

RELIGIÖSE ERFAHRUNG

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 333
RELIGIÖSE ERFAHRUNG



RELIGIÖSE ERFAHRUNG

Bestandsaufnahmen und Perspektiven
zu einer strittigen Kategorie

Herausgegeben von
Magnus Lerch und Christian Stoll





© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de
Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: Elanders GmbH, Waiblingen
Printed in Germany
ISBN Print 978-3-451-02333-0
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-84333-4

Inhalt

Zur Einführung	7
<i>Magnus Lerch / Christian Stoll</i>	
Problemgeschichtliche Zugänge	
Jenseits von Hegel. „Religiöse Erfahrung“ und der Aufbruch der Religionstheorie um 1900	15
<i>Hans Joas</i>	
Erfahrungsgegründete Theologie? Die Modernismuskrise als abgebrochene Begegnung zwischen katholischer Theologie und dem Religionsdiskurs um 1900	41
<i>Christian Stoll</i>	
„Religion als Erfahrung“. Zur Funktion eines neuprotestantischen Schlagworts im Prozess gesellschaftlicher und wissenschaftlicher Modernisierung um 1900	67
<i>Folkart Wittekind</i>	
Transzendenzerfahrungen in der Existenz- und Lebensphilosophie. Zur Hermeneutik nachidealistischer Beerbungen von Religion und Metaphysik	92
<i>Hans Schelkshorn</i>	
Erfahrbarkeit der Gnade? Entwicklungslinien des Erfahrungs-begriffs in der Charitologie des 20. Jahrhunderts	117
<i>Ursula Schumacher</i>	
„Religiöse Erfahrung“ als strittige Kategorie. Zu ihrem fraglichen Ort in freiheitstheoretischen Ansätzen seit dem II. Vatikanum	141
<i>Magnus Lerch</i>	

Systematische Ansätze

Etwas als etwas erfahren. Theologisch-hermeneutische Reflexionen zur Formel „Erfahrung mit der Erfahrung“	161
<i>Jürgen Werbick</i>	
Phänomenologie des Unbedingten? Skizzen zur Logik und Struktur religiöser Erfahrung	186
<i>Hans-Joachim Höhn</i>	
Erfahrung, Gewissheit, Autorität. Systematisch-theologische Beobachtungen zu Umgangsweisen mit verunsichernden religiösen Erfahrungen	209
<i>Veronika Hoffmann</i>	
Religiöse Erfahrung ist möglich. Lebensgeschichtlich-hermeneutische und transzendentale Vergewisserungen	227
<i>Bernhard Nitsche</i>	
Vernunft und Geschichte. Oder: Welche epistemische Relevanz hat religiöse Erfahrung?	266
<i>Martin Breul</i>	
Swinburne, Plantinga und Alston über religiöse Erfahrung: Drei analytisch-philosophische Zugänge im Vergleich	290
<i>Winfried Löffler</i>	
Die Autorinnen und Autoren	323

Zur Einführung

Von „religiöser Erfahrung“ ist in den pastoralen und spirituellen Kontexten der Gegenwart viel die Rede. Oft ist damit die Annahme verbunden, der Ausdruck stehe für einen Aspekt des Phänomens Religion, der unter den Bedingungen der Moderne zukunftsträchtig ist. Statt auf spekulative Metaphysik, autoritativ vorgegebene Lehrsätze und kollektive Praxisformen verweist „religiöse Erfahrung“ auf eine innerliche, individuelle und subjektbezogene Form von Religion. Auf diese Weise kann die Erfahrungskategorie, so die Grundannahme, sowohl für die Persistenz des Religiösen bürgen als auch seine tiefgreifende Transformation in der Moderne plausibilisieren und steuern. In Religionsphilosophie und Theologie wird daher in unterschiedlichen Spielarten auf die Erfahrungskategorie zurückgegriffen.

Dennoch trifft sie auf verschieden gelagerte Vorbehalte, die nicht zu einer vollständigen Ablehnung führen müssen, sondern auch mit einer Relativierung, Einhegung oder Modifikation der Erfahrungskategorie einhergehen können. Diese Vorbehalte lassen sich in fünf Gruppen zusammenfassen.

(1) Der Rekurs auf „religiöse Erfahrung“ relativiert rationale, dogmatische und ethische Elemente innerhalb der Religionstheorie, was sowohl religionsphilosophisch als auch theologisch problematisiert werden kann. So steht die Erfahrungskategorie unter dem Verdacht, rationale Zugänge zur Gottesfrage zu schwächen (wie sie in der klassischen philosophischen Metaphysik, aber auch in den neuzeitlichen idealistischen Systembildungen entwickelt worden sind), da sie nicht auf die schlussfolgernde oder spekulative Vernunft setzt, sondern eine dem ästhetischen Eindruck verwandte Form des Zugangs zur Religion bezeichnet. Vor allem aber kann die Erfahrungskategorie als innerlicher und subjektiver Eindruck in Konkurrenz zur geschichtlichen und kommunikativen Deutung und Reflexion von Glaubensüberzeugungen (*religious belief*) treten. Theologisch ausgedrückt kann die Erfahrungskategorie mit der für das Christentum konstitutiven Annahme, Gott selbst habe sich in der Geschichte Jesu von Nazaret offenbart, in ein Spannungsverhältnis geraten. Innerdogmatisch reflek-

tiert wird dieses Spannungsverhältnis etwa in den Debatten um das Verhältnis von Christologie und Pneumatologie oder von äußerer und innerer Gnade. Wo der durch Offenbarung eröffnete Zugang zu Gottes Sein und Handeln mit von einer religiösen Autorität in Kraft gesetzten Lehrsätzen verknüpft ist, erfasst das kritische Potenzial der Erfahrungskategorie überdies die institutionelle Gestalt von Religion, christlich-theologisch gesprochen: die Ekklesiologie. Auch aus einer institutionenbezogenen und ekklesiologischen Perspektive stößt die Erfahrungskategorie daher auf Kritik. Schließlich scheint die Erfahrungskategorie, wo sie betont individualistisch und innerlich auftritt, auch die Verbindung von Religion und Ethik zu lockern, in christlich-theologischer Hinsicht also den Stellenwert des jesuanisch-biblischen Ethos zu gefährden.

(2) Historisch und systematisch verwandt mit diesen religions-theoretischen und theologischen Einwänden ist ein wissenschafts-theoretischer Vorbehalt: Mag die Kategorie „religiöse Erfahrung“ für eine deskriptiv verfahrende Religionswissenschaft fruchtbar sein, so gehe sie am Selbstverständnis bekenntnisgebundener Theologie vorbei. Bildet der religionstheoretische Bereich der Glaubensüberzeugungen die Grundlage einer wissenschaftlichen Theologie, scheint „religiöse Erfahrung“ nur bedingt oder überhaupt nicht Gegenstand einer solchen Wissenschaft sein zu können. Wenn es sich bei „religiöser Erfahrung“ um eine wahrheitsindifferente Kategorie handeln sollte, dann hätte sie, so der entscheidende Einwand, für eine normative Glaubenswissenschaft relativistische Konsequenzen.

(3) Die beiden vorgenannten Vorbehalte können eine konfessionelle Dimension annehmen, wenn das kritische Potenzial der Erfahrungskategorie geistesgeschichtlich dem Protestantismus zugeschrieben wird. Explizit wird dieser Vorbehalt in der katholischen Theologie der Gegenwart kaum noch laut. Er hat jedoch in der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts eine lange Tradition und erreichte mit der sog. Modernismuskrise einen Höhepunkt. Als theologiehistorischer Reflex dieses Vorbehaltes kann gelten, dass der reiche, meist von liberalen Protestanten getragene Diskurs um „religiöse Erfahrung“ zu Beginn des 20. Jahrhunderts in der katholischen Theologie bis heute kaum rezipiert worden ist.¹

¹ Diese Tradition ist in der jüngeren Vergangenheit vor allem von Hans Joas erfolgreich in den katholisch-theologischen Diskurs eingebbracht worden, ohne dass

(4) Entzünden sich die drei vorherigen Vorbehalte an der kritischen Funktion der Erfahrungskategorie in religionstheoretischer und theologischer Hinsicht, zielt ein vierter Vorbehalt auf ihre fundierende Funktion. Denn der Erfahrungskategorie kann, auch und gerade wo sie andere Aspekte der Religionstheorie und Theologie relativiert, ein autoritativer Stellenwert zukommen. Der Rekurs auf „religiöse Erfahrung“ verbindet sich dann mit dem Anspruch, den mit diesem Begriff bezeichneten Ausschnitt religiöser Wirklichkeit ernst zu nehmen und nicht zu übergehen. Dies kann den Verdacht auf sich ziehen, religiöse Geltungsansprüche gegen kritische Prüfung zu immunisieren. Hinter der Rede von „religiöser Erfahrung“ verbirgt sich also das grundsätzliche Problem der Zuordnung von Genese und Geltung.

(5) Schließlich ist nicht zu übersehen, dass mit der Erfahrungskategorie auch modernitätstheoretisch auswertbare Annahmen einhergehen, die mit dem Stichwort „Säkularisierung“ aufgerufen sind. Ist der Rekurs auf Erfahrung in einem säkularer werdenden sozialen Umfeld ein Weg, vielleicht sogar der einzige verbleibende, um Religion plausibel zu machen? Oder hat, wer dies meint, Säkularität nicht radikal genug wahrgenommen und droht einer Illusion zu verfallen? Sind Christentum und Theologie gut oder am Ende doch schlecht beraten, wenn sie sich prinzipiell auf „religiöse Erfahrung“ gründen?

Der Erfahrungskategorie kommt in den Umbruchsprozessen des Christentums in der Moderne und der diese mitvollziehenden Religionsphilosophie und Theologie eine komplexe Rolle zu. Wenn sie hier einer aktuellen Bestandsaufnahme unterzogen werden soll, erfordert dies einen interdisziplinären und methodisch breit gefächerten Zugang. Dieser muss zum einen dem religionswissenschaftlichen, religionsphilosophischen und theologischen Profil der Erfahrungskategorie auf die Spur kommen, zum anderen aber Raum für die theologhistorische Rekonstruktion interkonfessioneller und modernetheoretischer Diskurskonstellationen bieten. In methodischer Hinsicht schließt der Band an frühere Versuche an, Bausteine zu einer *intellectual history* der neueren katholischen

diskutiert worden wäre, warum dies zuvor nicht geschehen ist. Siehe dazu C. Stoll, *Religionswissenschaften und katholische Theologie. Eine Annäherung an Hans Joas' Vermittlungsversuch im neuen Streit der Fakultäten*, in: IKaZ 47 (2018) 417–434.

Theologie unter modernetheoretischem und interkonfessionellem Vorzeichen zusammenzutragen.² Er umfasst Beiträge, die eher einem problemgeschichtlichen Zugang folgen (1. Teil), und solche, die einen religionsphilosophischen oder systematisch-theologischen Ansatz vortragen oder kritisieren (2. Teil).

Alle Beiträge berühren in der ein oder anderen Weise folgende vier Fragekomplexe: (1) In welchem Verhältnis steht „religiöse Erfahrung“ zur schlussfolgernden, konzeptuellen und kritischen Vernunft, zum geschichtlichen Gehalt des christlichen Glaubens und seiner kirchlich-dogmatischen Tradierung? Wird die Kategorie in Opposition zum dogmatisch verfassten Glauben an Jesus Christus und seiner kirchlichen Überlieferung gebracht oder tritt sie diesem an die Seite? (2) An welchem wissenschaftssystematischen Ort wird die Erfahrungskategorie verwendet: Ist sie eine religionswissenschaftliche, religionsphilosophische, fundamentaltheologische oder dogmatische Kategorie? Bildet die Erfahrungskategorie eine Brücke zum Dialog mit den Religionswissenschaften oder kommt sie nur innerhalb einer christlichen Dogmatik, z. B. in der Gnadenlehre oder Pneumatologie zur Anwendung? (3) Aus welchen geistesgeschichtlichen Quellen speist sich das Erfahrungsdenken? Welche Referenzautoren sind für katholisches und evangelisches Erfahrungsdenken maßgeblich? Gibt es eine gegenseitige Rezeption, was hat eine solche befördert und behindert? (4) Welche modernetheoretische Signatur hat die Erfahrungskategorie und welche ihre Ablehnung? Welche Zeitdiagnosen und säkularisierungstheoretischen Annahmen sind mit der Erfahrungskategorie, aber auch mit der Kritik an ihr verknüpft?

Die im Band versammelten Beiträge behandeln Traditionstränge und systematische Ansätze, die für die katholische Theologie der Gegenwart maßgeblich sind. Eine erschöpfende Darstellung wird jedoch nicht beansprucht. Nur in Ansätzen verwirklicht werden konnte insbesondere, die interkonfessionelle Dimension der Problemgeschichte der Erfahrungskategorie in einem konfessionsübergreifenden Gespräch zu behandeln. Dennoch ist es gelungen, einen in vielerlei Hinsicht repräsentativen Überblick über den theologhistorischen Ort

² M. Lerch/C. Stoll (Hrsg.), Gefährdete Moderne. Interdisziplinäre Perspektiven auf die katholische Reformtheologie der Zwischenkriegszeit, Freiburg 2021.

und den systematischen Stellenwert der Erfahrungskategorie im gegenwärtigen katholischen akademischen Diskurs zu bieten.

Dies wäre nicht möglich gewesen ohne die Mitwirkung vieler Beteiligter, denen an dieser Stelle Dank zu sagen ist. In erster Linie gilt dieser Dank allen, die einen Text zur 333. *Quaestio disputata* beigetragen haben, darunter auch denen, die bereits im Vorfeld an einer Tagung zum Thema, die im September 2022 in Wien stattgefunden hat, mitwirken konnten. Zu danken haben wir überdies Dr. Benedikt Rediker (Köln) und Agnes Slunitschek (Paderborn), die den Band redaktionell betreut und hilfreiche Rückmeldungen gegeben haben. Dem Lektor der Reihe *Quaestiones disputatae* vom Herder-Verlag, Clemens Carl, sind wir für die professionelle und unkomplizierte Zusammenarbeit dankbar; den Herausgebern, Prof. Dr. Johanna Rahner und Prof. Dr. Thomas Söding, danken wir für die entgegenkommende Aufnahme in die Reihe.

Auf der genannten Wiener Tagung hat Prof. Dr. Christian Polke († 25.04.2023) einen Vortrag zur Erfahrungskategorie bei Georg Wobbermin und Rudolf Otto gehalten. Seine Stimme fehlt nicht nur in diesem Band, sondern auch in den theologischen Gesprächen und persönlichen Begegnungen, die Christian Polke in humorvoller, scharfsinniger und leidenschaftlicher Weise geprägt hat. Wir gedenken seiner in Dankbarkeit und freundschaftlicher Verbundenheit.

Köln/Paderborn im August 2023
Magnus Lerch und Christian Stoll

Problemgeschichtliche Zugänge

Jenseits von Hegel

„Religiöse Erfahrung“ und der Aufbruch der Religionstheorie um 1900*

Hans Joas

Schon in der zweiten Hälfte des 19 Jahrhunderts bereitete sich langsam ein neues, über Schleiermacher, Hegel und Feuerbach hinausgehendes Verständnis von Religion vor, das dann im frühen 20 Jahrhundert in voller Stärke durchbrach. Der große amerikanische Religionshistoriker Wilfred Cantwell Smith hat 1963 davon gesprochen, dass „in den Jahrzehnten vor und nach 1900“ die Definition von Religion zu einem zentralen Thema geworden sei,¹ und obwohl auch heute noch viele die Endgültigkeit der theoretischen Wende in jener Zeit bestreiten dürften, kann am epochalen Charakter des neuen Verständnisses, wie es in dieser Zeit aufkam, kein Zweifel sein. Die Stichworte zur Bezeichnung dieser Wende sind „religiöse Erfahrung“, „Interpretation“ oder „Artikulation“ solcher Erfahrung und „Heiligkeit“ im Sinne einer Kraftqualität, die in religiösen Erfahrungen vorreflexiv Gegenständen, Personen und Vorstellungsgehalten zugeschrieben wird. Um diese Wende geht es hier, weil in ihr der Durchbruch zu einem nichtintellektualistischen Verständnis religiösen Glaubens liegt. Auf diesem Wege wurde die Vorstellung überwunden, dass Religion nur in ihrer begrifflichen, letztlich in philosophischer Gestalt gerechtfertigt werden könne – eine Vorstellung, die bei Hegel ihre radikalste Ausdrucksform gefunden hatte. Selbstverständlich war diese Wende nicht ohne Vorläufer. Entsprechend wurden in ihr auch, wie es in wissenschaftsgeschichtlichen Innovationen immer geschieht, frühere Denker wiederentdeckt und neu gewürdigt.² Der wichtigste Vorläufer dieser Wende, auf den deshalb große

* Bei diesem Beitrag handelt es sich um einen Textauszug aus: Hans Joas, Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche. © Suhrkamp Verlag Berlin 2020, 47–78.

¹ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York, 1963, 46.

² Der Fachbegriff für diesen Prozess ist „predecessor selection“. Vgl. dazu klas-

neue Aufmerksamkeit fiel, war Friedrich Schleiermacher, dessen Glaubensverständnis Hegel einst so schmählich abgetan hatte. Das heißt aber keineswegs, dass alle Hauptakteure dieser Wende ihre wichtigste Inspiration von Schleiermacher bezogen hätten oder alle ein unkritisches Verhältnis zu ihm hatten. Mit der Unterstellung eines simplen Einflusses oder der Neuauflage eines alten Frontenverlaufs kommt man hier nicht weiter. Es geht vielmehr um etwas wirklich Neues – um etwas, was jenseits der Denkmöglichkeiten einer früheren Epoche liegt.

Für jede fundamentale wissenschaftsgeschichtliche Wende lassen sich wissenschaftsexterne Ursachen und wissenschaftsinterne Gründe benennen. Die möglichen externen Ursachen sollen hier nur gestreift werden. Was den Diskurs über „Heiligkeit“ betrifft, scheinen zwei Herausforderungen der Zeit entscheidend gewesen zu sein. Zum einen wurde die Konfrontation mit den nichtabrahamitischen Religionen vor allem durch die verstärkte Kolonialisierung Afrikas in dieser Zeit intensiver; zum anderen zwang der Aufstieg einer säkularistisch geprägten Arbeiterbewegung, die ihre eigenen Symbolisierungen und Kultformen entwickelte, ohne religiös zu sein, zu einer Umkehr des Verhältnisses von „sakral“ und „religiös“. Nicht länger wurde das Heilige nur als Bestandteil tradierter Religionen gedacht; umgekehrt konnten nun Religionen als Versuche zur Stabilisierung und Weitergabe von Sakralitätserfahrungen gedeutet werden.³ Für die Wende zur „Erfahrung“, insbesondere der Erfahrung der Individuen in ihrer einsamen Beziehung zum Göttlichen, sind dagegen vermutlich eher religiöse Individualisierungsprozesse verantwortlich zu machen. Die Unzufriedenheit mit Religionsgemeinschaften, die Gehorsam gegenüber Glaubenslehren fordern, welche den Individuen als intellektuell inakzeptabel erscheinen, oder die einen moralischen Konformismus erzwingen, welcher als Hindernis für die eigene sinnerfüllte Lebensführung der Individuen erlebt wird, kann zum Entschluss führen, das eigene Heil in säkularistischen Überzeugungen zu finden. Sie kann aber auch die Bemühung um individu-

sisch: C. Camic, Reputation and Predecessor Selection: Parsons and the Institutionalists, in: *American Sociological Review* 57 (1992) 421–445. Der Begriff erscheint mir angemessener als der des „Einflusses“.

³ Ausführlich dazu H. Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017, 111–163.

elle „Spiritualität“ – wie man dann im Gegensatz zu institutioneller Religion sagen wird – verstärken sowie eine Verteidigung der eigenen Erfahrung gegen Institution und Doktrin und auch einen Anschluss an ältere Traditionen der Mystik, die diesen Erfahrungen in überzeugenderer Weise Raum geben⁴.

Als wissenschaftsinterne Verschiebungen ragen zwei Entwicklungen des 19. Jahrhunderts heraus. Die erste davon tritt nur richtig in den Blick, wenn die Aufmerksamkeit über die Geschichte der Philosophie hinausgeht und die ganze Breite der Geisteswissenschaften berücksichtigt wird. In diesen war es der enorm wachsende Bestand empirischen Wissens, der nach systematisierender Verarbeitung rief und die Erkenntnis festigte, dass die vorliegenden philosophischen Konstruktionen allesamt unzulänglich sein mussten; dabei spielten auch die aufregenden, aber undisziplinierten und großenwahnsinnigen neuen Thesen Friedrich Nietzsches, vor allem seine Kritik des Christentums, eine wichtige Rolle. Charakteristisch ist etwa, wie der Theologe und Christentumshistoriker Ernst Troeltsch sich von beiden Kontrahenten der klassischen Zeit, Hegel und Schleiermacher, gleichermaßen abgrenzte und wie ihm dabei der Begriff „rein dialektisch“ dazu diente, das Verharren beider Denker in geschichtsphilosophischer Konstruktion zu geißeln. In einem seiner frühen Literaturberichte zur Lage der Religionsphilosophie und Theologie lesen wir unter Hinweis auf das Buch zu den Gifford Lectures des niederländischen Religionswissenschaftlers Cornelius Tiele:

„Man braucht nur seinen Inhalt mit der rein dialektisch entwickelnden und nur die Sonderstellung des Christentums als der exklusiven Erlösungsreligion anstrebenden Religionsphilosophie Schleiermachers oder mit der nicht minder dialektischen, bloß die Deckung der absoluten Idee mit dem Christentum anstrebenden Religionsphilosophie Hegels zu vergleichen, um zu erkennen, wie sehr inzwischen die historisch-empirische Forschung die Probleme verschoben hat.“⁵

⁴ Für den in dieser Hinsicht besonders wichtigen US-amerikanischen Fall höchst informativ: A. Taves, Fits, Trances, and Visions. Experiencing Religion and Explaining Experience from Wesley to James, Princeton 1999.

⁵ E. Troeltsch, Religionsphilosophie und prinzipielle Theologie, in: Theologischer Jahresbericht 17 (1898) 531–603; jetzt in: ders., Rezensionen und Kritiken 1894–1900 (KGA 2), Berlin 2007, 366–484, 390 (Orthographie modernisiert).

Auf einige besonders deutliche „Verschiebungen“ der Probleme ist zurückzukommen. Zuvor ist aber zu erwähnen, dass neben die Herausforderung durch die ungeahnte oder nur oberflächlich zur Kenntnis genommene Vielfalt religiös-historischer Phänomene und die neuartigen Zurückweisungen des Christentums eine fundamentale methodische Herausforderung trat. Gemeint ist die radikale Infragestellung der Bewusstseinsphilosophie durch den amerikanischen Pragmatismus und die deutsche historistische Hermeneutik in dieser Zeit. Fundamental ändern sich die Vorstellungen von Erkenntnis und Vernunft, wenn nicht mehr das einzelne Subjekt und seine Wahrnehmung der Wirklichkeit den Ausgangspunkt der philosophischen Reflexion darstellen, auch den der Reflexion des erkennenden Subjekts auf sich selbst, sondern das gemeinsame, über Symbole vermittelte Handeln vieler Menschen in einer Welt, der sie in ihrer Körperlichkeit begegnen und die sie als unproblematischen Hintergrund aller auftauchenden Probleme erleben.⁶ Der Anspruch der Philosophie, die Wissenschaften und das Alltagsleben anzuleiten, wird dadurch kräftig „deflationiert“. Das muss auch für ihr Verhältnis zur Theologie gelten und erst recht für ihr Verhältnis zur Erfahrung der Menschen – ihrer alltäglichen, gewöhnlichen Erfahrung, aber auch ihrer außeralltäglichen, vor allem in den Religionen verarbeiteten Erfahrung.

Die Zahl der Beiträger zu dieser Wende in Richtung eines veränderten, auf Erfahrung und Handeln und nicht Bewusstsein und Gedanken zentrierten Verständnisses von Religion ist beträchtlich, und es versteht sich von selbst, dass hier kein umfassender Überblick angestrebt wird. Ich konzentriere mich auf die wichtigsten, nämlich Dilthey, James, Troeltsch, Otto und Scheler.

Eine für die Vorbereitung der Wende auf deutscher Seite zentrale Figur ist *Wilhelm Dilthey*, einer der größten Gelehrten in der Zeit des

Ähnlich deutlich in der Abgrenzung von Hegel und Schleiermacher als epochal überholt: *E. Troeltsch*, Christentum und Religionsgeschichte (1897), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2, Tübingen 1913, 328–363, 330f.

⁶ Vgl. *H. Joas*, Pragmatismus und Historismus, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 63 (2015) 1–21. In äußerster Verknappung sehr gut: *J. Habermas*, Die Philosophie als Platzhalter und Interpret, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M. 1983, 9–28, v. a. 16–18.

wilhelminischen Kaiserreichs. Er hat sich zwar nur selten direkt zu Fragen eines angemessenen Verständnisses der Religion geäußert,⁷ sein Werk hat aber dennoch zu dieser Wende entscheidend beigetragen. Aus diesem Werk ragt zunächst eine riesenhaft angelegte, letztlich Fragment gebliebene Biographie Schleiermachers heraus. Aus zwei ineinander verschränkten Gründen wurde dieses Biographieprojekt zu einer lebenslangen Beschäftigung Diltheys. Schleiermacher war für ihn erstens der Pionier eines Denkens, das die institutionell und doktrinär geronnene Religion wieder zu verflüssigen imstande war, indem sie aus der „inneren Erfahrung“ von Menschen als ihrem Quell neu verständlich gemacht werden sollte. Da diese Erfahrung für Dilthey, einen der größten Exponenten einer umfassenden Historisierung aller menschlichen Phänomene, aber notwendig eine historisch situierte sein musste, wurde die biographische Rekonstruktion jenes Denkers, welcher der „Erfahrung“ zum Durchbruch verhalf, auch zur entscheidenden Herausforderung für die Selbstanwendung der darin angelegten Methode. Zweitens stieß Dilthey in der Arbeit zu Schleiermacher unvermeidlich immer wieder auf Hegel – als Konkurrenten Schleiermachers und als philosophische Herausforderung für ihn selbst. Nach Diltheys eigener Einschätzung „war das Problem Hegel einer der Gründe, die der Vollendung der Biographie damals im Wege standen und die ihn zunächst auf systematische Klärung verwiesen“.⁸ Auch auf Hegel wandte er seine erfahrungszentrierte und genetische Vorgehensweise an und erarbeitete eine Studie zu dessen früher Entwicklung, die pionierhaft die damals nur in Handschrift verfügbaren frühen Texte Hegels interpretierte. Zwei Dinge reizten ihn daran besonders: Zum einen eröffneten ihm diese frühen Texte Hegels einen Zugang zur Erfahrungsgrundlage von Hegels Lebenswerk, gerade auch in Hinsicht auf Religion und Christentum – eine Erfahrungsgrundlage, die noch nicht von der Begrifflichkeit und verselbstständigten Dialektik des Systematikers Hegel unkenntlich gemacht worden war.

⁷ W. Dilthey, Das Problem der Religion (1911), in: ders., Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens (Gesammelte Schriften 6), Leipzig/Berlin 1924, 288–305.

⁸ Diese Äußerung Diltheys zitiert sein Schüler und Herausgeber Hermann Nohl in seinem Vorwort zu: W. Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels (Gesammelte Schriften 4), Stuttgart/Göttingen 1974, V–VIII, V.

Zum anderen leisten nach Diltheys Einschätzung die auf uns gekommenen Bruchstücke des frühen Hegel einen „unschätzbaren Beitrag zu einer Phänomenologie der Metaphysik“.⁹ Dieser Satz ist nur verständlich, wenn daran erinnert wird, dass Diltheys Lebenswerk nicht nur die großen geistesgeschichtlichen Studien zu Schleiermacher, Hegel und anderen enthält, sondern auch anspruchsvolle Entwürfe zum spezifischen Charakter der Geisteswissenschaften und der für sie angemessenen Methodik. Diese methodologischen Arbeiten aber sind wiederum verknüpft mit umfangreichen Studien zur Geschichte der Metaphysik als Grundlage der Geisteswissenschaften, ihrer Herrschaft und ihres Verfalls.¹⁰ Hegel war für Dilthey sowohl ein repräsentativer Denker, was den Durchbruch des historischen Bewusstseins betrifft, wie eine der letzten Gestalten, die die Metaphysik vor ihrer „Euthanasie“¹¹ annahm. Ihn zu verstehen hieß damit, einen späten Typus von Metaphysik zu verstehen, aber eben auch, dies nicht in seiner Bahn zu tun, sondern durch eine auch ihn einschließende Historisierung.¹²

⁹ Ebd., 3.

¹⁰ W. Dilthey, Einleitung in die Geisteswissenschaften (Gesammelte Schriften 1), Stuttgart/Göttingen 1973, v. a. 123–408.

¹¹ Ebd., 405. Der Begriff wird bei Dilthey im Sinne des „schönen Todes“ verwendet, was seit dem Missbrauch durch die Nationalsozialisten nicht mehr möglich ist.

¹² Bahnbrechend für die Interpretation Diltheys im Zusammenhang der religionstheoretischen Wende um 1900: M. Jung, Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie, Freiburg 1999, 17–133. Jung macht (ebd., 30–33) darauf aufmerksam, dass Honneth, wie Dilthey, auf handlungstheoretische Motive beim frühen Hegel Wert legt, „die im späteren System vom metaphysischen Paradigma des Absoluten verdrängt werden“ (ebd., 31), dass er aber im Gefolge von Habermas damit die frühen Jenaer Schriften Hegels und nicht dessen „theologische Jugendschriften“ anzielt. Zu diesen fällt kein Wort. Von Jung auch zu konsultieren: ders., Dilthey zur Einführung, Hamburg 1996. Ganz im polemischen Ton stalinistischer Religionsunterdrückung gehalten ist dagegen die Darstellung bei G. Lukács, Der junge Hegel (1948), 2 Bde., Frankfurt a. M. 1973. Dort heißt es zu Diltheys Deutung dieser Schriften, es handle sich um „eine Geschichtslegende reaktionären Apologeten des Imperialismus“ (56). Zum heutigen Wissensstand hinsichtlich der Textbasis und Datierung der von Nohl systematisierten Fragmente Hegels: W. Jaeschke, Hegels Frankfurter Schriften. Zum jüngst erschienenen Band 2 der Gesammelten Werke Hegels, in: T. Hanke/T. M. Schmidt (Hrsg.), Der Frankfurter Hegel in seinem Kontext, Frankfurt a. M. 2015, 31–50.