) und dessen Auszug, das „Vollständige Gebetbuch für katholische Christen“ (1785), gewürdigt (48–66). Die 1. Auflage des ersten Titels war dem Verfasser nicht erreichbar – aber sie wäre sehr wichtig gewesen, weil hier Sailer den Kanon der Messe noch nicht wörtlich übersetzt, sondern paraphrasiert! Erst im zweitgenannten Titel ist er von Anfang an, ausdrücklich, wörtlich übersetzt enthalten, und zugleich liefert Sailer in einem Nachtragsheft („Zusätze . . .“) den Benutzern der 1. Auflage den Text nach, den er fortan in allen Auflagen bringt. Warum dieser Wechsel? Zu dürftig ist dann auch die Einordnung des Sailerischen Gebetbuches in die (zugegeben: noch wenig erforschte) Geschichte dieser Literatur. Das wäre anhand der bekannten, immer noch brauchbaren Arbeit von A. Schrott, Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration, in: Zeitschrift für katholische Theologie 61. 1937. S. 1–28, 211–257, relativ leicht gewesen, es wäre vor allem erkannt worden, daß Sailer auch mit einer gewichtigen Tradition bricht, nämlich im Rahmen des Gebetbuches Votivoffizien (als Laienbrevier) zu bieten, eine liturgiegeschichtlich bedeutsame Tatsache, da Sailer's Gebetbuch fortan von großem Einfluß war. Daß Sailer den Meßtext (ab 1785 vollständig) wörtlich bietet, ist so neu wieder nicht; er könnte dazu angeregt worden sein etwa von dem „Catholisch Meß-Büchlein“ des bedeutenden oberbayerischen Moral- und Pastoraltheologen E. Amort, das 1759–1786 wenigstens fünfmal erschien (und überhaupt in Text und Konzept eine Vorlage Sailers gewesen sein dürfte). Ja, in Sailers Dillingen selbst war sicher wenigstens 1738 der Text des Meßordo in Deutsch als Heftchen für das Volk herausgekommen. Lehrreich wäre auch gewesen, zu prüfen, wieweit Sailer von dem seit 1751 erstaunlich oft (sicher 17 Ausgaben in Süddeutschland) in Deutsch, samt vollem Meßtext, erschienenen Werk von L. A. Muratori, Die wahre Andacht des Christen, Kenntnis genommen hatte und sich gar beeinflussen ließ. Auch nach diesem Buch bleibt also noch Raum für weitere Forschung, die freilich das Gesamtbild nicht wesentlich ändern dürfte, ebenso wenig wie es auch die vorliegende Arbeit im Grunde änderte. – Die S. 245 und 259 genannte Übersetzung des Karwochenordo stammt ganz von dem 283 genannten K. A. von Mastiaux; Sailer erwies nur den Freundesdienst der empfehlenden Einleitung. Der Anhang bringt einige unveröffentlichte Dokumente, deren Fundort allerdings erst anderswo (316) eruiert werden kann. Es wäre nützlich gewesen, die Schriften Sailers jeweils auch mit der Nummer der vorzüglichen Bibliographie von H. Schiel (Regensburg 1952) anzuführen.

Maria Laach

Angelus A. Häußling OSB

Volker Weymann: Glaube als Lebensvollzug und der Lebensbezug des Denkens. Eine Untersuchung zur Glaubenslehre Friedrich Schleiermachers (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts Bd. 25). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1977. 261 S.

Der vorliegenden Arbeit liegt eine von G. Ebeling geförderte Züricher Dissertationsschrift zugrunde, deren Veröffentlichung der Hilfe der Fritz-Thyssen-Stiftung zu danken ist.

Der Vf. geht davon aus, daß der Gegenstand der Theologie keine Theorie oder ein Komplex von Ideen, sondern der christliche Glaube als Lebensvollzug ist und daß diesem Gegenstand nur lebensbezogenes Denken zu entsprechen vermag (11). Bei keinem Theologen der Neuzeit sei diese „sachlich notwendige Verschränkung so

entschieden wahrgenommen und so umfassend und anregend zugleich durchgeführt worden wie bei Friedrich Schleiermacher“ (11 f.).

In seinem 1. Kapitel geht es dem Vf. um „die Interpretation eines fortlaufenden Gedankenzusammenhangs der Glaubenslehre, der Paragraphen 3 bis 6“ (16). „Der Lebensvorgang von Frömmigkeit im Geschehen von Kirche als der Sachverhalt, auf den Dogmatik sich zu beziehen hat, ist geschichtlich gegeben und aufgegeben und darin auch geschichtlich strittig“ (21). Der Strittigkeit von Dogmatik trage „Schleiermacher darin Rechnung, daß er sich an geschichtlichen Lebensvorgängen orientiert, statt von metaphysischen Voraussetzungen auszugehen“ (22).

Das zweite Kapitel ist überschrieben: „Sprache und Leben: Die Bildung dogmatischer Aussagen und der Aufbau der Glaubenslehre in ihrer Orientierung am Lebensvorgang von Frömmigkeit.“ Hier werden „die Fragen dogmatischer Begriffsbildung und des Aufbaus der Glaubenslehre als maßgeblicher Grundelemente der Glaubenslehre insgesamt behandelt“ (17). Der Vf. macht deutlich, daß bei Schleiermacher die „Dimensionen der Externität und der inneren Erfahrung sich einander nicht widerstreiten, vielmehr sich gegenseitig erfordern“ (85). Ein entscheidendes Merkmal des Lebens- und Geschichtsbezugs der dogmatischen Aussagen sei die Kirchlichkeit der Dogmatik (87). Erstaunlicherweise sei „in der Kritik an Schleiermacher, die die Feststellung philosophischer Abhängigkeit als theologischen Einwand gegen seine Glaubenslehre vortrug, kaum je beachtet worden, in welcher Weise er die Unterscheidung von Dogmatik und Philosophie durchführt“ (95). Als allgemeine Maßgabe für die Beantwortung der Frage, was an philosophischer Sprache tauglich ist, in die Sprache der Dogmatik aufgenommen zu werden, nenne Schleiermacher kennzeichnenderweise Fundamentalunterscheidungen (100).

Im dritten Kapitel werden Sünde und Gnade als Hemmung und Förderung des Lebens dargestellt. Hier werden die Gleichzeitigkeit von Sünde und Gnade im christlichen Leben, das in Christus begründete neue Leben und schließlich das alte und neue Gesamtleben thematisch. Daß die Sünde als Tat des Menschen den Menschen nicht in eine neutrale Distanz zu Gott bringt, sondern als Abwendung von Gott zugleich Wendung des Menschen wider Gott ist, habe seinen Grund in der präsenten Wirklichkeit Gottes (132). Die Sünde sei als Widerspruchserfahrung aufzusuchen und anzusprechen (133). Schleiermachers Aussagen über Christus seien keine rein gedanklichen Konstruktionen, vielmehr lasse sich Schleiermacher von einer konstruktiven Frage leiten, wie sie schon dem Heidelberger Katedchismus eigentümlich sei (143 f.). Entgegen einem idealistischen Verständnis von Urbild werde bei Schleiermacher ein geschichtliches Ereignis konstitutiv für das Urbildliche (145). Die erlösende Tätigkeit des Erlösers werde durch die Sünde notwendig gemacht, bringe diese aber zugleich erst zu voller Klarheit (153). Erfahrungsort des Gesamtlebens der Sünde sei die Schuldverflechtung der Generationen wie der in dichteren und weiteren Bezügen Zusammenlebenden (160). Tragfähiger Lebenszusammenhang des Kampfes gegen die Sünde sei das neue Gesamtleben (162). Ohne geschichtliche Vermittlung sei nicht in den Zusammenhang der Wirksamkeit Christi zu gelangen; und zugleich komme Christus nur zur Wirkung, indem er sich darin unmittelbar vergegenwärtigt (166).

Das Thema des vierten Kapitels ist Gott als Grund des Lebens. „Die Erörterungen dieses Kapitels sind vornehmlich von dem spannungsreichen Sachverhalt bestimmt, der mit dem Hinweis auf die Einheit von Lebendigkeit und Unbedingtheit Gottes angezeigt ist“ (17). Es zeuge von „erstaunlicher theologischer Konzentration, daß Schleiermacher die Unterscheidung und Beziehung von Gott und Mensch nicht je für sich behandelt, sondern als einen Sachverhalt erfaßt“ (169). Die Übereinstimmung zwischen Schleiermacher und Fichte – Existentialsätze seien nach Fichte nur von sinnlich existierenden Wesen möglich – erweise sich schnell als recht formal (173; vgl. 47 ff. 207 ff.). Bei Schleiermacher werde nicht „im Rückgang hinter die Tätigkeit Gottes sein Wesen bestimmt, sondern seine Tätigkeit selbst als die Tätigkeit seines Wesens erfaßt“ (175 f.). Während die Spekulation in der Erkenntnis des höchsten Wesens auf Sprachlosigkeit hintreibe, wahre die Dogmatik die Unaus-

sprechlichkeit des göttlichen Wesens – jedoch nicht anders, als daß sie sich an der Mitteilung des Wesens Gottes orientiert (185). Der Dogmatik stelle sich die „Doppel-Aufgabe, in der Gotteslehre gleicherweise die Einheit Gottes und die Vielfalt des Redens von Gott zur Geltung zu bringen – im Gegensatz zu spekulativer Identität“ (188). Als Grundstruktur der Lehre von den göttlichen Eigenschaften erweise sich die Identifizierung einander polar zugeordneter Aussagen (193). Schleiermacher gelange zu Aussagen über göttliche Eigenschaften nicht primär durch Analogiebildung, sondern verstehe auch vorgegebene Aussagen dieser Art daraufhin, wie sie der Situation schlechthinniger Abhängigkeit entspringen (195). Die Schleiermacher-Interpretation des Vf.s unterscheidet sich somit deutlich von der durch die Dialektische Theologie geübten, worüber der Vf. in einem Exkurs zu K. Barths Schleiermacher-Kritik weiteren Aufschluß gibt. K. Barth habe sich von Schleiermacher fragen zu lassen, ob „etwas letztlich Gegenstand des Glaubens sein kann, was sich nicht zugleich als Grund des Glaubens zu erweisen vermag“ (204).

Im fünften Kapitel wird versucht, zu zeigen, inwiefern „die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Leben ein sachgemäßes Verständnis des Verhältnisses von Theologie und Philosophie bei Schleiermacher zu erschließen vermag“ (17). Der Lebenszusammenhang sei Grund der Notwendigkeit wie der Möglichkeit der Verständigung im Streit des Denkens (220). Die Unterscheidung von Dialektik und Glaubenslehre lasse sich in „der Gottesfrage dahin bestimmen, daß jene Gott als transzendenten Grund des Wissens und Wollens zu denken sucht und angesichts der damit sich ergebenden Aporien immerhin eine Analogie zu denken vermag, während die Glaubenslehre dem Lebensvollzug der Gotteserfahrung nachdenkt“ (226). Grund der Gewißheit sei letztlich nicht, was der Mensch in Denken und Wollen voraussetzt, sondern das Widerfahrnis schlechthinniger Abhängigkeit (230). Die Philosophie werde durch die Theologie davor bewahrt, vom Absoluten letztlich schweigen zu müssen (233). Schleiermacher spreche nirgends von einer Versöhnung zwischen Glauben und Spekulation; es gehe ihm aber „um ihre Vereinbarkeit als unterschiedener Hinsichten des Denkens, eine Vereinbarkeit, die allerdings nicht a priori zu gewährleisten, sondern nur im Prozeß ihrer Begegnung zu erweisen ist“ (236).

Es wäre ein leichtes, in dieser Weise fortzufahren und weitere vortreffliche Einsichten des Vf.s anzuführen. Doch sei hier einer – dringend zu empfehlenden – Lektüre des Buches nicht vorgegriffen.

Was eine Kritik betrifft, so ergibt sie sich ganz von selbst aus dem vorangegangenen Band 24 der Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus diesem Band sollen im folgenden mehrere Schleiermacher-Zitate wiederholt werden.

Ein wichtiger Punkt, in dem man dem Vf. zu widersprechen geneigt sein könnte, betrifft den Titel seines Buches und die diesem Titel verpflichteten Überlegungen. „Lebensbezug des Denkens“! An einer Stelle will es scheinen, als sei dabei ein zu weiter Begriff von Leben vorausgesetzt, als gerate der Vf. in zu große Nähe zum gemeinen Leben. Der Vf. sieht Schleiermacher einen Zentralbegriff der Glaubenslehre insgesamt der Umgangssprache entnehmen (28, 243) und zieht aus der handschriftlichen Anmerkung Schleiermachers „Frömmigkeit aus dem gemeinen Leben bekannt“ (CG² § 3, ed. Redeker 1, 14) weitreichende Folgerungen. Der Vf. läßt die Sprache des Denkens auf das gemeine Leben nicht nur bezogen, sondern in demselben beheimatet sein: Frömmigkeit sei „nicht ein Begriff, der allererst auf das Leben anzuwenden wäre, vielmehr ein Vorgang, der im Leben aufzusuchen ist. Dafür spricht schon, daß dieser Begriff nicht im Gebiet der Wissenschaft, sondern in der Sprache des gemeinen Lebens beheimatet ist“ (27). Diese Behauptung verliert ihren Wert, wenn auf der folgenden Seite in überzeugender Weise deutlich wird, daß der religiöse Bedeutungsgehalt der Vokabel „fromm“ seine Heimat woanders als in der Sprache des gemeinen Lebens hat: „Fromm‘ gewinnt seinen religiösen Bedeutungsgehalt erst im Zusammenhang der reformatorischen Rechtfertigungslehre als Übersetzung von ‚iustus‘ . . .“ (28). Die profane, gemeine Sprache, der die Vo-

kabel „fromm“ von Hause aus angehört („zu Nutz und Frommen“ 28), war nicht die ursprüngliche Sprache der Frömmigkeit, auf die der Vf. Bezug nehmen will (243). Das lateinische „iustus“, auf das zurückgeführt und von dem her verstanden die Vokabel „fromm“ überhaupt erst zu einem Begriff wurde, war auch im 16. Jahrhundert kein Bestandteil der Sprache des gemeinen Lebens; die lateinische war nur die wissenschaftlich genutzte Sprache. Wenn „Frömmigkeit“ ein im gemeinen (die Ergänzung dieses Attributs legt sich vom Kontext her nahe) Leben aufzuschender Vorgang wäre (27), hätte sie etwas von dem abschätzenden Klang, auf den der Vf. S. 30 ff. hinweist.

Die Schwierigkeit, das gemeine Leben auf den Begriff des Christlichen zu bringen, weist auf die Notwendigkeit, innerhalb des Lebens zu differenzieren. Das läßt auch ein Blick in die christliche Sittenlehre geraten erscheinen. Zumindest das christliche Leben steht zu dem ursprünglich christlichen Bewußtsein nicht in dem Verhältnis, das der Vf. zwischen Leben und Denken behauptet, wenn er schreibt, „daß das Leben selbst weder letztlich vom Denken einzuholen noch in dieses aufzuheben ist“ (15. 11). Auch das Umgekehrte kann wahr sein, daß sich die Lehre vom christlichen Leben nicht einholen läßt. Schleiermacher sagt in seiner Vorlesung über christliche Sittenlehre, daß „die christliche Sittenlehre Beschreibung des christlichen Lebens; aber das christliche Leben ist nicht die reine Erscheinung des christlichen Bewußtseins. Es ist dabei das Unvollkommene noch immer mit enthalten“ (Das christliche Leben, hg. v. H. Peiter. Ormigabzüge. Berlin, Humboldt-Universität, 1969, Bd. 1, S. 19, 15 ff.). Nach einer anderen Nachschrift ist die Sittenlehre Beschreibung des christlichen Lebens, „nicht wie es in seiner Vermischung erscheint, sondern dessen, worin sich das christliche Bewußtsein uns unmittelbar darstellt und wie es daraus folgt“ (Das christliche Leben 2, 10, 27 ff.). Schleiermacher weiß um eine das Handeln Christi als Typus voranstellende (Das christliche Leben 1, 242, 24 ff.) Beschreibung des christlichen Lebens, hinter der das christliche Leben zurückbleibt. Es gibt eine belehrende und informative Beschreibung, die mehr ist als das christliche Leben. Wer Christus verkündigt, lebt christlich, indem er der Darstellung folgt, die er von Christus gibt.

Schleiermacher hält die Sprache des gemeinen Lebens für zu unbestimmt, als daß sie auf das wissenschaftliche Gebiet übertragen werden könnte. In dem gleichen Paragraphen, zu dem die zitierte handschriftliche Anmerkung sich findet, behauptet er: „Der Ausdruck Gefühl ist in der Sprache des gemeinen Lebens längst auf unserm Gebiet gebräuchlich; allein für die wissenschaftliche Sprache bedarf er einer genaueren Bestimmung, und diese soll ihm durch das andere Wort [nämlich das Wort Selbstbewußtsein] gegeben werden.“ (CG² 3, 2 ed. Redeker 1, 16; der Vf. teilt auf S. 33 nur den Satzanfang mit.) Die Sprache des gemeinen Lebens bedarf, soll sie wissenschaftlich genutzt werden, also einer Umprägung und Präzisierung. Die Behauptung des Vf.s, daß die wissenschaftliche Sprache „in ihrem Bemühen, präzise Begriffe zu gewinnen und ihren Sprachgebrauch soweit möglich eindeutig zu machen, auf die Umgangssprache angewiesen“ ist, (27) ist nicht im Sinne Schleiermachers. Wie läßt sich diese Behauptung mit Schleiermachers These vereinbaren, daß wissenschaftliche Erweiterungen des gemeinen Sprachgebrauchs noch keine wissenschaftlichen Erfindungen sind? (Denkmale. In: W. Dilthey: Leben Schleiermachers. – Berlin 1870. Anhang, S. 131.) Begriffe, die nicht durch die Ethik und in ihr entstanden, sondern nur aus dem Gebrauch des gemeinen Lebens in die Wissenschaft herübergenommen sind, können nicht in ihrem Geiste gebildet sein (Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. In: Werke, Auswahl in 4 Bänden,² Bd. 1, S. 235). Die im gemeinen Leben erzeugten Ausdrücke sind immer schwankend (Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes. A.a.O., S. 353; vgl. S. 354).

In der Notiz „Frömmigkeit aus dem gemeinen Leben bekannt“ könnte „bekannt“ auch bedeuten „allzu bekannt“. Daß Schleiermacher der Darstellung der Frömmigkeit eine Dogmatik widmet, könnte sehr wohl den Grund haben, daß er dieses allzu Bekannte als ein in Wahrheit zu wenig Bekanntes erweisen will.

Der Vf. wendet sich zu Recht gegen eine nachträgliche Anwendung eines unabhängig vom Leben vollzogenen Denkens auf das Leben. Die Frage nach dem Lebensbezug der Theologie könne nicht eine erst nachträgliche sein, die die streng theologische Reflexion etwa unberührt ließe (11). Deshalb sei „diese Aufgabe aber auch nicht erst oder – wie man von dazu gegenläufiger Wertung her sagen möchte – primär, vielleicht gar ausschließlich in Ethik und Praktischer Theologie akut, sondern von gesamttheologischer Bedeutung . . .“ (11).

Freilich kommt von einer gesamttheologischen Bedeutung wenig in den Blick, solange man nur auf einem Bein steht. Der Lebensbegriff des Vf.s ist nicht nur zu weit (sofern er nämlich das gemeine Leben mit einschließt), sondern er droht auch zu eng zu werden, sofern er nämlich die Ethik weitgehend unberücksichtigt läßt. Der Vf. steht auf einem Bein, solange er sich nur aus der Glaubenslehre über den Lebensvollzug informiert. Auf zwei Beinen würde er sich erst bewegen, wenn er auch die christliche Sittenlehre heranzöge, die bei Schleiermacher mehr ist als lediglich eine Explikation des in der Glaubenslehre bereits implizit Enthaltenen. Gute Gründe sprechen dafür, das christliche Leben als Gegenstand der christlichen Sittenlehre auszugeben (vgl. meinen Aufsatz „Sitte‘ bei Schleiermacher“, in: ZThK 72 (1975), 398–426; besonders 405–408). Selbst wenn man sich nicht mit dem Gedanken befreunden kann, daß die Liebe als Inbegriff des Ethischen Leben ans Licht bringt und sich als Leben offenbart (das Ethische drängt auf Offenbarung und zeigt sich in derselben), scheint es über jeden Zweifel erhaben zu sein, daß das, was am Glauben Lebensvollzug ist, ethische Elemente sind. Weit mehr als der Glaube ist das Ethos als Lebensvollzug anzusehen. Der Glaube hat es mit dem Leben als einer Gabe (mit einem Vollzug aber nicht anders als in der Beziehung auf das durch Christus vollzogene, dem Glaubenden gegebene Leben), das Ethos mit dem Leben als einem zu vollziehenden zu tun. „Glaube als Lebensvollzug“ wäre von daher vielmehr der geeignete Titel für eine Untersuchung, die sich der christlichen Sittenlehre widmet. Ein Vollzug ist eine Tat, ein Werk. Anders als tätig, als handelnd, vermag kein Mensch das Leben zu vollziehen. Der Einwand, die Gabe des Lebens lasse sich nicht denken ohne dessen Vollzug, hätte nur Gewicht, wenn die Trennung zwischen Glaubens- und Sittenlehre deswegen für Schleiermacher etwas anderes als eine zufällige wäre (Das christliche Leben 1, 15, 8 f.). Als Beleg für die „Möglichkeit, den Glauben als Lebensvollzug anzusprechen“, dient dem Vf. der Schleiermachersche Satz, die Frömmigkeit sei weder ein Wissen noch ein Tun, sondern eine Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewußtseins (32). Meines Erachtens hat, wenn man schon diesen Satz als Beleg heranziehen will, der Lebensvollzug eine große Affinität zum Tun, also gerade zu dem Element, das nicht das Wesen der Frömmigkeit ausmacht.

Gewiß, die Glaubenslehre ist in sich und aus sich verständlich, so daß die vielfältigen Fäden, die dies Werk mit allen weiteren Werken wie z. B. der christlichen Sittenlehre verbinden, nur so weit aufgenommen zu werden brauchen, wie es sich von der Glaubenslehre her nahelegt (13). Wenn es aber dem Vf. nicht nur, was eine sinnvolle und in sich weitgehend abschließbare, von ihm vorzüglich geleistete Arbeit wäre, um eine Interpretation der Glaubenslehre – V. Weymanns Buch gehört zu den besten Arbeiten, die über Schleiermachers Glaubenslehre jemals geschrieben sind –, sondern um eine Darlegung des Lebensvollzugs zu tun ist, wäre, wenn dabei die Glaubenslehre die Hauptquelle sein soll, dieselbe überstrapaziert.

Nichts gegen eine Beschränkung auf die Glaubenslehre, in der „Schleiermachers so erstaunlich weiter Lebens- und Denkhorizont . . . den für ihn entscheidenden Ort seiner Konzentration“ gefunden haben soll (12), solange damit nicht die dogmatische Gleichrangigkeit von Glaubens- und Sittenlehre geleugnet wird. Allerdings vermutet der Vf., es sei „kaum zufällig“, daß unter seinen großen Vorhaben einzig die Glaubenslehre von Schleiermacher vollendet und sogar noch in einer zweiten Ausgabe herausgegeben wurde (12). Damit verbreitet der Vf. den Schein, als wären Dogmatik und Ethik „in dem Verhältnis der Subordination, so daß die Dogmatik den ersten Platz behauptet. Es hat dies auch den geschichtlichen Schein für sich, da

die Dogmatik zuerst wissenschaftlich ausgebildet ist . . . Allein dieser Schein ist der Sache nachteilig und darum nicht gleichgültig“ (Das christliche Leben 1, 16, 26 ff.).

Wenn der Vf. einen primären Anspruch der Ethik abweist, (11) übersieht er, daß es in dem Verhältnis zwischen Glaubens- und Sittenlehre überhaupt keine Prioritäten, auch nicht auf seiten der Glaubenslehre, geben kann. Mag es gegenüber einer moralisierenden Verfälschung sinnvoll sein, in einer modernen Dogmatik darauf aufmerksam zu machen, daß sich die Dogmatik nicht innerhalb der Ethik plazieren läßt, ohne damit die Theologie überhaupt aufzulösen; (G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens 1, 21 f.) in einer zunächst historischen Darstellung, wie sie der Vf. gibt, wäre auch Schleiermachers Behauptung zu bedenken gewesen, es müsse „auf dem christlichen Gebiet dasselbe möglich sein der Form nach, was auf dem philosophischen Gebiet Spinoza geleistet hat, der alles als Ethik behandelte“ (Das christliche Leben 1, 16, 11 ff.). Alles in allem: Ein in dem Buchtitel des Vf.s angedeutetes ethisches Programm erfordert weniger eine (im engeren Sinn) dogmatische als eine ethische Durchführung.

Kiel

Hermann Peiter

Martin Schmidt/Georg Schwaiger (Hrsg.): Kirchen und Liberalismus im 19. Jahrhundert (= Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts, Bd. 19, Forschungsunternehmen „Neunzehntes Jahrhundert“ der Fritz Thyssen-Stiftung). Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1976. 214 S., DM 46,-.

Der Sammelband vereinigt zehn z. T. neue interkonfessionelle Forschungsbeiträge zum Verhältnis des politischen und kulturellen Liberalismus zu Theologie und Kirche im vorigen Jahrhundert.

Der einleitende Beitrag, *Martin Schmidts Arbeit über den Liberalismus als Problem für die Kirche und Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert, insbesondere seine Stellung zum evangelischen Christentum* (S. 10–32) versucht in einer an herausragenden Geistern orientierten Darstellung zunächst die „atmosphärischen Voraussetzungen für das religiöse Bewußtsein der liberal eingestellten Bildungsbürger“ (S. 11) im 19. Jahrhundert zu erhellen.

Die liberale Weltanschauung erfuhr nach der Überzeugung des Verf. ihre unausweichliche Prägung durch das je eigentümliche Miteinander von Lessings Wahrheits- und Bildungsideal einerseits und Rousseaus unmittelbarer Sprache des Herzens andererseits. Ihr Denken bildete den Wurzelboden für die Gebrüder Humboldt und Kant, aber auch Metternich und Zar Alexander V.

Auch der Historiker Friedrich Christoph Schlosser (1776–1861), dem Schmidt „als Muster für liberales Religionsdenken und Christentumsverständnis“ seinen zweiten Abschnitt widmet, zeigt sich maßgeblich beeinflusst von den beiden großen Aufklärern: Seine Geschichtswerke gewichten belehrend die Epochen nach den Maßstäben von Freiheit und Sittlichkeit, Liberalität und Moralität, wobei sie gleichzeitig spontane Begeisterung für diese Ideale wecken wollen. Da, wo das Evangelium der Freiheit sich gegen eine wie immer geartete Unterdrückung durchzusetzen vermochte (Reformation, Pietismus, Aufklärung), sieht Schlosser folgerichtig die Sternstunden christlicher Religion, während er Orthodoxie, Ketzerriecherei, Verfolgungssucht, polit. Ehrgeiz und Machtwillen als Verwirrungen der Menschheit beurteilt. Ein Liberalismus dieser Provenienz stand dem Christentum also keineswegs gleichgültig gegenüber, sondern war im tiefsten davon überzeugt, „daß er mit seinem Tun, mit seiner Kritik, mit seinen Urteilen, mit seiner Belehrung, mit seinen pädagogischen, moralischen und politischen Forderungen, mit seiner sozialen Energie zur Beseitigung von Volksschäden den Willen Jesu erfüllte und auf urchristlichen Pfaden wandelte“ (S. 16). Jene andere Position des Liberalismus, die Religion der autonomen Menschenbildung, nachdem diese jene in einem historischen Prozeß verinnahmt hat, unterordnet, führt Schmidt auf Wilhelm v. Humboldt (1767–1835) zurück; dessen Bildungsliberalismus – wie der diesem zugrundeliegende organisa-