

Stefan Röllin: Pfarrer Karl Joseph Ringold (1737–1815). Ein Beitrag zur Geschichte des Reformkatholizismus und der Ökumene im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert (= Der Geschichtsfreund. Mitteilungen des Historischen Vereins der fünf Orte Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden ob und nid dem Wald und Zug 137, 1984, 4–330; auch als Separatabdruck erschienen), Stans (Kommissionsverlag Josef von Matt) 1984, 330 Seiten, zahlreiche Abbildungen. Gebunden.

Vorliegende von Ulrich Im Hof betreute und von der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern im Wintersemester 1983 als Doktor-Dissertation angenommene Arbeit schildert mit großem Einfühlungsvermögen und beachtlicher stilistischer Ausdruckskraft Leben und Werk eines hochgebildeten, pflichteifrigen, seinen Gläubigen stets väterlich zugetanen Innerschweizer Seelsorgers, des aus Altdorf im Kanton Uri gebürtigen Pfarrers Karl Joseph Ringold. An dem einst vom Erzbischof und Kardinal Carlo Borromeo in Mailand errichteten Collegium Helveticum ausgebildet, machte er sich als Pfarrer von Attinghausen (1766–1779), Sarnenstorf (1779–1793) und Altdorf (1793–1804), seinem Geburts- und Heimatort, nicht nur verdient um die Hebung der Seelsorge im Sinne einer maßvollen, katholischen Aufklärung (für die der Verfasser nicht sehr glücklich den allzu befrachteten und mißverständlichen Begriff „Reformkatholizismus“ einführt), sondern er war auch von einer bemerkenswerten ökumenischen Offenheit und pflegte enge freundschaftliche Kontakte über die Konfessionsgrenzen hinweg: Beispiel eines in jeder Weise aufgeschlossenen, dabei tiefgläubigen Geistlichen, deren es gerade in der zweiten Hälfte des 18. und im beginnenden 19. Jahrhundert unter dem gebildeteren katholischen Klerus nicht wenige gegeben hat. Insofern bestätigt der Befund der Studie für den Raum der Innerschweiz, was die Forschung für andere Gebiete bereits vielfältig erwiesen hat: daß nämlich während der Aufklärungsepoche der Gedanke der konfessionellen Toleranz gerade im Klerus immer wieder erzeugte und überzeugende Anhänger und Vorkämpfer fand, die mit großer Gewissenhaftigkeit bemüht waren, Barrieren abzubauen und Brücken zu schlagen.

Die in vieler Hinsicht anregende Darstellung beruht in der Hauptsache auf bisher unbenutztem archivalischem Quellenmaterial, das freilich für die Jugend- und ersten Seelsorgerjahre, ebenso für die einschneidenden Jahre zwischen Französischer Revolution und Helvetik nur spärlich fließt. Daß sich der Verfasser auch mit der weitgestreuten einschlägigen Literatur sehr intensiv auseinandergesetzt hat, beleuchtet insbesondere das Einleitungskapitel (S. 13–31), in welchem er mit wohlabgewogener Kritik eine höchst lesenswerte Übersicht über den Stand der Erforschung der katholischen Aufklärung in der Schweiz seit 1900 bietet und bedenkenwerte Überlegungen zu einer sachgerechten Beurteilung des Problemkreises „Katholische Aufklärung“ einbringt. Leider sind eine Reihe von Versehen oder Verschreibungen stehengeblieben, die allerdings den Inhalt der Darstellung nicht berühren. Die Arbeit schließt mit einem Orts- und Personenamen zusammenfassenden Register.

München

Manfred Weitlauff

Keller-Wentorf, Christel: Schleiermachers Denken. Die Bewußtseinslehre in Schleiermachers philosophischer Ethik als Schlüssel zu seinem Denken. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 42 Berlin – de Gruyter – 1984, 547 S. – Ln. – DM 98,–.

Der schwindende Einfluß der sog. „Dialektischen Theologie“ auch in ihren konträren Spielarten einer „existentialen Interpretation“ einerseits und dem Intermezzo einer „politischen Theologie“ andererseits hinterläßt zunehmend eine Grundlagenkrise bzw. Orientierungslosigkeit in der systematischen Theologie, die auch durch die zeitweise in den Vordergrund getretenen wissenschaftstheoretischen Überlegungen nicht behoben worden ist. Die einstige Souveränität der „Offenbarungstheologie“ hat jedenfalls an Überzeugungskraft verloren, und erneut halten sensible Theologen Ausschau nach Anknüpfungspunkten am Zeitgeist, den für sie weniger Psychologie oder Sozio-

logie, sondern Literatur und vor allem wieder die Philosophie zu repräsentieren scheint. Hier sind es im wesentlichen zwei Strömungen, die mehr und mehr rezipiert werden: zum einen in avantgardistischer Weise die sprachanalytische Philosophie angelsächsischer Provenienz, zum anderen in eher restaurativer Weise die Philosophie im Umfeld des deutschen Idealismus. Insbesondere gilt hier das Interesse Hegel, der Spätphilosophie Schellings und nicht zuletzt dem durch die Barth-Schule einseitig zur Negativfolie degradierten Schleiermacher, der als Philosoph und Theologe gleichsam in Personalunion eine Lösung des nun wieder als echtes Problem diskutierten Verhältnisses dieser beiden Wissenschaften zu geben verspricht.

In diesen Problemkreis ordnet Vf. auch ihren Beitrag zur Schleiermacher-Forschung ein (es handelt sich um eine 1981/82 bei C. H. Ratschow abgeschlossene Dissertation), der von ihr genauer bestimmt wird als ein „Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie in dem Kontext ethischen Denkens“ (S. 17). Als das Spezifikum des ethischen Denkens Schleiermachers wird das Bewußtsein herausgestellt, dessen Besonderheit wiederum die Prozeßhaftigkeit ist. Somit ergibt sich für das Buch von Christel Keller-Wentorf ein klarer Aufriß, der neben den über die spezielle Schleiermacher-Interpretation hinausgehenden Einleitungs- und Schlußbetrachtungen „Das Zentrum des Sittlichen: das Bewußtsein“, „Die Struktur des Bewußtseins“ und den „Bewußtseinsprozeß“ thematisiert.

Für die Schleiermacher-Interpretation im engeren Sinne ist damit ein einheitlicher Bezugspunkt für eine erste Orientierung in Schleiermachers Gedankenwelt überhaupt gefunden: das Bewußtsein in seiner spezifischen Prozeßstruktur. Damit unternimmt Vf. im Unterschied zur vorherrschenden Tendenz in der Schleiermacher-Forschung, die sich z.Zt. auf regionale Interpretationen etwa seiner Ethik oder Dialektik beschränkt, den respektablen Versuch, einen für das Gesamtverständnis Schleiermachers heuristischen Ansatz zu gewinnen: Die Bewußtseinslehre „als Schlüssel zu seinem Denken“, wie es im Untertitel heißt.

Darüberhinaus ist damit der Ort für die Begegnung von Theologie und Philosophie angegeben. Warum? Das theologische Denken „wird durch das christliche Prinzip bestimmt, nämlich das Sich-seiner-selbst-in-Gemeinschaft-mit-Gott-Bewußtsein, als bedingt durch den Act der Erlösung durch Christum“ (S. 4). Dieses konkret-geschichtliche Prinzip macht die Theologie ebenso zu einer positiven Wissenschaft wie ihr Entstehen aus dem praktischen Bedürfnis der Kirchenleitung (so Schleiermacher). Zum letztgenannten Zweck muß die Theologie die jeweilige historische Wirklichkeit der Kirche mit ihrem Idealbild zusammenhalten, um dann angeben zu können, „wie dasjenige wird, was in einem geschichtlichen Ganzen reiner Ausdruck der Idee ist“ (S. 14). Das aber zeigt im Allgemeinen die philosophische Ethik, die insofern „unerläßliche methodische Voraussetzung jedes theologischen Denkens ist“ (S. 15). Ist als das Zentrum der philosophischen Ethik aber das Bewußtsein in seiner spezifischen Prozeßstruktur gegeben, muß – so die These der Vf. in Anlehnung an Schleiermacher – das spezifisch christliche Bewußtsein mit der allgemeinen (ethischen) Bewußtseinsstruktur im Zusammenhang gesehen werden.

Diese programmatischen Sätze in ihrer noch unbestimmten Vagheit erhalten nun leider nicht die ihnen zukommende Präzisierung, sondern sie treten zurück zugunsten eines kritiklosen Referats der Struktur des philosophisch-ethischen Bewußtseins nach Schleiermacher. Dieses Referat ist zwar methodisch gerechtfertigt, aber in der Durchführung überladen und langatmig. Als Essenz von mehr als 400 Seiten kann hervorgehoben werden, daß die philosophisch-ethische Aufgabe, „die gesamte Natur mit der Vernunft zu einen“ (S. 25/26) – wobei die Originalität Schleiermachers darin besteht, diesen Prozeß nicht als Soll, sondern gleichsam als naturgesetzliches Werden zu beschreiben (was in der Fachliteratur indikativisch-deskriptive statt imperativisch-präskriptive Ethik genannt wird) –, „die ursprüngliche Einigung von Vernunft und Natur“ (S. 47) zur immer schon gegebenen Voraussetzung hat, wie sie im Menschen als Natur- und Vernunftwesen“ zu einem Minimum als schon gewordene“ (S. 48) realisiert ist.

Wie der Ausgangspunkt entzieht sich auch das Ziel des sittlichen Handelns der phi-

losophischen Ethik als solcher, nämlich die vollständige Naturwerdung der Vernunft oder Vernunftwerdung der Natur, wie sie in der Korrelation von Individuum und Gesellschaft angestrebt wird (s. S. 84). Denn mit Erreichung des Ziels wird das Handeln hinfällig (S. 140/41).

Zur Vermittlung von Vernunft und Natur kommt es im Bewußtsein, das selber in dieser Polarität sein Wesen hat (s. S. 149), wie sie traditionellerweise mit den Begriffen „Subjekt“ und „Objekt“ oder auch „Wissendes“ und „Gewußtes“ im Hinblick auf das Wahrheitskriterium der *adaequatio rei et intellectus* benannt wird. Zu einer solchen Vermittlung kann es aber nur dann kommen, wenn die zu vermittelnden Pole im Prinzip seinsmäßig schon geeint sind, nämlich im „höchsten Sein“. Da aber die Struktur des Wissens oder Bewußtsein immer den (relativen) Gegensatz von Subjekt und Objekt impliziert, kann man sich dieses „höchsten Seins“ nicht wissend vergewissern; „es bleibt für uns, wie auch der Gegensatz selbst, ‚hinter dem Vorhang‘“ (S. 116).

Damit sind drei Grenzpunkte des philosophisch-ethischen Bewußtseins markiert, die notwendigerweise vorausgesetzt, aber nicht als solche gedacht werden können: Anfang und Ziel des ethischen Prozesses sowie das allem zugrundeliegende „höchste Sein“. Leider hält Vf. auch bei solchen Spitzensätzen den programmatischen Ausgriff auf die Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie nicht fest. Darüberhinaus verblaßt der Eindruck dieser interessanten Pointen dadurch, daß sie nicht im Vergleich zu ähnlichen Ergebnissen anderer Vertreter des deutschen Idealismus (z.B. Fichtes und Schellings Spätphilosophie) ein- und abgegrenzt werden. Auch macht sich an solchen Stellen der gänzliche Verzicht auf das Heranziehen von Sekundärliteratur (ein für eine Dissertation ziemlich ungewöhnliches Verfahren) störend bemerkbar.

Entsprechend der ontologischen Polarität von Natur und Vernunft, Objekt und Subjekt, läßt sich auch das Bewußtsein in ein objektives und subjektives differenzieren. Das objektive Bewußtsein ist demnach mit Schleiermacher als gegenständliches Bewußtsein, das subjektive als Selbstbewußtsein zu bestimmen. Das durch reflexiven Bezug einer Gegenstandserkenntnis auf das erkennende Subjekt entstehende Selbstbewußtsein nennt Schleiermacher „Gefühl“, von Vf. m.E. passend in Anlehnung an Heideggers Daseinsanalytik als „Befindlichkeit“ interpretiert (s. S. 397 u.ö.), zur Vermeidung leichtfertiger Abschätzungen des Gefühls im Sinne bloßer Emotionalität (eine ausführliche Interpretation der berühmten Schleiermacher-Formel für Religion: das Gefühl schlechthinner Abhängigkeit im Lichte daseinsanalytischer „Befindlichkeit“ wäre eine noch zu leistende interessante Aufgabe der Schleiermacher-Forschung).

Das unmittelbare Selbstbewußtsein als Befindlichkeit vereinzelt, es kann nicht übertragen werden im Sinne einer verstandesmäßig durchsichtigen Demonstration. Vielmehr kann das selbstbewußte „Gefühl der Abhängigkeit unseres Seins von dem Absoluten“ (S. 469) nur in der Weise der Analogie wechselseitig mitgeteilt werden (s. S. 491).

Soweit das Referat der Vf., das den Boden und das Material zubereiten soll für eine über die Darstellung des Denkens Schleiermachers hinausgehende allgemeine Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie. Die drei angesprochenen Grenzen des philosophisch-ethischen Bewußtseins sollen zeigen, daß dieses „weder in den einzelnen Akten noch in dem gesamten Prozeß als ein in sich geschlossener, unabhängig für sich bestehender und aus sich selbst heraus zu begreifender und zu deutender Vorgang“ (S. 504) ist, sondern hinausweist auf das, „worin er sich gründet und auf das, woraufhin er sich entwickelt“ (ebd.). Darin besteht die – theologisch in apologetischer Weise zu nutzende – „Offenheit der Bewußtseinsstruktur“ (S. 503), wie Schleiermacher sie versteht. Das Woher, Worin und Woraufhin des philosophisch konstruierten Bewußtseins, das diesem notwendigerweise unsagbar und verschlossen bleiben muß, nennt das spezifisch religiöse, bzw. christliche Selbstbewußtsein „Gott“ (s. S. 512). Wenn diese Benennung nicht nur die Ersetzung eines X durch ein Y, sondern sachhaltig weiterführend sein soll, stellt sich m.E. – leider nicht für Vf. – die Frage, woher denn das religiöse Bewußtsein dieses „Mehr“ an Wissen hat, wenn es doch wie eingangs betont wird nur eine Modulation des allgemeinen philosophischen Bewußtseins und damit nur graduell und nicht kategorial verschieden sein soll. Gründet dieses „Mehr“ im Gefühl schlechthinner Abhängigkeit (s. S. 513), dann muß es sagbar und kommunizierbar

sein – was es aufgrund der Vereinzelung, nur *via analogiae* nicht leisten kann. Haben dann Philosophie und Theologie letztlich doch nichts miteinander zu tun? Oder nur dann, wenn versteckterweise der Struktur des philosophischen Bewußtseins von vornherein ein religiöses Element untergeschoben wird, wenn z.B. „die von Schleiermacher reflektierte philosophische Bewußtseinsstruktur auf dem Boden seiner eigenen christlichen Gotteserfahrung erwachsen ist“ (S. 523), wie Vf. zwar andeutet, aber nicht systematisch in Anschlag bringt? Zwar stellt Vf. in der Einleitung ihres Werkes unmißverständlich heraus, daß eine Beziehung von Theologie und Philosophie nach Schleiermacher nur von der Theologie, nicht aber von seiten der Philosophie aus möglich sei, etwa im Unterschied zur herkömmlichen „natürlichen Theologie“ (s. S. 10). Doch läßt die These von der „Offenheit der philosophischen Bewußtseinsstruktur“ vor dem Hintergrund der drei Grenzen des Bewußtseins wieder in das altbekannte, inzwischen seicht gewordene Fahrwasser der traditionellen Apologetik geraten. Diese Gegenläufigkeit der Argumentation wird m.E. von Vf. nicht zureichend aufgeklärt. Auch hier wäre ein Bezug Schleiermachers z.B. auf Heideggers und auch Bultmanns Thesen zum Verhältnis beider Wissenschaften hilfreich gewesen (s. M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, in: Wegmarken; R. Bultmann, *Das Problem der „Natürlichen Theologie“*, in: GuVI).

Der o.g. und das ganze Unternehmen gefährdende Verdacht legt sich an vielen einzelnen Punkten der Beschreibung des allgemeinen sittlichen Lebens nahe, am deutlichsten da, wenn z.B. der Lebensbereich „Kirche“ als symbolisierende Tätigkeit der sittlichen Vernunft von Schleiermacher philosophisch deduziert sein soll (s. S. 308/09). Was bleibt, ist die Einsicht, daß das Denken des Christen, gegründet im Bewußtsein der Erlösung durch Christus, und das Denken des Philosophen qua Denken gemeinsam und nicht geschieden ist. „So ist die Theologie gehalten, ihr(e) Inhalte nicht unverständlich, verworren, sondern für jeden Denkenden in Klarheit . . . zur Darstellung zu bringen“ (S. 528), denn eine Privat- oder wissenschaftliche Regionalsprache gibt es für Schleiermacher, darin Wittgensteins Privatsprachenargument vorwegnehmend, nicht: „Die Sprache des inneren Sprechens ist keine andere als die des äußeren Sprechens; beide sind identisch“ (S. 421).

Mit diesen zwar umständlich gewonnenen, aber im Resultat nicht unbedeutenden Überlegungen im Anschluß an Schleiermacher verdient das Buch von Christel Keller-Wentorf in jedem Fall eine Aufnahme, die über die bloße Nennung im Literaturverzeichnis des neuesten Forschungsberichtes zur Philosophie Schleiermachers (G. Scholtz, *Die Philosophie Schleiermachers*, Darmstadt 1984) hinausgeht.

Wuppertal

H. Rosenau

200 Jahre Toleranzpatent I = Carinthia I. Zeitschrift für geschichtliche Landeskunde von Kärnten, geleitet von Wilhelm Neumann, 171. Jahrgang, Klagenfurt (Verlag des Geschichtsvereines für Kärnten) 1981; 380 S.

Im Oktober bzw. November 1981 jährte sich zum 200. Male die Verkündung der „Toleranzpatente“ für Österreich, Ungarn und Siebenbürgen. Mit dem Inkrafttreten des josephinischen Gesetzgebungswerkes endete in den habsburgischen Erblanden eine nahezu zweihundertjährige Epoche gewaltsamer Unterdrückung des reformatorischen Glaubens. In zahlreichen Ausstellungen, festlichen Veranstaltungen und beachtlichen Publikationen ließen sich Österreichs Protestanten an ihre erst 200jährige offizielle Geschichte erinnern. Vielerorts bildete dieses Jubiläum den Anlaß zu einer historischen Bestandsaufnahme, wobei der vorangegangenen Zeit, d.h. der Reformation, Gegenreformation und dem Geheimprotestantismus, erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Dieser Kontext erklärt das Erscheinen des hier anzuzeigenden Bandes, bei dem es sich de facto um eine Sammlung von Studien Oskar Sakrauskys, 1968 bis 1982 Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich, handelt. Der erste Teil der Jubiläumsschrift zum Toleranzpatent (Teil 2 = 172. Jg., 1982) versteht sich mit seinen 19 Beiträgen, die zwischen 1958 und 1978 erschienen sind, als ein bescheidener Dankes-