

CONSTANTIN PLAUL

Verstehen und Religion im Werk Wilhelm Diltheys

*Beiträge
zur historischen Theologie*

Mohr Siebeck

Beiträge zur historischen Theologie

Herausgegeben von

Albrecht Beutel

188



Constantin Plaul

Verstehen und Religion im Werk Wilhelm Diltheys

Theologische Dimensionen
auf kulturphilosophischer Grundlage

Mohr Siebeck

CONSTANTIN PLAUL, geboren 1981; 2002–09 Studium der Ev. Theologie; 2009–10 Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Dogmatik und Religionsphilosophie in Halle (Saale); 2010–13 Stipendiat der Konrad-Adenauer-Stiftung; 2013–14 Wiss. Mitarbeiter am Landesforschungsschwerpunkt »Aufklärung – Religion – Wissen«; 2015–18 berufsbegleitender Vikar der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland; seit 2015 Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Systematische Theologie/Ethik in Halle (Saale); 2017 Promotion.

Gedruckt mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort

ISBN 978-3-16-156314-0 / eISBN 978-3-16-156315-7

DOI 10.1628/978-3-16-156315-7

ISSN 0340-6741 / eISSN 2568-6569 (Beiträge zur historischen Theologie)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2019 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von epline in Böblingen aus der Bembo gesetzt, von Gulde-Druck in Tübingen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von der Buchbinderei Spinner in Ottersweier gebunden.

Printed in Germany.

Meinen Eltern

Vorwort

In der Moderne hat hermeneutisches Denken einen bemerkenswerten Aufschwung erfahren. Ursprünglich hatte der Begriff ‚Hermeneutik‘ für den Titel einer Disziplin gestanden, der es ausschließlich um die Reflexion und Praxis methodisch geleiteten Auslegens und Verstehens schriftlicher Texte gegangen war. Im Verlauf der modernen Wissenschaftsdiskurse wurden die damit gesteckten Grenzen dann aber programmatisch und konzeptionell in Richtung eines allgemeinen Konzepts von Verstehen überschritten. Im philosophischen Bereich kam es zur Herausbildung einer philosophischen Hermeneutik bzw. einer hermeneutischen Philosophie. Auf dem Feld der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften formierte sich eine Bewegung, die in der gegenwärtigen Forschung unter dem Oberbegriff ‚interpretative Kulturtheorien‘ verhandelt wird. Es gibt kaum einen Bereich mehr, der ohne Begriffe wie Auslegen, Deuten, Interpretieren oder Verstehen auszukommen vermag. Auch die Theologie bildet einen Teil dieses Wissenschaftsfeldes. So ist es nicht verwunderlich, dass sich jener Sachverhalt auch bei ihr beobachten lässt. Neben der Relevanz einer hermeneutischen Methodologie in den historisch-exegetischen Fächern hat sich die allgemeine Konjunktur hermeneutischen Denkens und Fragens auch anderen theologischen Disziplinen mitgeteilt. Diesbezüglich ist vor allem an die Entstehung der Hermeneutischen Theologie zu erinnern.

Jene Ausweitung des Hermeneutischen über den philologischen Bereich hinaus auf nahezu alle Facetten der geistes- und kulturwissenschaftlichen Theoriebildung setzt bereits im 19. Jahrhundert ein. Wie gerade die neuere Forschung gezeigt hat, kommt Wilhelm Dilthey innerhalb jenes Transformationsprozesses eine Schlüsselstellung zu. Die Bedeutung seines Werks für gegenwärtige Fragestellungen kann äußerlich schon daran abgelesen werden, dass das Interesse an seinem Denken in den letzten Jahren wieder sichtbar zugenommen hat. Erste Anzeichen einer solchen Rückbesinnung finden sich auch innerhalb der Theologie. Eine ausführlichere Beschäftigung hat hier bisher allerdings nicht stattgefunden. Dabei verspricht die Auseinandersetzung mit diesem Autor für die theologische Arbeit erheblichen Orientierungsgewinn, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil Dilthey die Religionsthematik konsequent auf dem Boden eines interpretativen Kulturmodells entwickelt.

Dieser Problematik nachzugehen, ist das Ziel der vorliegenden Dissertationschrift. Sie wurde im Wintersemester 2016/17 von der Theologischen Fakultät

der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg angenommen. Für den Druck ist der Text geringfügig überarbeitet worden. Die Begutachtung haben Prof. em. Dr. Ulrich Barth, Prof. Dr. Jörg Dierken und Prof. Dr. Rochus Leonhardt übernommen, denen ich dafür herzlich danke.

Den Anstoß für meine Beschäftigung mit Dilthey gab mein Doktorvater Ulrich Barth, an dessen Lehrstuhl ich auch meine erste Stelle als Wissenschaftlicher Mitarbeiter innehatte. Im weiteren Fortgang hat er die Entstehung und Entwicklung des Projektes mit großer Anteilnahme und steter kritisch-konstruktiver Gesprächsbereitschaft begleitet. Dafür bin ich ihm zu tiefem Dank verpflichtet.

Darüber hinaus gibt es eine Reihe weiterer Personen, die auf unterschiedliche Weise zum Gelingen dieses Unternehmens beigetragen haben und bei denen ich mich an dieser Stelle bedanken möchte. Die Teilnehmenden des Doktorandenkolloquiums in der Wittekindstraße haben mir durch ihre Hinweise und Kritiken wichtige Impulse gegeben. Stellvertretend möchte ich Frau Dr. Marianne Schröter nennen. Auch auf die vielen Gesprächen mit Jörg Dierken gehen wesentliche Anregungen zurück, die sich in vorliegender Arbeit merklich niedergeschlagen haben. Darüber hinaus hat er mir in der Arbeit am Lehrstuhl immer die nötigen Freiräume gelassen, um die eigene Sache voranbringen zu können. Die Diskussionen innerhalb seines Hallenser Forschungskolloquiums gehören ebenfalls hierher. Stellvertretend für die Teilnehmenden sei mein ehemaliger Kollege Prof. Dr. Malte Dominik Krüger genannt. An ein Seminar zu Diltheys Weltanschauungstypologie, das Rochus Leonhardt im Wintersemester 2013/14 an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig gehalten hat, denke ich ebenfalls sehr gerne zurück. Mit Prof. em. Dr. Gunter Scholtz hatte ich mehr als ein weiterführendes Gespräch über Dilthey. Darüber hinaus hat mich der Austausch mit Prof. Dr. Andreas Kubik an entscheidender Stelle weitergebracht. In der Schlussphase habe ich wertvolle Hilfe erfahren durch die Kommentare von Herrn Dr. Karsten Holste, Herrn PD Dr. Georg Neugebauer, Herrn Prof. Dr. Christian Papilloud sowie Herrn apl. Prof. Dr. Christian Senkel, die sich alleamt die Mühe gemacht haben, unterschiedliche Kapitel zu lesen. Das erste Mal begegnet ist mir der Name Wilhelm Dilthey in einer Troeltsch-Übung von Frau Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar im Wintersemester 2003/04 in Göttingen. Ihre spätere Unterstützung hat maßgeblich dazu beigetragen, dass mein Projekt in der Anfangsphase von der Konrad-Adenauer-Stiftung finanziell gefördert wurde. In ähnliche Weise habe ich zu Beginn Hilfe von Herrn Prof. Dr. Reiner Anselm erfahren. Frau Dr. Jutta Noetzel, die Mentorin meines berufsbegleitenden Vikariats, hat mir in der Phase der Fertigstellung und Verteidigung durch freundliche Nachsicht sehr geholfen. Herrn Prof. Dr. Albrecht Beutel danke ich für die Aufnahme meiner Arbeit in die Reihe der „Beiträge zur Historischen Theologie“. Herr Dr. Henning Ziebritzki und Frau Dr. Katharina Gutekunst vom Verlag Mohr Siebeck haben mich sehr gut begleitet. Die Frauen stud. theol. Lea Hähnel-

Bremer und Friederike Schmidt haben bei der Korrektur des Manuskripts mitgewirkt, ebenso Frau stud. theol. Maike Hoffmann und Herrn stud. theol. Jakob Simon. Herr Simon hat darüber hinaus die Erstellung des Namensregisters übernommen.

Nicht zuletzt hat meine Frau, Jennifer Plaul, einen bedeutenden Anteil am Gelingen dieses Projekts. Über viele Fragen und Probleme meines Forschungsprojekts habe ich mich zuerst mit ihr ausgetauscht. Im familiären Zusammenleben und in der gemeinsamen Lebensgestaltung ist sie mir so weit entgegengekommen, dass keine Worte des Danks dafür hinreichen.

Halle (Saale), im Februar 2019

Constantin Plaul

Inhalt

Vorwort	V
Abkürzungsverzeichnis	XV
I. Einleitung	1
II. Der philologische Entdeckungszusammenhang der Verstehensproblematik in der <i>Preisschrift</i>	19
1. Diltheys Sicht auf die Hermeneutik vor Schleiermacher	21
a. Die Preisaufgabe der Schleiermacherstiftung	21
b. Diltheys thematische Ausweitung der Aufgabenstellung der Preisaufgabe	24
c. Die Entstehung der Hermeneutik	26
d. Die entscheidenden Umformungsstationen	31
i. Die grammatisch-historische Interpretation	32
ii. Die psychologische Interpretation	37
iii. Die allgemeine Hermeneutik	45
iv. Die Überwindung des unkritischen Kanonprinzips	51
v. Die ästhetische Interpretation	59
vi. Die moralische Interpretation	63
2. Diltheys Rekonstruktion der philosophischen Grundlagen von Schleiermachers Hermeneutik	72
a. Die Theorie der geschichtlichen Welt	73
b. Die Sprachphilosophie	81
c. Die Individualitätskonzeption	88
d. Die Grenzen des Schleiermacherschen Denkens	95
3. Diltheys Einschätzung der Begründung der Hermeneutik durch Schleiermacher	98
a. Die Aufwertung der Hermeneutik als Wissenschaft	98
b. Die Begründung der Polarität von Sprache und Autor	101
c. Die Bedeutung individueller Produktivität	103
d. Schleiermachers mangelnde historische Auslegung	110

III. Das verstehenstheoretische Modell von Kultur und Religion . . .	115
1. Die erkenntnispsychologische Basis	120
a. Die Phänomenalität der Wirklichkeit	121
b. Die Unterscheidung von Selbst und Außenwelt	131
c. Die Kategorialität der Erfahrung	140
d. Der interpretative Charakter aller Wirklichkeitsauffassung	147
2. Die Theorie des Interpersonalitätsverstehens	153
a. Die Identifikation fremder Lebensäußerungen	154
b. Elementares und höheres Verstehen	156
c. Fremdverstehen als Ausdrucksverstehen	165
d. Erleben und Ausdruck	168
3. Die kulturelle Dimension von Erleben, Ausdruck und Verstehen	179
a. Die Begriffe von Kultur und Gesellschaft	180
b. Interpretative und objektivationstheoretische Aspekte	191
c. Die Aneignung des ‚objektiven Geistes‘	198
d. Die bedeutungstheoretische Vertiefung des Kulturbegriffs	208
4. Das Geschichtsverstehen	214
a. Methodologische Grundlagen der Geschichtswissenschaft	215
i. Der konstruktive Charakter von Historie	215
ii. Verstehen und Erklären von Geschichte	224
iii. Die Rolle der Biographie	232
iv. Grundzüge des biographischen Verstehens	242
b. Das biographische Selbstverstehen	247
i. Biographie und Autobiographie	247
ii. Die Frage nach der Einheit des eigenen Lebensverlaufs	250
iii. Die verstehende Rekonstruktion der eigenen Lebensgeschichte	256
iv. Die geschichtswissenschaftliche Begründungsfunktion der Autobiographie	264
5. Religion als Fall und Objekt von Verstehen	270
a. Die religiöse Wirklichkeitsdeutung	271
i. Die Theorie des religiösen Bedürfnisses	271
ii. Das religiöse Verstehen im engeren Sinn	276
iii. Die geschichtlich-kulturelle Dimension der Religion	292
iv. Die Rationalisierung der Religion und ihre Grenze	294
b. Die Hermeneutik der Religionsgeschichte	299
i. Die religionstypologische Grundunterscheidung	299
ii. Der pantheistisch-panentheistische Typus	305

iii. Der Typus personalistischer Freiheitsreligion	328
iv. Religionsphilosophische Konsequenzen	349
Schluss	355
Literaturverzeichnis	367
1. Quellen	367
a. Wilhelm Dilthey	367
b. Andere Autoren	367
2. Sekundärliteratur	371
a. Wilhelm Dilthey	371
b. Allgemein	375
Namenregister	387
Sachregister	391

Abkürzungen

- Aufbau: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften (1910)
Auffassung und Analyse: Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert (1891)
Beiträge zur Lösung: Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht (1890)
Beiträge zum Studium: Beiträge zum Studium der Individualität (1895/96)
Breslauer Ausarbeitung: Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften, viertes Buch, erster Abschnitt (1880/1887)
Einbildungskraft und Wahnsinn: Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn (1886)
Einleitung: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, erster Band (1883)
Erfahren und Denken: Erfahren und Denken. Eine Studie zur erkenntnistheoretischen Logik des 19. Jahrhunderts (1892)
Grundformen: Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (1898)
Hermeneutik: Die Entstehung der Hermeneutik (1900)
Ideen: Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1894)
Leben Schleiermachers: Leben Schleiermachers, erster Halbband (1870)
Leben und Erkennen: Leben und Erkennen. Ein Entwurf zur erkenntnistheoretischen Logik und Kategorienlehre (ca. 1892/93)
Novalis: Novalis (1865)
Pantheismus: Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen (1900)
Poetik: Die Einbildungskraft des Dichters. Bausteine für eine Poetik (1887)
Preisschrift: Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik (1859)
Psychischer Strukturzusammenhang: Der psychische Strukturzusammenhang (1905)
Spinoza-Studien: Aus der Zeit der Spinoza-Studien Goethes (1894)
Strukturzusammenhang des Wissens: Der Strukturzusammenhang des Wissens (1905)
Studium: Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat (1875)
System: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert (1892/93)
Typen: Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen (1911)
Versuch: Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins (1864)
Wesen: Das Wesen der Philosophie (1907)

Die Zitate aus Diltheys Gesammelten Schriften werden in der Regel direkt im Fließtext belegt, wobei die vorangestellte römische Ziffer die Bandnummer und die nachfolgende römische oder arabische Zahl die Seitenzahl bezeichnet.

I. Einleitung

Wilhelm Dilthey gehört zweifellos zu den Klassikern der Geistes- und Kulturwissenschaften. Seine Theorie der Geisteswissenschaften, sein Entwurf einer nicht-naturwissenschaftlichen Psychologie, seine Sammlung literarhistorischer Studien sowie seine Konzeptualisierung einer Typologie der Weltanschauungen wurden schon zu seinen Lebzeiten über die Philosophie hinaus diskutiert und beeinflussten nachhaltig das geistige Klima der akademischen Welt.¹ Posthum wirkte sein Denken – vor allem vermittelt über seine Schüler – in so unterschiedlichen Gebieten wie dem der Autobiographietheorie (Georg Misch), der Literaturwissenschaft (Rudolf Unger), der Pädagogik (Herman Nohl, Eduard Spranger), aber auch der Psychologie bzw. Psychopathologie (Eduard Spranger, Karl Jaspers). Hieraus erwuchsen wissenschaftliche Bewegungen, deren Spuren sich bis in die Gegenwart hinein verfolgen lassen. Seiner wissenschaftlichen Qualifikation entsprechend sei die dezidiert philosophische Auseinandersetzung mit seinem Werk eigens hervorgehoben, zu deren frühesten und bekanntesten Repräsentanten – neben Misch und Jaspers – Erich Rothacker, Martin Heidegger, aber auch Helmuth Plessner gehören. Später wurde sie von Hans-Georg Gadamer fortgeführt. Matthias Jung hält in seiner Einleitung zu Dilthey diesbezüglich fest: „Wo immer die Philosophie unseres [sc. des 20.] Jahrhunderts sich Themen wie dem geisteswissenschaftlichen Methodenproblem, der geschichtlichen Verfaßtheit von Rationalität und Lebenspraxis gewidmet hat, war Diltheys Denken ein unentbehrlicher Bezugspunkt“.²

Eine Dilthey-Forschung im engeren Sinne des Worts setzte allerdings erst vergleichsweise spät ein. Das hatte mehrere Gründe: Einerseits hatte Dilthey viele wissenschaftliche Projekte zugleich in Angriff genommen, einen Großteil von ihnen aber nicht zum Abschluss gebracht. Die entsprechenden Manuskripte blieben der akademischen Öffentlichkeit lange Zeit unbekannt. Das brachte es mit sich, dass die innere Systematik seines Denkens nicht ohne weiteres bzw. nur ansatzweise identifiziert werden konnte. Andererseits lagen seine publizierten Arbeiten zunächst lediglich verstreut vor, was ihre Zugänglichkeit erschwerte. Beides begann sich mit der Herausgabe der Gesammelten Schriften zu ändern, deren erster Band im Jahre 1914 erschien. Allerdings muss im Hinblick auf den wenige

¹ Zu dieser Aufzählung vgl. H.-U. LESSING: Dilthey, Wilhelm, 854.

² M. JUNG: Dilthey zur Einführung, 7.

Jahre nach Diltheys Tod gefassten Plan einer Gesamtausgabe berücksichtigt werden, dass dieser sich als ein Jahrhundertprojekt entpuppen sollte.³ Gleichwohl zeitigte der – wenn auch nur sehr langsam voranschreitende – Publikationsfortschritt den erwünschten Effekt eines zunehmenden Interesses an Diltheys Werk, das sich gerade in den letzten Jahren in einer ganzen Reihe von Tagungen und Publikationen niedergeschlagen hat.⁴ Auch das Thema der Religion trat innerhalb der philosophischen Diltheyforschung auf den Plan.⁵

Wiederholt ist darauf hingewiesen worden, dass das Thema der Religion in Diltheys Denken fest verankert war.⁶ Der Pfarrerssohn und Theologe – Dilthey studierte von 1852–1856 in Heidelberg und Berlin Theologie – nimmt sich zeit lebens dieses Themas immer wieder an und schreibt ihm in nahezu allen systematischen Bereichen seines Denkens eine wichtige Funktion für den Aufbau individuellen und soziokulturellen Lebens zu. Deshalb hat er sich sowohl in theoretischer als auch in historischer Hinsicht wiederholt mit der Religionsproblematik befasst. Allerdings liegen für diese Zusammenhänge nur vergleichsweise wenige konzentrierte Studien vor und seine entsprechenden Überlegungen finden sich – häufig auch in Nebenbemerkungen – im ganzen Œuvre verstreut.

Angesichts beider skizzierten Aspekte – der Bedeutung Diltheys für die intellektuelle Signatur der Moderne und dem von innen heraus gegebenen Bezug zum „Problem der Religion“⁷ – drängt sich Dilthey als Gesprächspartner der Theologie geradezu auf. Umso mehr erstaunt es, dass er innerhalb derselben heute ein Schattendasein führt. Von einer breiteren Aufnahme seines Denkens kann keinesfalls gesprochen werden. Die gegenwärtige Rezeptionsaskese lässt sich dabei als Ergebnis einer längeren Entwicklung betrachten. So war Dilthey in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auch in der Theologie durchaus präsent. Ab Mitte des Jahrhunderts indes ging das Interesse spürbar zurück. Dies soll im Folgenden durch einen Forschungsüberblick illustriert werden. Dafür beschränken wir uns zum einen auf den Bereich der evangelischen Theologie im deutschsprachigen Gebiet. Zum anderen wird auch diesbezüglich kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben. Vielmehr soll es um einen repräsentativen Überblick

³ Der letzte der 26 Bände zählenden Gesamtausgabe erschien erst 2005.

⁴ Vgl. exemplarisch: G. KÜHNE-BERTRAM/F. RODI (Hg.): Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie (2008); G. SCHOLTZ (Hg.): Diltheys Werk und die Wissenschaften (2013); G. D'ANNA/H. JOHACH/E. S. NELSON (Hg.): Anthropologie und Geschichte (2013).

⁵ Diesbezüglich sei vor allem auf die Arbeiten von Gunter Scholtz und Matthias Jung verwiesen, die sich – neben anderen wesentlichen Aspekten von Diltheys Philosophie – wiederholt mit Diltheys Religionsdenken auseinandergesetzt haben.

⁶ Vgl. exemplarisch H. RICHTER: Dilthey als Religionsphilosoph; U. HERRMANN: Dilthey, Wilhelm; G. SCHOLTZ: Menschliche Natur und Religionsentwicklung in der Sicht Diltheys.

⁷ So der Titel eines posthum erschienenen Fragments, in dem Dilthey Teile seiner geschichtlich-philosophischen Religionsauffassung zur Darstellung gebracht hat (vgl. VI 288–305).

über die wesentlichen Rezeptionslinien gehen. Aufgrund des vergleichsweise spärlichen Befunds, seien die einzelnen Positionen etwas ausführlicher dargestellt.

a) Als einer der ersten Theologen, die sich mit Dilthey befasst haben, kann der sog. Systematiker der Religionsgeschichtlichen Schule, Ernst Troeltsch, gelten. Er dürfte auch derjenige sein, der sich am ausführlichsten mit ihm beschäftigt hat – freilich in den Grenzen des damals zugänglichen Materials. Bezugnahmen auf Dilthey sind bei ihm schon früh zu greifen⁸ und begegnen bis in seine Spätzeit hinein. Dabei hat er selber nachdrücklich hervorgehoben, dass Dilthey für ihn nicht bloß irgendeinen Autor neben anderen darstellte, sondern dass er in ihm einen wesentlichen Impulsgeber für sein eigenes Werk erblickte. Ihren pointierten Ausdruck hat diese Einschätzung zum einen in Troeltschs Rede „von meinem Lehrer Dilthey“ gefunden –⁹ die in seinen Schriften wiederholt begegnet.¹⁰ Zum anderen ist daran zu erinnern, dass er sein letztes großes Hauptwerk – *Der Historismus und seine Probleme* (1922) – an erster Stelle Wilhelm Dilthey gewidmet hat. Seine Auseinandersetzung mit dem Philosophen berührt wesentliche Theorieschneisen von Troeltschs Werk. Insbesondere drei Problemkreise sind hervorzuheben: seine methodologischen Reflexionen zur Theologie, die religions- und kulturhistorischen Untersuchungen zur Entstehung der modernen Ideenwelt sowie die geschichts- und kulturphilosophische Gegenwartsdiagnose mit dem Ziel praktischer Zukunftsgestaltung.¹¹ Obwohl es Stimmen gibt, die Diltheys Einfluss auf Troeltsch stark zu relativieren suchen,¹² hat die neuere Forschung die klassische Sichtweise¹³ im Grundsatz doch bestätigt, wonach jene Rede Troeltschs durchaus Anhalt in der Sache hat.¹⁴ Gehen wir jene Problemkreise durch, wobei wir mit den methodologischen Reflexionen beginnen.

Einer der frühesten Belege findet sich in Troeltschs Aufsatz *Die Selbständigkeit der Religion* (1895/96). Hinsichtlich des von ihm favorisierten Problemzugriffs hält er fest, „daß ich von keinem bestimmten philosophischen oder sonstigen System ausgehe, sondern nur von einer im allgemeinen idealistischen Grundanschauung

⁸ Vgl. H. SIEMERS: „Mein Lehrer Dilthey“?.

⁹ E. TROELTSCH: Zur Frage des religiösen Apriori, 754.

¹⁰ Vgl. die Nachweise bei G. PFLEIDERER: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 54.

¹¹ Zu jenen Theoriefacetten bei Troeltsch vgl. F. W. GRAF: Troeltsch, Ernst Peter Wilhelm, 630.

¹² H. SIEMERS: „Mein Lehrer Dilthey“?. Mir scheint die Abgrenzung bei Siemers etwas zu scharf geraten zu sein. Das ließe sich unter anderem mit Blick auf einige seiner Beschreibungen Diltheys zeigen, durch die eine Differenz zwischen beiden Denkern markiert werden soll, die sich bei genauerem Hinschauen jedoch als partielle Missverständnisse in der Dilthey-Auffassung erweisen: wie etwa die Meinung, Dilthey könne die Religion nicht als selbständiges Phänomen beschreiben, das sich von anderen Sphären des soziokulturellen Lebens unterscheidet (aaO., 221), oder auch die Behauptung, Dilthey kenne keinen Fortschritt der Religionsgeschichte (aaO., 223). Unbeschadet dessen bietet Siemers' materialreicher Überblick eine gute Hilfestellung für die hier interessierende Fragestellung.

¹³ Vgl. exemplarisch W. KÖHLER: Ernst Troeltsch, 3.

¹⁴ Vgl. G. PFLEIDERER: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 54.

aus die psychologischen und geschichtlichen Erscheinungen der Religion rein für sich zu analysieren versuche, *etwa in dem Sinne, wie es Dilthey in seiner bisher erschienenen Einleitung zu einer ‚Einleitung in die Geisteswissenschaften‘ andeuten zu wollen scheint*“.¹⁵ Damit bezieht er sich vor allem auf das zweite Buch von Diltheys *Einleitung*, das wesentliche Elemente einer Phänomenologie des religiösen Lebens bietet. Mit dem hier angestellten Unternehmen einer psychologisch-geschichtlichen Analyse der Religion weiß Troeltsch sich in Kontinuität.¹⁶ Unter Verweis auf Diltheys Studie *Die Glaubenslehre der Reformatoren* (1894)¹⁷ zieht Troeltsch ihn als Gewährsmann gegen eine solche Form von Theologie heran, die meint, ein Entwicklungsgesetz der Religionsgeschichte aufstellen zu können, um damit das Christentum als deren Vollendungsgestalt zu beweisen.

In seinen methodologischen Bemühungen um eine modernitätskompatible Konzeption christlicher Theologie hat Troeltsch sich auch später an Dilthey orientiert. Drei Gesichtspunkte können hierbei hervorgehoben werden. Zunächst ist auf Troeltschs große Sammelrezension zu verweisen, die unter dem Titel *Religionsphilosophie und theologische Principienlehre* (1896–1899) – ab 1897 im zweiten Teil verändert zu *principielle Theologie* – erschienen ist. Troeltsch bezieht sich unter anderem auf die beiden Studien Diltheys: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894) sowie *Beiträge zum Studium der Individualität* (1896). Er lässt erkennen, dass er dessen wissenschaftstheoretischer Unterscheidung von Geistes- und Naturwissenschaften offen gegenübersteht und sie vom Grundsatz her für sinnvoll erachtet. Der zweite Gesichtspunkt hängt damit aufs Engste zusammen. Denn im selben Kontext, in dem Troeltsch auf Diltheys „Grundlegung einer Methode der Geschichte und der Geisteswissenschaften“¹⁸ zu sprechen kommt, hält er fest, dass in diesen Abhandlungen zugleich „ein wichtiger Beitrag für die Grundlegung der Methode auch der Religionswissenschaft“¹⁹ zu erblicken ist. Schließlich kann ein indirekter Dilthey-Einfluss vermutet werden, wenn Troeltsch in seinem Aufsatz *Über historische und dogmatische Methode der Theologie* (1900) sich eindeutig gegen letztgenannte Methode entscheidet und stattdessen klar für eine konsequent historische Betrachtungsweise in der Theologie votiert. Freilich verstehen beide unter ‚Historie‘ nicht das Gleiche, da letztere nach Troeltsch – im Gegensatz zu Dilthey – nicht ohne metaphysische Voraussetzungen auskommt.²⁰

¹⁵ E. TROELTSCH: Die Selbständigkeit der Religion, 420f., Hvh. v. Verf.

¹⁶ Auf die Verbindungslinien von Dilthey zu Troeltsch hinsichtlich der psychologischen Grundlegung verweisen auch: W. KÖHLER: Ernst Troeltsch, 137; W. PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, 106; K.-E. APFELBACHER: Frömmigkeit und Wissenschaft, 87; G. PFLEIDERER: Theologie als Wirklichkeitswissenschaft, 54. 56. 58. 85; H. ASSEL: Der andere Aufbruch, 36, Anm. 88, 40, Anm. 104.

¹⁷ E. TROELTSCH: Die Selbständigkeit der Religion, 487.

¹⁸ E. TROELTSCH: Religionsphilosophie und theologische Principienlehre, 258.

¹⁹ AaO., 259.

²⁰ AaO., 227.

Vor dem bisher beschriebenen Hintergrund erweist sich Troeltsch auf vielfältige Weise durch Diltheys Arbeiten angeregt. Allerdings gilt es darauf hinzuweisen, dass er sich in einem wesentlichen Punkt entschieden von ihm abgrenzt. Er betrifft beider Einschätzung von der wissenschaftlichen Leistungskraft der Metaphysik. Für Dilthey hat dieselbe ihre Geltung im Zuge der Neuzeit verloren. Troeltsch hingegen gesteht ihr weiterhin eine wichtige Funktion zu, so dass hier in der Tat ein „grundsätzlicher Unterschied zwischen ihren philosophischen Ansätzen auf[fällt]“.²¹ Dessen ist sich auch Troeltsch von Anfang an bewusst. So kritisiert er etwa in jenem zuerst herangezogenen Aufsatz Diltheys erkenntnistheoretische Restriktion aller Wirklichkeitsauffassung auf subjektive Bewusstseinsvollzüge als „irreführende[] Konsequenz[] einer kantianisierenden Grundanschauung“.²² Die damit gegebene Differenz macht sich auch auf der Ebene der Geschichtsauffassung geltend. So hält Troeltsch Dilthey bei aller Zustimmung zur Forderung nach historischer Methode in der Theologie kritisch vor, die in ihr enthaltenen metaphysischen Implikationen aus „Scheu vor der Metaphysik“²³ nicht zu entfalten. Diese kritische Sichtweise hält sich bei Troeltsch dann durch und ist in einer späten Studie von ihm nochmals mit besonderem Nachdruck formuliert worden.²⁴

Kommen wir nun auf Troeltschs Auseinandersetzung mit Diltheys geistesgeschichtlichen Abhandlungen zu sprechen. In seinen Schriften des Zeitraums von 1897–1900²⁵ geht Troeltsch wiederholt auf sie ein.²⁶ Dabei bezieht er sich auf eine ganze Reihe unterschiedlicher Studien Diltheys: *Über Gotthold Ephraim Lessing* (1867);²⁷ *Das Leben Schleiermachers* (1870);²⁸ *Friedrich Daniel Schleiermacher* (1890);²⁹ *Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert* (1891/92);³⁰ *Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert* (1892/93);³¹ und schließlich *Die Autonomie des Denkens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert* (1893).³² Dilthey bietet in diesen Texten ein perspektivenreiches Bild der Ent-

²¹ H. SIEMERS: „Mein Lehrer Dilthey“?, 220.

²² E. TROELTSCH: Die Selbständigkeit der Religion, 422; vgl. dazu auch schon: W. KÖHLER: Ernst Troeltsch, 353 ff.

²³ E. TROELTSCH: Religionsphilosophie und theologische Principienlehre, 259.

²⁴ Vgl. E. TROELTSCH: Der historische Entwicklungsbegriff in der modernen Geistes- und Lebensphilosophie I., 432–453.

²⁵ Vgl. H. SIEMERS: „Mein Lehrer Dilthey“?, 225.

²⁶ Vgl. zum Folgenden aaO., 230f, Anm. 117.

²⁷ E. TROELTSCH: Der deutsche Idealismus, 551.

²⁸ AaO., 532. 549. 580.

²⁹ AaO., 580.

³⁰ Vgl. die 1898 verfasste Rezension von E. TROELTSCH: Carl Güttler: Eduard Lord Herbert von Cherbury, 488.

³¹ Ebd.; E. TROELTSCH: Die Aufklärung, 338; DERS.: Der Deismus, 430. 433. 454.

³² Vgl. E. TROELTSCH: Carl Güttler: Eduard Lord Herbert von Cherbury, 488; DERS.: Die Aufklärung, 338. 341. 347. 349. 357; DERS.: Der Deismus, 430. 437.

stehung und Entwicklung von Wissenschaft und Kultur in der Neuzeit. Troeltsch macht in seinen Besprechungen deutlich, dass er sie als „vorzügliche[] [...] Abhandlungen“³³ betrachtet.

In der Folgezeit hat Troeltsch sich weiter mit Diltheys geistesgeschichtlichen Arbeiten auseinandergesetzt, wobei sich seine im Prinzipiellen zustimmende Haltung durchhält. So bezieht er sich etwa auch in den *Soziallehren* überaus wertschätzend auf Diltheys Untersuchungen zur Geistesgeschichte Europas, die als „wichtige Arbeiten“³⁴, als „bedeutende[] Auf[s]ätz[e]“³⁵ und als „schöne Darstellungen“³⁶ gewürdigt werden. In diesem Zusammenhang ist auch auf eine Rezension Troeltschs aus dem Jahr 1916 hinzuweisen. Darin bespricht er den zwei Jahre zuvor erschienenen zweiten Band von Diltheys *Gesammelten Schriften*, der einen wichtigen Teil seiner – bis dato verstreut veröffentlichten – Studien zur europäischen Geistes- und Kulturgeschichte gebündelt zugänglich machte. Am Schluss der kurzen Besprechung heißt es geradezu hymnisch, „daß dieser Band zum Wertvollsten gehört, was die neuere Geistes- und Kulturgeschichte hervorgebracht hat“, wobei Troeltsch nicht davor zurückschreckt zu bekennen, „[w]ieviel ich selber diesem erlesenen Geist verdanke“.³⁷

Kommen wir zum letzten Problemkreis, in dem Troeltsch sich auf Dilthey bezogen hat. In seinem Spätwerk hatte Dilthey im Blick auf die moderne Geisteslage eine „Anarchie der philosophischen Systeme“ (VIII 75) bzw. eine „Anarchie des Denkens“ (VIII 224) diagnostiziert. Troeltsch schloss sich dieser Einschätzung voll und ganz an und spricht dann selbst von einer „Anarchie der Werte“.³⁸ Allerdings macht sich auch hier wieder ein fundamentaler Unterschied zwischen beiden Denkern geltend. Denn Troeltsch wirft Dilthey vor, es nicht geschafft zu haben, jenem kritischen Befund etwas normativ Gehaltvolles entgegen gesetzt zu haben³⁹ – eine Aufgabe, deren Lösung er nun für sich beansprucht.⁴⁰

b) Auch unter den Vertretern der Lutherrenaissance im weiteren Sinne – die sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts (1918–1935) als Alternative zu theologischem Liberalismus, Historismus und dialektischer Theologie ins Spiel brachte –⁴¹ lässt sich ein bemerkenswertes Interesse an den Schriften Diltheys feststel-

³³ E. TROELTSCH: Zur Entwicklung des englischen Deismus, 803.

³⁴ E. TROELTSCH: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 422, Anm. 196.

³⁵ AaO., 795, Anm. 433.

³⁶ AaO., 861.

³⁷ E. TROELTSCH: Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, II. Band, 94 f.

³⁸ E. TROELTSCH: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Anm. 121; vgl. DERS.: Wilhelm Dilthey: Gesammelte Schriften, II. Band, 91; DERS.: Die Krisis des Historismus, 448; DERS.: Der Historismus und seine Überwindung, 96.

³⁹ Dilthey endet „im vollen Relativismus, in der Anarchie der Werte“, E. TROELTSCH: Das Historische in Kants Religionsphilosophie, Anm. 121.

⁴⁰ Vgl. E. TROELTSCH: Antrittsvorlesung (zit. nach F. W. GRAF/M. SCHLOSSBERGER: Einleitung, 22).

⁴¹ Vgl. H. ASSEL: Lutherrenaissance, 606; vgl. auch DERS.: Der andere Aufbruch.

len. Die Forschung hat auf unterschiedliche Verbindungslinien hingewiesen, die sich diesbezüglich ziehen lassen. So bezieht sich etwa Karl Holl in seinen Arbeiten direkt und indirekt mehrfach auf Dilthey;⁴² im von Carl Stange verfassten Geleitwort zur neugegründeten Zeitschrift für Systematische Theologie lässt sich in der Begriffswahl Diltheyscher Einfluss ausmachen;⁴³ Friedrich Brunstäd⁴⁴ wurde geradezu als Dilthey-Schüler apostrophiert;⁴⁵ an Rudolf Hermann kann erinnert werden;⁴⁶ und nicht zuletzt weist das Werk Emanuel Hirschs entsprechende Bezugnahmen auf.⁴⁷ Die Grundzüge des Verhältnisses der Lutherrenaissance zum in Frage stehenden Philosophen lassen sich bereits gleichsam bei ihrem Urheber, Karl Holl, ablesen. Darum sei dessen Rückgang auf Dilthey im Folgenden etwas näher skizziert, um daran exemplarisch zu zeigen, wo jene theologischen Denker an den Philosophen anschlossen und worin sie sich von ihm distanzten. Eine große Nähe gibt es auf dem Feld des Methodischen. Die Distanz hat mit inhaltlichen Fragen zu tun. Zunächst zu Ersterem.

Um den fraglichen Punkt deutlich machen zu können, ist kurz ein wenig auszuholen.⁴⁸ Holl zeigt schon frühzeitig ein Interesse an Luthers Rechtfertigungslehre. Der tiefere Grund hängt mit seiner Diagnose einer religiösen Legitimationskrise des modernen Individuums zusammen. Der Rückgang auf die reformatorische Rechtfertigungslehre soll Abhilfe schaffen, indem dem „meist nur vage bestimmten individualistischen Lebensgefühl eine tragfähige Grundlage“⁴⁹ verliehen werde. Das damit verbundene Aktualisierungsprogramm hat seines Erachtens aber nur dann Aussicht auf Resonanz, wenn es der ganz anders geprägten Bewusstseinslage der Gegenwart Rechnung trägt. Als aneignungsfähig stellen sich nach Holl nur noch solche Gehalte dar, die gleichsam durch das Nadelöhr subjektiven Erlebens hindurchzugehen vermögen. Soll die reformatorische Rechtfertigungslehre in der Gegenwart zur Geltung gebracht werden können, so gelte es daher methodisch, sie nicht allein als theoretisches Konstrukt zu begreifen, sondern als Ausdruck zugrundeliegenden Erlebens zu verstehen.

Es ist nun genau dieser sachliche Zusammenhang, in dem Dilthey wichtig wird. Drei Aspekte sind zu nennen. Zunächst steht Dilthey für die Auffassung, dass metaphysische und theologische Begriffssysteme ihren letzten Ursprung

⁴² Vgl. U. BARTH: Die Christologie Emanuel Hirschs, 21 f.

⁴³ Dort heißt es gleich im Einleitungssatz: „Die Fragen der Religion und der Weltanschauung sind unter dem Einfluß der Weltereignisse in überraschender Weise in den Vordergrund gerückt worden“, C. STANGE: Geleitwort, 3. Heinrich Assel weist von hier aus auf Verbindungslinien zum damals „gängigen ‚Weltanschauungsbegriff‘ und seinen Diltheyschen Wurzeln“ hin, vgl. H. ASSEL: Der andere Aufbruch, 35, Anm. 84.

⁴⁴ Zur Einordnung Brunstädts in die Lutherrenaissance, vgl. H. ASSEL: Brunstäd, Friedrich.

⁴⁵ Vgl. C. H. RATSCHOW: Brunstäd, Friedrich, 249.

⁴⁶ Vgl. H. ASSEL: Der andere Aufbruch, 317. 319. 482.

⁴⁷ Vgl. U. BARTH: Die Christologie Emanuel Hirschs, 212. 223 ff. 405.

⁴⁸ Vgl. zum Folgenden aaO., 19–25.

⁴⁹ AaO., 20.

im religiösen Erleben besitzen.⁵⁰ Auf Basis dieser Voraussetzung wird es prinzipiell möglich, alle Theologumena – mithin auch die reformatorische Rechtfertigungslehre – auf ihre Erlebnisgrundlage hin zu befragen.⁵¹ Sodann hat Dilthey kontinuierlich an einem hermeneutischen Modell nacherlebenden Verstehens gearbeitet, das er nicht zuletzt auch für die Erschließung vergangenen Lebens zur Anwendung zu bringen suchte. Darin fand Holl das methodische Rüstzeug, dessen es bedarf, um der prinzipiellen Ermöglichungsbedingung der Aneignung überkommener Ideengehalte in der Moderne gerecht werden zu können. So hat er am Ende seines bekannten Aufsatzes zu *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst* (1920) festgehalten: „[F]ür die Theologen das wichtigste“ sei doch „das innerliche Nacherleben“.⁵² Schließlich hat Holl sich an Dilthey noch in einem anderen Sinne orientiert. Für den Nachvollzug der mit dem Auftreten geschichtlicher Personen verknüpften neuen Ideen hat Dilthey der Betrachtung von dessen Frühgeschichte eine herausgehobene Stellung zugebilligt. Dieser Grundsatz spiegelt sich bei Holl insofern wider, als er in seiner Beschäftigung mit dem Reformator konsequent auf den jungen Luther zurückgreift.⁵³ Eine analoge Behandlung hat er auch anderen Autoren zuteilwerden lassen.⁵⁴ Neben und nach Holl lässt sich die verstehenstheoretische Orientierung an Dilthey auch bei anderen Vertretern der Lutherrenaissance beobachten, so etwa bei Hermann⁵⁵ und Hirsch. Vor dem Hintergrund seiner Idealismus-Studien vertieft letzterer die entsprechende Auseinandersetzung darüber hinaus um einen wichtigen Punkt, indem er Diltheys Verdienst um die Entdeckung der Rolle der Einbildungskraft im historischen Verstehen herausarbeitet.⁵⁶

Soviel zum Methodischen. Wie angedeutet, gibt es auf inhaltlicher Sicht dann aber eine erhebliche Differenz. Holls Unternehmen, mittels nacherlebenden Verstehens die vortheorietische Grundlage der Rechtfertigungslehre bloß zu legen, ist von der Überzeugung getragen, dass die auf diesem Weg zu erreichende religiöse Lebensbasis sich auch in der Moderne noch als anschlussfähig erweist. Diltheys Einschätzung fällt hier – wie an anderer Stelle zu zeigen sein wird –⁵⁷ diametral entgegengesetzt aus. Angesichts des oben Gesagten ist klar, dass dies bei Holl nicht auf Zustimmung stoßen konnte. In seiner Studie *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus* (1906, ²1922) kommt er ausdrücklich auf Diltheys *Auffassung und Analyse* und das dortige kritische Urteil

⁵⁰ Wirkmächtig zum Ausdruck gebracht findet sich diese Einschätzung etwa im zweiten Buch der *Einleitung*.

⁵¹ Zur Relevanz dieses Aspektes für Holl vgl. U. BARTH: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 21.

⁵² K. HOLL: *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, 582, Anm. 2.

⁵³ Vgl. dazu: U. BARTH: *Die Christologie Emanuel Hirschs*, 21 f.

⁵⁴ Vgl. aaO., 22, Anm. 6.

⁵⁵ Vgl. H. ASSEL: *Der andere Aufbruch*, 317.

⁵⁶ Siehe dazu unten Abschnitt III.4.a.i.

⁵⁷ Siehe dazu unten Abschnitt III.5.b.iii.

zu sprechen,⁵⁸ freilich nur, um es – im Verbund mit anderen ähnlich gelagerten Thesen – zu widerlegen.

c) Eine bemerkenswerte Variante theologischer Dilthey-Rezeption, ist in Dietrich Bonhoeffers Werk zu erblicken. In der einschlägigen Forschung ist wiederholt darauf hingewiesen worden, dass sich dessen christlich-theologische Anschauung in wichtigen Punkten durch die Begegnung mit dem Denken des Philosophen geprägt erweist.⁵⁹ Dabei hat er sich offensichtlich schon früh mit Dilthey beschäftigt, wie aus seiner 1929 verfassten Habilitationsschrift *Akt und Sein* hervorgeht.⁶⁰ Hier wird Dilthey als Gewährsmann nachidealistischer Philosophie gewürdigt, die nicht mehr beanspruche, die Wirklichkeit mithilfe gedanklicher Prinzipien erklären zu können, sondern mit der Einsicht in die je eigene Geschichtlichkeit ernstgemacht habe. Bonhoeffer verhandelt dies unter dem Stichwort einer durch „die Geschichte bestimmte[n] Philosophie des Lebens“.⁶¹

Das Interesse an Diltheys Denken hat sich Bonhoeffer dann bewahrt und sein Studium desselben in der Spätzeit sogar noch intensiviert. Zum einen macht er sich Diltheys Kritik der Metaphysik zueigen.⁶² Zum anderen zeigt er sich in seiner „Affinität zu einem lebensphilosophischen Monismus der reinen Immanenz“⁶³ und der damit verbundenen Konzeption von Wirklichkeit als eines einzigen einheitlichen Zusammenhangs maßgeblich von Dilthey beeinflusst.⁶⁴ Von hier aus lassen sich gewisse Linien ziehen zu Bonhoeffers Konzept eines areligiösen Christentums und dem mit ihm verbundenen Abschied aller Auffassungen, nach denen dasselbe als Jenseitsreligion zu begreifen sei, die sich auf einen außerhalb der Welt liegenden Gott ausrichten würde. Schließlich hat Bonhoeffer vor allem im Spätwerk den Gedanken der Autonomie und Mündigkeit der Welt nachdrücklich bejaht. Ralf Wüstenberg hat gezeigt, dass letzterer mit hoher Wahrscheinlichkeit aus intensiver Auseinandersetzung mit den im zweiten Band von Diltheys *Gesammelten Schriften* publizierten Studien zu *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* hervorgegangen ist.⁶⁵ Bonhoeffer geht dann aber insofern andere Wege, als er Diltheys Lebensphilosophie im Sinne einer christus-mystischen Konzeption zu interpretieren sucht. So wird

⁵⁸ Vgl. K. HOLL: Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 525 f.

⁵⁹ Vgl. zuletzt CHR. GREMMELS: Bonhoeffer, Dietrich, 1684.

⁶⁰ Vgl. R. K. WÜSTENBERG: Eine Theologie des Lebens, 261 f.

⁶¹ D. BONHOEFFER: *Akt und Sein*, Bd. 2, 49 (zit. nach. R. K. WÜSTENBERG: Eine Theologie des Lebens, 261). Zu Bonhoeffers Anknüpfung an Diltheys Lebensbegriff vgl. auch T. R. PETERS: Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers, 133 ff; K. BARTEL: Theologie und Säkularität, 204; H.-J. ABROMEIT: Das Geheimnis Christi, 125 f; R. K. WÜSTENBERG: Eine Theologie des Lebens, 261. 263. 268 f.

⁶² Vgl. R. K. WÜSTENBERG: Eine Theologie des Lebens, 268.

⁶³ Vgl. K. BARTEL: Theologie und Säkularität, 198.

⁶⁴ Vgl. aaO., 198 ff.

⁶⁵ Vgl. R. K. WÜSTENBERG: Eine Theologie des Lebens, 263–266.

der „lebensphilosophische Erkenntnisgrund W. Diltheys, der in der Frage nach dem Rätsel des Lebens gründet, [...] bei Bonhoeffer lebenschristologisch zum Rätsel des christlichen Lebens als der Teilnahme am Sein Jesu“. ⁶⁶

d) Ein weiterer Rezeptionszweig, der sich schon von außen her nahelegt, ist im Blick auf Rudolf Bultmann zu erkennen. Ihm kommt das Verdienst zu, die Verstehensfrage als solche in der theologischen Debatte des 20. Jahrhunderts stark gemacht und damit späteren Generationen bis heute unabgegoltene Fragestellungen mit auf den Weg gegeben zu haben. Dass sich von hier aus Bezüge zu Dilthey ergeben, ist von vornherein zu erwarten. So ist es nicht verwunderlich, dass sich Bultmanns eigene Verstehenskonzeption maßgeblich auch von Dilthey beeinflusst zeigt. ⁶⁷ Wie sieht dieser Einfluss näher betrachtet aus?

Erstmals greifbar ist er in seiner Habilitation *Die Exegese des Theodor von Mopsuestia* (1912). ⁶⁸ Gleich im einleitenden Abschnitt hält Bultmann fest: Sowohl im Blick auf „die exegetische Technik“ als auch in Bezug auf „ihr Vermögen, sich in den Geist eines literarischen Objekts zu vertiefen“ seien „[s]ehr anregend [...] die Ausführungen von W. Dilthey ‚Die Entstehung der Hermeneutik‘“. ⁶⁹ Damit rekurriert er auf dessen bekannten im Jahr 1900 veröffentlichten Aufsatz zur *Hermeneutik*, dem er hinsichtlich seines eigenen Projekts offensichtlich eine wesentliche Orientierungsfunktion zuschreibt. Im Blick auf das Ganze jenes Bultmann-Textes lassen sich dann eine ganze Reihe von Berührungspunkten mit Dilthey ausmachen, ⁷⁰ wie etwa die Frage nach der Möglichkeit von Objektivität in der Auslegung schriftlicher Texte, die der Notwendigkeit eines kunstmäßigen Verfahrens, die Vertiefung in den Geist des literarischen Gegenstands, oder auch die Auffassung von Texten als Lebensäußerungen. ⁷¹ Kann hier auch nicht in jedem einzelnen Punkt klar entschieden werden, inwieweit ein direkter Dilthey-Einfluss vorliegt, so ist eine prinzipielle Anknüpfung Bultmanns doch unverkennbar. Eine Bestätigung findet diese Sichtweise durch briefliche Äußerungen aus der Spätzeit, in denen Bultmann nachdrücklich hervorgehoben hat, sich schon früh intensiv mit Diltheys Philosophie beschäftigt zu haben. ⁷²

⁶⁶ AaO., 261.

⁶⁷ Vgl. W. PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, 171; G. SINN: Christologie und Existenz, 142–146; U. KÖRTNER: Einführung in die theologische Hermeneutik, 54; H. HÜBNER: Bultmanns „existenziale Interpretation“; K. HAMMANN: Rudolf Bultmann, 78. 182f.

⁶⁸ Vgl. M. EVANG: Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, 230ff; HAMMANN: Rudolf Bultmann, 49.

⁶⁹ R. BULTMANN: Die Exegese des Theodor von Mopsuestia, 18 f.

⁷⁰ Vgl. M. EVANG: Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, 231.

⁷¹ Insbesondere im Blick auf letztgenannten Punkt kann von entscheidenden „Anregungen, die Bultmann von Dilthey erfahren hat“, gesprochen werden, C. BARTELS: Kierkegaard receptus, 271, Anm. 815.

⁷² So schreibt Bultmann am 11. I. 1917 an Helene Feldmann: „Hoffentlich kann ich später einmal mit Dir wieder eins oder das andere wichtige Buch von Cohen oder Natorp oder auch Dilthey lesen“, zit. nach M. EVANG: Rudolf Bultmann in seiner Frühzeit, 26.

Ein Niederschlag seiner damaligen Dilthey-Lektüre kann auch in Bultmanns Buch *Jesus* (1926) gefunden werden. Dafür⁷³ ist der Blick zum einen auf die in der Vorrede begegnende Unterscheidung von ‚Natur‘ und ‚Geschichte‘ zu lenken: So konstatiere der Mensch im Blick auf natürliche Begebenheiten ein Vorhandenes, das nicht mit ihm identisch sei, wohingegen er sich im Bereich des geschichtlichen Lebens auf etwas ihm zutiefst Verwandtes beziehe. Zum anderen beschreibt Bultmann jene Verwandtschaft auf eine Weise, die sich offensichtlich an Dilthey anlehnt. So heißt es: Wendet der Mensch sich „zur Geschichte, so muß er sich sagen, daß er ja selbst ein Stück der Geschichte ist, und sich also einem Zusammenhang (‚Wirkungszusammenhang‘) zuwendet, in dem er selbst mit seinem Sein verflochten ist“.⁷⁴ Indem Bultmann diesen Sachverhalt mithilfe des Diltheyschen ‚Wirkungszusammenhangs‘ auf den Begriff bringt, macht er unmissverständlich deutlich, dass er sich in seiner Geschichtsauffassung dem Geschichtsdenken Diltheys prinzipiell verpflichtet weiß.⁷⁵

Eine von Bultmann selbst vorgenommene Bestimmung seines Verhältnisses zu Dilthey findet sich schließlich in seinem Aufsatz *Das Problem der Hermeneutik* (1950). Sie ist geprägt von partieller Zustimmung und Abgrenzung. Gleich zu Beginn macht er klar, dass das ‚Problem‘, um das es ihm zu tun ist, von Diltheys spätem *Hermeneutik*-Aufsatz übernommen ist, in dem letzterer die Frage aufgeworfen hatte, inwiefern das Verstehen geschichtlicher Singularität und fremder Individualität eigentlich Objektivität zu beanspruchen vermag. Bultmanns Antwort auf diese Frage weist zwei Seiten auf. Zum einen macht er deutlich, dass ‚Objektivität‘ im Sinne naturwissenschaftlicher Geltung durch kein hermeneutisches Vorgehen erreicht werden kann. Zum anderen bedeutet diese Feststellung aber nicht etwa, dass dort, wo ausgelegt und verstanden wird, völlige Willkür herrschen würde. Denn seines Erachtens führt schon die methodische Durchführung des Interpretationsvorgangs „zu eindeutigem, objektivem Verständnis“.⁷⁶ Darüber hinaus weist Bultmann nachdrücklich darauf hin, dass alles Verstehen eines Textes vom ‚Woraufhin‘ einer bestimmten ‚Fragestellung‘ bedingt ist, die der Interpret immer schon mitbringt. Für Bultmann ist nun entscheidend, dass die heranzutragende Fragestellung zwar vom Interpreten gewählt werden muss,

⁷³ Vgl. H. HÜBNER: Bultmanns „existenziale Interpretation“, 288 f.

⁷⁴ Vgl. R. BULTMANN: *Jesus*, 7 f.

⁷⁵ Vgl. H. HÜBNER: Bultmanns „existenziale Interpretation“, 288. Später hat Bultmann darauf hingewiesen, jenen Begriff Diltheys auf Anraten Heideggers eingefügt zu haben (aaO., 286). Er hat sich aber stets dagegen verwahrt, wenn seine Dilthey-Rezeption auf den Einfluss Heideggers zurückgeführt wurde. So hält er in einem Brief vom 1. März 1964 an Friedrich Wolfgang Sticht ausdrücklich fest, schon vor seiner Begegnung mit Heidegger Dilthey studiert zu haben, vgl. F. W. STICHT: Die Bedeutung Wilhelm Herrmanns für die Theologie Rudolf Bultmanns, 96, Anm. 317; vgl. dazu auch G. SINN: Christologie und Existenz, 142; H. HÜBNER: Bultmanns „existenziale Interpretation“, 282. So „ist zu vermuten [...], daß Bultmann Diltheys Begriff ‚Wirkungszusammenhang‘ kannte und deshalb gern auf Heideggers Vorschlag einging“ (aaO., 298).

⁷⁶ R. BULTMANN: *Das Problem der Hermeneutik*, 229.

dass diese Wahl jedoch nicht völlig willkürlich erfolgt. Dies begründet er damit, dass sie „ja nicht aus individuellem Belieben [erwächst], sondern aus der Geschichte selbst, in der jedes Phänomen, seiner komplexen Natur entsprechend, verschiedene Aspekte darbietet“. ⁷⁷ Grundvoraussetzung ist dabei freilich, dass ein „Lebensverhältnis des Interpreten zu der Sache“ besteht, „die im Text – direkt oder indirekt zu Wort kommt“. ⁷⁸ So gesehen kann der Ausleger sich dann von den ihn selbst umtreibenden Fragen leiten lassen und gerade dadurch darauf vertrauen, ein lebendiges Verhältnis zu der im Text ausgesagten Sache zu besitzen und zu vertiefen. Dilthey spielt hierbei insofern eine wichtige Rolle, als Bultmann ihm das Verdienst zuschreibt, unter Rückgriff auf Schleiermacher die Engführungen des ‚Historismus‘ aufgebrochen zu haben. Denn während letzterer den Texten keinen eigenen Wert mehr beigemessen, sondern sie nur noch als Quelle zur Rekonstruktion eines Bildes vergangener Zeiten funktionalisiert habe, habe schon Dilthey das Interesse gehabt, die „echte Fragestellung der Interpretation [...] für die Texte und Denkmäler [...] zurück[zu]gew[i]nnen“. ⁷⁹ Darüber hinaus habe er mit der Entdeckung der „Verwandtschaft zwischen Autor und Ausleger als [...] Bedingung der Möglichkeit des Verstehens [...] in der Tat die Voraussetzung aller verstehenden Interpretation aufgedeckt“. ⁸⁰

Allerdings sieht Bultmann jenen Neuaufbruch bei Dilthey lediglich angebahnt. Denn seine Art der Problembehandlung zeige gleichwohl erhebliche Schranken. Zum einen habe Dilthey zwar erkannt, dass Verstehen auf einer übersubjektiven Voraussetzung aufruhe. Diese Voraussetzung dürfe aber nicht im Ausgang der Relation von Interpret und Autor gesucht werden. Stattdessen müsse sie, wie gesehen, als Verhältnis des Interpreten zur im Text ausgesagten Sache begriffen werden. ⁸¹ Zum anderen zielen Verstehen bei Dilthey letztlich allein auf den Nachvollzug seelischer Vorgänge. Damit sei zwar in der Tat eine wichtige Verstehensperspektive eingenommen. Sie erweise sich aber angesichts der Vielfalt möglicher ‚Fragestellungen‘ als zu einseitig. ⁸² Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass bei Bultmann – unter dem Einfluss Kierkegaards – der Existenzbegriff an die Stelle des ‚Erlebens‘ tritt.

Unter dem Stichwort der ‚hermeneutischen Theologie‘ fand Bultmanns Theologieverständnis als eines fundamental auf Verstehen ausgerichteten Vollzugs in seinen Schülern Fortsetzung und Weiterentwicklung. Insbesondere Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs sind hier zu nennen. Auch für Ebeling spielt Dilthey –

⁷⁷ AaO., 229 f.

⁷⁸ AaO., 217.

⁷⁹ R. BULTMANN: Das Problem der Hermeneutik, 222.

⁸⁰ AaO., 217.

⁸¹ Vgl. ebd. Damit soll zugleich die von Bultmann als zu unbestimmt kritisierte Voraussetzung des Verstehens fremder Individualität in der ‚allgemeinen Menschennatur‘ konkretisiert werden, vgl. aaO., 219.

⁸² Vgl. aaO., 215 f.

neben Luther und Schleiermacher – noch eine wichtige Rolle.⁸³ So beschäftigte er sich bereits während seines Studiums mit ihm, wie sich unter anderem mit Blick auf die Erarbeitung seines Hegel-Verständnisses zeigen lässt.⁸⁴ Darüber hinaus hat er sich hinsichtlich der Einsicht in die radikale Historizität des Christentums geradezu emphatisch auf Dilthey bezogen.⁸⁵ Wenn Ebeling sein theologisches Programm schließlich als ‚Theologie des Lebens‘ bezeichnen konnte, so dürfte darin auch ein Einfluss Diltheys zu sehen sein. Für Fuchs spielt Dilthey letztlich nur noch als Wegbereiter Bultmanns eine Rolle.⁸⁶ Ansonsten sind die Bezugnahmen rar. Bei den späteren Vertretern der ‚hermeneutischen Theologie‘ ist Dilthey als Gesprächspartner kaum noch anzutreffen.⁸⁷ Der philosophische Referenzpunkt verlagert sich hin zu Gadamer.

e) In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts stellt Wolfhart Pannenberg konstruktiv-kritische Auseinandersetzung mit Diltheys Werk schließlich eine der wichtigsten Etappen von dessen theologischer Rezeptionsgeschichte dar. Pannenberg hat auf Diltheys Denken in unterschiedlicher Hinsicht – und häufig positiv – rekurriert. So hat er ihn zum einen als entscheidenden Vertreter derjenigen wissenschaftstheoretischen Denker gewürdigt, die im 19. und 20. Jahrhundert an einer Begründung der Eigenständigkeit der Geistes- und Kulturwissenschaften gegenüber den Naturwissenschaften arbeiteten.⁸⁸ Zum anderen hat er ihn nicht nur als Protagonisten wissenschaftsgeschichtlicher Entwicklungen ins Auge gefasst, sondern sich darüber hinaus auch an Diltheys historiographischen Arbeiten orientiert. In seinem großen Buch *Anthropologie in theologischer Perspektive* verweist er diesbezüglich ausdrücklich auf dessen Analysen zum Wandel der Auffassung des Humanen in der Neuzeit, wonach letzteres nicht mehr primär im Rückgang auf Theologie und Metaphysik, sondern – unter Aufnahme stoischer Gedanken – empirisch im Zusammenhang der Natur bestimmt worden sei.⁸⁹ Pannenberg hebt insbesondere Diltheys Darstellung *Über die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts* (1904) hervor, in der Dilthey jenen Wandel glänzend beschrieben und zugleich deutlich gemacht habe, inwiefern dieser mit einer Ausbildung des ‚natürlichen Systems‘ in den Geisteswissenschaften zusammenhänge.⁹⁰ Darüber hinaus hat Pannenberg zu verstehen gegeben, dass er Diltheys Neuzeitdarstellung nicht nur in wissenschaftsgeschichtlicher Hinsicht, sondern auch im Blick auf die Wandlungsprozesse in Gesellschaft und Kultur

⁸³ Vgl. U. KÖRTNER: Einführung in die theologische Hermeneutik, 67.

⁸⁴ A. BEUTEL: Gerhard Ebeling, 15.

⁸⁵ Vgl. aaO., 191.

⁸⁶ Vgl. E. FUCHS: Marburger Hermeneutik, 31.

⁸⁷ Vgl. etwa L. OSWALD/W. STOLZ (Hg.): Die hermeneutische Frage in der Theologie. In diesem Band kommt Dilthey nur noch ganz am Rande vor.

⁸⁸ Vgl. W. PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, 74–82. 86. 98 passim.

⁸⁹ Vgl. W. PANNENBERG: Anthropologie in theologischer Perspektive, 17, Anm. 5.

⁹⁰ Vgl. aaO. 474.

insgesamt für maßgeblich erachtet.⁹¹ Schließlich hat Pannenberg sich in einem entscheidenden Punkt seiner eigenen Konzeption auch in systematischer Hinsicht auf Dilthey bezogen, wobei die damit berührten Gesichtspunkte direkt ins Zentrum von Pannenberg's eigener Konzeption führen. In seiner *Systematischen Theologie* hat er als entscheidenden Anknüpfungspunkt „Diltheys Hermeneutik der geschichtlichen Erfahrung“⁹² hervorgehoben. Dabei verweist er auf seinen bereits ca. 20 Jahre zuvor erschienenen Aufsatz *Über historische und theologische Hermeneutik* (1967), in dem er den fraglichen Sachverhalt erstmals und in gültig bleibender Weise erläutert habe.⁹³ Um Pannenberg's Anschluss nachvollziehen zu können, sei ein kurzer Blick auf diese kleine Studie geworfen.

Die Grundfrage, die Pannenberg hier aufwirft und die den gesamten Gedankengang strukturiert, ist bereits im Titel enthalten. Es geht um nichts anderes als das Verhältnis von historischer und theologischer Hermeneutik, wobei sich die Frage darin konkretisiert, ob diesbezüglich eine prinzipielle Differenz bezeichnet ist oder ob sich beide Auslegungshinsichten lediglich als Varianten innerhalb einer umgreifenden Gemeinsamkeit aufweisen lassen. Pannenberg's Beweisziel besteht darin zu zeigen, dass letzteres der Fall ist.⁹⁴ In der neueren theologischen Debatte habe sich die Einsicht durchgesetzt, dass eine bloße Ausrichtung theologischer Hermeneutik an der „direkte[n] Applikation des Text,wortes“, des Kerygma, auf die Gegenwart“ nicht hinreichend sei, sondern dass es darüber hinaus eines „Umweges über die von den urchristlichen Schriften ausgesagte Sache“ bedürfe.⁹⁵ In einem solchen Sachbezug aber sollen sich „der historische und der theologische Aspekt nicht ausschließen“.⁹⁶ Seine Begründung dieses Postulats erfolgt wesentlich unter Anlehnung an Dilthey.

Pannenberg sucht nämlich zu zeigen, dass die „der Geschichte Jesu zugeschriebene[] Bedeutung [...], Offenbarung Gottes [zu sein]“⁹⁷ gerade in ihrem Ausgriff auf die „Ganzheit der Geschichte“⁹⁸ eine Korrespondenz in der ‚historischen Hermeneutik‘ habe, und zwar in dem notwendig beanspruchten universalgeschichtlichen Ausgriff. Dilthey kommt in Pannenberg's Augen das Verdienst zu, der Notwendigkeit eines solchen Ausgriffs eine philosophische Begründung zuteilwerden gelassen zu haben. Er bezieht sich dabei auf die vom spä-

⁹¹ Vgl. aaO., 17, Anm. 5; W. PANNENBERG: Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland, 27.

⁹² Vgl. W. PANNENBERG: Systematische Theologie, Bd. 2, 343, Anm. 92; vgl. auch DERS.: Systematische Theologie, Bd. 1, 64.

⁹³ Ebd.; vgl. W. PANNENBERG: Wissenschaftstheorie und Theologie, 286.

⁹⁴ Den Hintergrund dessen bildet die Aufgabe der Theologie, „den universalen Wahrheitsanspruch des Gottesgedankens des christlichen Glaubens zu explizieren“, CHR. AXT-PISCALAR: Was ist Theologie?, 308.

⁹⁵ W. PANNENBERG: Über historische und theologische Hermeneutik, 133.

⁹⁶ AaO., 134.

⁹⁷ AaO., 137.

⁹⁸ AaO., 139.

ten Dilthey ausgearbeitete Konzeption der Bedeutungskategorie.⁹⁹ Indem Dilthey sie als ein Verhältnis von Teil und Ganzen definiert und dieses Verhältnis aus dem philologischen Bereich auf die Sphäre von Kultur und Geschichte übertragen habe, habe er der Einsicht zum Durchbruch verholfen, dass geschichtliche Ereignisse nur in ihrer interpretativen Verbindung zu einer größeren Einheit verstanden werden könnten, als deren Teil sie fungieren. Da jede Einheit aber wiederum als Teil einer größeren Einheit fungiert, ergebe sich ein unhintergehbare Zug ins Universale. Dilthey wird für Pannenberg dadurch zum Gewährsmann für die These, dass alles Geschichtsverstehen mindestens implizit auf Universalität hin tendiere, so dass sich auch der für die ‚theologische Hermeneutik‘ charakteristische Bezug auf die ‚Ganzheit der Geschichte‘ keineswegs mehr als prinzipieller Sprung aus dem Bereich historischer Hermeneutik erweise. Dasselbe Problem hat Pannenberg anhand der Begriffe ‚Einzelsinn‘ und ‚Gesamtsinn‘ diskutiert – deren Verhältnis für seine Auffassung von Religion als Sinnerfahrung grundlegend ist. An beiden Fassungen des Problems hat Pannenberg zeitlebens festgehalten.

In zwei Punkten ist Pannenberg laut eigener Auskunft dann aber über Dilthey hinausgegangen. Dilthey habe zwar zurecht darauf hingewiesen, dass jede historische Einzeltatsache erst dann als verstanden gelten kann, wenn sie vor dem Hintergrund der Ganzheit, der sie zugehört, betrachtet wird. Angesichts dessen, dass diese Ganzheit innerhalb des geschichtlichen Verlaufs letztlich aber immer noch aussteht, kann bei Dilthey „das Verständnis der Teile selbst keinen festen Boden gewinnen“, so dass er am Ende doch in die von Gadamer kritisierten „Aporien des Relativismus“ gerate.¹⁰⁰ Pannenberg versucht dem dadurch zu entgehen, dass er das Theorem der hypothetischen „Vorwegnahme“¹⁰¹ jener Ganzheit einbaut. Aber noch in einem anderen Punkt markiert Pannenberg bei Dilthey ein Defizit: Die von ihm herausgearbeitete Bedeutungsstruktur sei nämlich anhand einer Beschreibung menschlichen Erlebens gewonnen. Wie Pannenberg vor allem in späteren Texten betont hat, bedürfe es aber einer „ontologischen Aufwertung“ des Bedeutungs- bzw. Sinnbegriffs „über Diltheys Eingrenzung auf das ‚geistige Leben‘ und seine Erfahrung hinaus“.¹⁰²

Soviel zu unserem knappen Durchgang durch die theologische Dilthey-Rezeption. In ihm sind einige wesentliche Punkte hervorgetreten, in denen die evangelische Theologie an Dilthey angeknüpft hat. Die wesentlichen Aspekte seien nochmals kurz zusammengefasst. Ganz überwiegend waren es methodologische Gesichtspunkte, die aufgegriffen und diskutiert wurden. So diente er sowohl für Troeltsch

⁹⁹ Vgl. aaO., 142 ff.

¹⁰⁰ AaO., 144.

¹⁰¹ AaO., 146.

¹⁰² W. PANNENBERG: *Systematische Theologie*, Bd. I, 181, Anm. 129. Pannenberg verweist diesbezüglich wiederum auf seinen einige Jahre zuvor erschienenen Aufsatz: *Sinnerfahrung, Religion und Gottesfrage*.

als auch für die Vertreter der Lutherrenaissance als Repräsentant einer historischen Wirklichkeitssicht, die als genuines Merkmal der geistigen Signatur der Moderne angesehen wurde. Auch bei Bultmann und Pannenberg spielte Methodologisches eine große Rolle, wobei jener den Begriff des Verstehens fokussierte, während letzterer vor allem bedeutungstheoretische Überlegungen aus Diltheys Spätzeit ins Auge fasste. Außerdem ließen sich Bultmann und Bonhoeffer gerade auch von lebensphilosophischen Elementen des Diltheyschen Werks inspirieren. Darüber hinaus fokussierte die Beschäftigung mit Dilthey aber auch inhaltliche Aspekte, wobei ganz unterschiedliche Akzente gesetzt wurden. Bei Holl etwa fand die materiale Auseinandersetzung vor allem im Blick auf Diltheys religions- und theologiegeschichtliche Einschätzung der reformatorischen Rechtfertigungslehre statt. Bei Troeltsch, Bonhoeffer und Pannenberg dominierten hingegen Diltheys geistes- und kulturgeschichtliche Neuzeitanalysen.

An dem hier dargelegten Literaturüberblick lässt sich eine bestimmte Entwicklung beobachten. Anfänglich suchte die Theologie durchaus die Auseinandersetzung mit Dilthey. Prominente Denker ganz unterschiedlicher theologischer Strömungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts beschäftigten sich mit den Elementen seiner Philosophie und eigneten sie sich in Teilen konstruktiv an. In den folgenden Jahrzehnten trat dieses Interesse immer weiter zurück. In Pannenburgs Werk erfuhr es zwar nochmals einen gewissen Aufschwung. Seitdem aber findet keine tiefere Auseinandersetzung mehr statt. Auch diejenige Bewegung, die qua Titel eine mögliche Verbindung nahelegen könnte – die ‚hermeneutische Theologie‘ –, kommt auf Dilthey allenfalls noch in historischer Distanzierung zurück. Zum Bildungskanon gehört er in der gegenwärtigen evangelischen Theologie definitiv nicht mehr. Im Vergleich zur Philosophie geht sie damit einen Sonderweg. Denn wie gesehen, hat hier in den letzten Jahren ein Umschwung stattgefunden, den man geradezu als eine kleine Dilthey-Renaissance bezeichnen könnte. Indem die Theologie diesen nicht mit vollzieht, lässt sie sich einen hochkarätigen Autor entgehen, der auch für die gegenwärtige Befassung der Religionsproblematik wichtige Einsichten bereithält. Dilthey ist vor allem deshalb so interessant, weil es ihm gelingt, die Religionsthematik konsequent auf dem Boden eines interpretativen Kulturmodells zu entwickeln.

Dies soll in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden. Sie gliedert sich grob wie folgt. Der erste Hauptteil (I.) ist Diltheys frühester Studie, der sogenannten *Preisschrift* (1859), gewidmet. Die Gründe für ihre ausführliche Rekonstruktion sind unterschiedlicher Art. Wie zu zeigen sein wird, erarbeitet Dilthey in ihr ein Bild von Genese und Geschichte neuzeitlicher Hermeneutik. Jene Schrift stellt somit Diltheys erste ausführliche Untersuchung der Verstehensproblematik dar. Letztere wird freilich in einer bestimmten Perspektive thematisch, nämlich in der Betrachtung der Entstehung und Entwicklung der Lehre von der Auslegung schriftlich artikulierten Sinns. Im philologisch-sprachlichen Verstehen wird man daher geradezu Diltheys Entdeckungszusammenhang der Verstehensfrage über-

haupt sehen können. Die Auseinandersetzung mit der *Preisschrift* gibt zugleich Aufschluss über Motive und Einflüsse, die Dilthey zu Beginn seiner intellektuellen Entwicklung bestimmten und die sich dann auch auf sein späteres Werk ausgewirkt haben.

Der zweite Hauptteil (II.) wird der Ausweitung nachgehen, die Dilthey dem Verstehensbegriff in seinem späteren Werk zuteilwerden ließ. Dabei wird sich zeigen, dass der philologische Rahmen konsequent überschritten wird, so dass ‚Verstehen‘ schließlich auf allen Ebenen der Sozial- und Kulturphilosophie Anwendung finden kann: So bietet Dilthey eine erkenntnispsychologische Grundlegung der Verstehensproblematik; er arbeitet Grundzüge geschichtlich-kulturellen Verstehens am Beispiel des Interpersonalitätsverstehens heraus; er geht der Verwobenheit individueller und kultureller Dimensionen im Selbst- und Fremdverstehen nach; und er analysiert die interpretativen Aspekte geschichtlicher Wirklichkeitsauffassung. Seine philosophisch-geschichtliche Religionsanschauung wird vor dem Hintergrund dieser kulturphilosophischen Konzeption entfaltet.

II. Der philologische Entdeckungszusammenhang der Verstehensproblematik in der *Preisschrift*

Innerhalb der Diltheyschen Historiographie neuzeitlicher Hermeneutikgeschichte kommt Schleiermacher eine besondere Stellung zu. Wirkungsgeschichtlich bedeutsam geworden ist Diltheys Einschätzung über seinen Aufsatz zur *Hermeneutik* aus dem Jahre 1900. Aber schon in seiner *Preisschrift* spricht er den entscheidenden Gedanken klar aus: So habe erst Schleiermacher „eine wahre, allgemeine Hermeneutik [...] auf[ge]stellt[]“ (XIV 698), so dass durch ihn die „Hermeneutik [...] zum ersten Male im strengen Sinn des Wortes Wissenschaft“ (XIV 715) geworden sei. Nachdem dieses Urteil die allgemeine Sicht auf die Geschichte der Hermeneutik lange Zeit geprägt hatte, ist es in jüngerer Zeit massiv in die Kritik geraten. Besonders seitdem die Hermeneutik-Forschung den Blick verstärkt auf die Zeit der Aufklärung gelenkt hat,¹ hat sich vielerorts die Ansicht herausgebildet, dass eine sachgerechte Beurteilung der Hermeneutikgeschichte geradezu im Gegensatz zu Diltheys Grundthese zu entwerfen sei. Ihm wird dabei der Vorwurf gemacht, Schleiermachers Selbstinszenierung auf den Leim gegangen zu sein und diese unkritisch übernommen zu haben.² Denn bereits die Aufklärungshermeneutik habe über ein Konzept allgemeiner Hermeneutik verfügt, und ebenso sei der Drang nach Systematisierung und Verwissenschaftlichung dieser Disziplin bereits vor Schleiermacher festzustellen.³ So berechtigt solche kritischen Rückfragen an Diltheys Darstellung prinzipiell sind: Zum Teil werden sie ihr doch nicht ganz gerecht. Denn trotz aller „Erstmaligkeitsempfase“⁴, die er in Bezug auf Schleiermacher bietet: Es stand ihm durchaus vor Augen, dass schon früher bedeutende Hermeneutik-Konzeptionen entwickelt worden waren. Auch dass es in diesem Zusammenhang bereits zur Ausbildung einer „allgemeinen Hermeneutik“⁵ gekommen war, stellt er ausdrücklich in Rechnung. Dies herauszuar-

¹ Vgl. vor allem W. ALEXANDER: *Hermeneutica Generalis*; A. BÜHLER: *Unzeitgemäße Hermeneutik*; H. SCHNUR: *Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert*. Aus jüngster Zeit vgl. vor allem M. BEETZ/G. CACCIATORE (Hgg.): *Die Hermeneutik im Zeitalter der Aufklärung*; J. SCHÖNERT/F. VOLLHARDT (Hgg.): *Geschichte der Hermeneutik und die Methode der textinterpretierenden Disziplinen*.

² Vgl. etwa L. DANNEBERG: *Siegmund Jakob Baumgartens biblische Hermeneutik*, 97.

³ Vgl. beispielsweise O. R. SCHOLTZ: *Hermeneutische Billigkeit*; DERS.: *Die allgemeine Hermeneutik bei Georg Friedrich Meier*.

⁴ W. HÜBNER: *Schleiermacher und die hermeneutische Tradition*, 567.

⁵ Vgl. XIV 620. 621. 624.

beiten, ist Ziel des ersten größeren Abschnittes (I. 1). Im Anschluss daran sollen die Gründe erwogen werden, die Dilthey zu jener emphatischen Schleiermacher-Würdigung veranlasst haben. Da diese eng mit den Grundlagen der Schleiermacherschen Philosophie zusammenhängen, soll dafür zunächst Diltheys Sicht auf dessen gleichsam vorhermeneutisches Fundament dargestellt werden (I. 2), um sodann seine Auffassung der von Schleiermacher geleisteten Begründung der Hermeneutik in den Blick zu nehmen (I. 3). Es wird zu fragen sein, ob seiner These nicht mindestens eine teilweise Berechtigung zuerkannt werden kann.

1. Diltheys Sicht auf die Hermeneutik vor Schleiermacher

a. Die Preisaufgabe der Schleiermacherstiftung

Die Abfassung von Diltheys *Preisschrift* fällt in das Jahr 1859, zeitlich gesehen also etwa in die Mitte zwischen sein Examen (1856) und seine Promotion bzw. Habilitation (1864). Motiviert wurde sie durch eine Ausschreibung der – nach Schleiermachers Tod 1835 ins Leben gerufenen – Schleiermacher-Stiftung. Diese hatte es sich zum Ziel gesetzt, das Andenken an ihren Namensgeber unter anderem dadurch zu erhalten und zu fördern, dass sie jährlich einen Wettbewerb auslobte, für den Themen zur Bearbeitung gestellt wurden, die sich auf Schlüsselprobleme des Schleiermacherschen Werks bezogen. 1859 rückte die Problematik der Hermeneutik in den Fokus, wobei die ausgegebene Preisfrage lautete: „Das eigentümliche Verdienst der Schleiermacherschen Hermeneutik ist durch Vergleichung mit älteren Bearbeitungen dieser Wissenschaft, namentlich von Ernesti und Keil, ins Licht zu setzen“.¹ Dem Preisträger sollte ein jährliches Stipendium zugesprochen werden.² Dilthey fühlte sich von der Anfrage durchaus angesprochen, und zwar sowohl aus einem wissenschaftlichen als auch aus einem lebenspraktischen Interesse heraus. Schleiermacher galt ihm schon früh als einer der bedeutendsten Theologen der Neuzeit.³ Nach seinem Studienortswechsel nach Berlin hatte er seine Beschäftigung mit dessen Werk vertieft, was durch die Bekanntschaft mit Personen, die Schleiermacher in unterschiedlicher Weise nahegestanden hatten, dann noch verstärkt wurde. Als er von der Preisausschreibung Kenntnis nahm, war er also bereits zu einem erheblichen Grade mit Schleiermachers Werk vertraut und besaß ein inneres Interesse an der Bearbeitung der Fragestellung. Daneben tritt noch ein äußeres, das sich aus seiner damaligen prekären Lebenssituation erklärt.⁴ So stellte das Stipendium zwar sicherlich nicht den wesentlichen,

¹ In einem Brief vom 4. März 1860 an seine Eltern zitiert Dilthey den genauen Wortlaut, vgl. G. KÜHNE-BERTRAM/H.-U. LESSING: Briefwechsel, Bd. 1, 131. Die damals von Dilthey verfasste Studie findet sich in ihrer ursprünglichen Gestalt – abzüglich der Seiten 612–615 – in XIV 597–787.

² Vgl. den Brief vom 23. Februar 1860 an den Vater, G. KÜHNE-BERTRAM/H.-U. LESSING: Briefwechsel, Bd. 1, 128.

³ In einem Brief aus dem Sommer 1853 spricht er von Luther und Schleiermacher als „unsere[n] beiden größten Theologen“ (aaO., 3).

⁴ Nachdem er im Anschluss an seine Schulumtsprüfung zunächst als Hilfslehrer am Königlich-Französischen Gymnasium in Berlin und bald darauf als ordentlicher Lehrer am Joachimsthalschen Gymnasium tätig gewesen war, hatte er bereits im September des Folgejahres

aber vielleicht doch einen zusätzlichen Anreiz dar, sich der Sache anzunehmen. Nachdem im Februar 1859 die Ausschreibung erfolgt war, wurde Diltheys Bewerbung um die Teilnahme im März vom Kuratorium der Stiftung angenommen. Im November reichte er seinen Text ein. Am 22. Februar des folgenden Jahres wurde ihm von der Stiftung der Preis zuerkannt.⁵

Aus der Themenstellung der Stiftung lässt sich ein gewisses Anliegen extrapolieren. Im Allgemeinen wird offensichtlich ein Beitrag zur Erschließung von Schleiermachers hermeneutischer Konzeption erwartet. Das Charakteristische seines Standpunktes soll ermittelt und dargestellt werden. Dies kann freilich nicht auf rein immanentem Wege geschehen, sondern bedarf einer vergleichenden Betrachtung, damit die spezifischen Konturen deutlich werden. Die Absicht der Aufgabensteller zielte vor allem darauf, das Problem nicht allein durch einen systematischen Vergleich auf synchroner Ebene zu bearbeiten, vielmehr wird der Akzent auf eine problemgeschichtliche Einordnung gelegt. Schleiermachers Beitrag auf dem Feld der Hermeneutik soll dadurch gewürdigt werden, dass er zu den Bemühungen seiner Vorgänger in Beziehung gesetzt wird. Nun waren Überblicksdarstellungen zur Geschichte der Hermeneutik bereits durchaus vorhanden.⁶ Aber in der Aufhellung der theoriegeschichtlichen Hintergründe des Schleiermacherschen Entwurfs selber, gewissermaßen von diesem aus betrachtet, erblickte die Stiftung offenbar ein entscheidendes Forschungsdesiderat. Dabei lenkte sie den Fokus auf zwei Referenzautoren: Johann August Ernesti (1707–1781) und Karl August Gottlieb Keil (1754–1818).

Dass Ernesti als erster Bezugspunkt zu stehen kommt, besitzt seinen vornehmlichen Grund sicherlich darin, dass Schleiermacher sich in seinen eigenen Ausführungen selbst wiederholt auf ihn bezogen hat. Am klarsten kommt das in seinen handschriftlichen Notizen zum Ausdruck, die zur Zeit der Preisausschreibung allerdings noch nicht ediert vorlagen und dem wissenschaftlichen Publikum somit nicht zugänglich waren – wenn auch der kundige Leser die Anspielungen in den von Friedrich Lücke herausgegebenen Texten zur Hermeneutik⁷ durchaus finden konnte. Vor allem aber hatte Letzterer, der die nicht veröffentlichten Manuskripte kannte, im Anmerkungsapparat seiner Ausgabe die Beziehung zu Ernesti deutlich markiert.⁸ Dass Schleiermacher sich in seiner Konzeption an

den Schuldienst aufgegeben, um sich ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmen zu können. Dieser Umstand brachte eine ungesicherte Existenzweise mit sich, die sich auch in Geldfragen niederschlug.

⁵ Vgl. J. RÜTSCHKE: Das Leben aus der Schrift verstehen. Wilhelm Diltheys Hermeneutik, 483.

⁶ Besonders prominent war etwa die 1841 erschienene *Hermeneutik des Neuen Testaments* von Henrik Nikolai Clausen, die ein Gesamtbild der Entwicklung von der apostolischen Zeit bis in die eigene Gegenwart zeichnete. Dilthey hat Clausens Entwurf gekannt, vgl. 723, Anm. 105.

⁷ F. SCHLEIERMACHER: Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das Neue Testament.

⁸ Vgl. aaO., 7, Anm. 1.

dessen Theorie kritisch-konstruktiv abarbeitet, war im Blick auf seine eigenen Schriften offenkundig und mit Sicherheit auch den Verfassern der Preisaufgabe hinlänglich bekannt.

Damit war der Bezug zu einem Autor gegeben,⁹ der als typischer Vertreter der frühen Neologie betrachtet werden kann, wobei unter Neologie bekanntlich derjenige Abschnitt der theologischen Aufklärung zu verstehen ist, in dem sich die Idee einer vernünftigen historisch-kritischen Erklärung des kirchlichen Überlieferungsgutes zunehmend durchzusetzen beginnt. Ernesti war Leipziger Professor, zunächst für Beredsamkeit, später auch in der Theologie. Im Urteil seiner Zeitgenossen wurde ihm das Verdienst zugeschrieben, einen philologisch-wissenschaftlichen Betrieb geschaffen zu haben, der der holländischen Schule (Hemsterhuis, Valckenaer, Ruhnken) in nichts mehr nachstand. Hinsichtlich des Verfahrens der Texterschließung verband ihn mit letzterer die Akzentuierung des grammatisch-kritischen Standpunktes, den er sich bereits im Zusammenhang klassisch-philologischer Studien erarbeitet hatte und den er auch für theologisch-hermeneutische Probleme in Anschlag zu bringen suchte. Angesichts dessen wurde ihm die Durchführbarkeit des traditionellen Verfahrens der Bibel-exegese mit ihrem Anspruch auf eine vermeintliche Sonderauslegung der biblischen Schriften (*hermeneutica specialis*) zunehmend fraglich. In seinen Augen hat sich prinzipiell auch die Heilige Schrift der profan-wissenschaftlichen Erklärungsweise unterzuordnen, wobei die Erhebung des ‚sensus grammaticus‘ zur eigentlichen Aufgabe des Auslegers erklärt wird. Trägt der damit bezeichnete Ansatz im Programmatischen einen durchaus progressiven Grundzug, so gelangte dieser jedoch nicht völlig zur Geltung. Denn Ernesti sah sich zwar prinzipiell den neuen wissenschaftlichen Methodenidealen verpflichtet, wollte daneben aber die traditionelle kirchliche Lehre unangetastet lassen. Diese Einstellung brachte dann gewisse Modifikationen seiner auslegungswissenschaftlichen Grundsätze mit sich. So soll die Bibel zwar wie jedes andere Buch auch interpretiert werden. Sofern infolge dessen aber sachlich oder logisch Vernunftwidriges sich einstellen mag, wird dies nun etwa nicht als Gegenstand der Kritik aufgefasst, sondern der Unzulänglichkeit der menschlichen Vernunft zu Buche geschlagen. Der altprotestantische Begriff der Schriftoffenbarung bleibt somit letztlich in Kraft, trotz der bereits veränderten methodologischen Anlage. Der Position Ernestis ist somit ein spannungsvoller Charakter eigen, indem er einerseits zwar die wissenschaftlichen Neuerungen durchaus begrüßte, die Fundamente des lutherischen Kirchentums aber gleichzeitig bewahrt wissen wollte. Im Hinblick auf die Auslegungslehre ist die *Institutio Interpretis Novi Testamenti* von 1761 sein wichtigstes Werk.

Durch die Herausstellung von Schleiermachers Verbindung zu Ernesti war also ein Bezug zur sogenannten Leipziger Schule aufgegeben, deren Gründer und

⁹ Vgl. G. HEINRICI: Ernesti, Johann August; E. HIRSCH: Geschichte der neuern evangelischen Theologie, Bd. 4, 10–14; C. PLAUL: Ernesti, Johann August.

zeitweiliges Haupt letzterer gewesen war. Nun musste freilich in Rechnung gestellt werden, dass dieselbe bei dessen Position nicht stehen geblieben war, sondern eine eigene Entwicklung durchgemacht hatte. Dabei kann als ein bedeutender Repräsentant dieser Weiterbildung der andere der beiden oben genannten Autoren, Karl August Gottlieb Keil, genannt werden.¹⁰ Auch für ihn war Leipzig zum Ort seines Wirkens geworden. Hier hatte er Philologie, Philosophie, Mathematik, Physik und Theologie studiert. Seine wichtigsten Lehrer waren Ernesti sowie dessen Schüler Samuel Morus (1736–1792). Nachdem er zunächst außerordentlicher Professor der Philosophie und Theologie gewesen war, wurde er schließlich zum ordentlichen Professor der Theologie berufen (1793). In seinen eigenen Arbeiten wandelte er ganz in den Bahnen seines Lehrers Morus, der den vornehmlich an der grammatischen Interpretation orientierten Ansatz Ernestis stärker mit der historischen Auffassung Johann Salomo Semlers zu verknüpfen gesucht hatte. Das dadurch gesteckte Programm wurde auch für Keil maßgeblich, der infolge dessen die von Ernesti noch gebrauchten dogmatisch-theologischen Einschränkungen nicht mehr akzeptierte. Die bahnbrechenden Einsichten Semlers in das geschichtliche Gewordensein des biblischen Kanons¹¹ wirkten dafür zu stark. Von hier aus wird nun deutlich, inwiefern die Stiftung auch nach Schleiermachers Bezug zu Keil fragen konnte – obwohl sich Schleiermacher selbst in der von Lücke herausgegebenen Hermeneutik nicht explizit auf ihn bezogen hat. Sein Name steht für eine Vertiefung der kritisch-aufklärerischen Impulse, die bei Ernesti noch nicht voll zum Durchschlag gekommen waren. Wenn das spezifisch Neue der Schleiermacherschen Konzeption bestimmt werden sollte, so konnte von dem hier erreichten Stand der Debatte nicht abgesehen werden. Allerdings wird die zusätzliche Wahl Keils nicht nur von solchen Erwägungen geleitet gewesen sein. Denn auch in Lückes Vorrede zu Schleiermachers Hermeneutik findet sich eine Bemerkung, in der er eine Verbindungslinie von diesem zu Keil zieht: Lücke stellt dort im Hinblick auf einen wesentlichen Grundzug der Hermeneutik Schleiermachers – der bereits im Titel der Lücke'schen Ausgabe angezeigt ist: die Unterscheidung und relative Selbstständigkeit von Hermeneutik und Kritik – Keil als einen entscheidenden Vorläufer hin. Eine solche Einschätzung im Rückblick, verwundert es folglich nicht, dass in der Themenstellung durch die Stiftung neben Ernesti auch Keil in prominente Stellung einrückte.

b. Diltheys thematische Ausweitung der Aufgabenstellung der Preisaufgabe

Dilthey sah sich also anfänglich vor die Aufgabe gestellt, den Konnex der Schleiermacherschen Hermeneutik zu zwei typischen Ausgestaltungen aufgeklärter

¹⁰ Vgl. W. SCHMIDT: Keil, Karl August Gottlieb; E. PLÜMACHER: Keil, Carl August Gottlieb.

¹¹ Vgl. dazu M. SCHRÖTER: Aufklärung durch Historisierung.

Auslegungswissenschaft herzustellen. Dabei zeigt er aber von Anfang an einen freien Umgang mit der Forderung, vornehmlich auf diese Autoren einzugehen. Symptomatisch kommt dies etwa schon darin zum Ausdruck, dass er in einem Brief an seinen Bruder vom 19. Mai 1859 – also noch zu einem frühen Zeitpunkt der Abfassung – seine Absicht erklärt, die Bedeutung des Schleiermacherschen Standpunktes „in Verbindung mit Schlegel’s und Wolf’s Weise zu erklären“.¹² Die beiden von der Stiftung genannten Autoren finden sich in der brieflichen Schilderung seines Vorhabens gar nicht genannt. Dilthey fasst die Aufgabenstellung also von Anfang an in einer konstruktiven Weise auf und versucht, sich einen eigenen Weg in die Problematik zu bahnen. Im Zuge dessen entwickelt er dann die Einsicht, dass zur Erhellung des theoriegeschichtlichen Hintergrundes eine Hinblicknahme auf Ernesti und Keil nicht ausreichen kann. Denn letztere stehen selbst in traditionsgeschichtlichen Verweisungszusammenhängen, als deren Ergebnis ihre Werke angesehen werden können. Sowohl das Modell der grammatischen als auch das der historischen Interpretation besitzen eine wesentlich längere Vorgeschichte. Darüber hinaus erscheint es fraglich, ob überhaupt alle Einflüsse, die auf Schleiermacher gewirkt haben, anhand dieser beiden Entwürfe erfasst werden können. Angesichts der immensen Komplexität der neuzeitlichen Entwicklung der Hermeneutik vor Schleiermacher ergab sich für Dilthey somit die Herausforderung, den vergleichsweise engen Fokus der Preisaufgabe auf die Hochphase der Aufklärungshermeneutik auszuweiten, da es nur so möglich war, ein hinreichend differenziertes Bild zeichnen zu können. Für ihn ist es sonach „[n]atürlich, daß man auf die *ganze* frühere Entwicklung zurücksehen muß“.¹³ Gemessen an der relativ kurzen Zeit, die ihm für die Abfassung zur Verfügung stand – Februar bis November –, hat er einen Text von beträchtlichem Umfang und enormer historischer Weite vorgelegt: Im Erscheinungsbild seiner *Gesammelten Schriften*, in denen die *Preisschrift* erst 1966 von Martin Redeker als zweiter Teil des XIV. Bandes veröffentlicht wurde, erstreckt sich die Untersuchung auf knapp 200 Seiten. Die Zahl der primär und sekundär aufgeführten Autoren ist immens.¹⁴

Dem Interpretieren seiner Schrift hat es Dilthey dabei nicht ganz leicht gemacht. Besonders hervorzuheben ist etwa der Sachverhalt, dass Dilthey seiner Arbeit weder eine Einleitung noch eine Schlussbemerkung beigelegt hat, wodurch jede übergeordnete Verständigung darüber fehlt, worum es ihm insgesamt zu tun ist. Hinsichtlich seines methodischen Vorgehens lässt sich vorab aber mindestens das

¹² G. KÜHNE-BERTRAM/H.-U. LESSING: Briefwechsel, Bd. I, 100.

¹³ AaO., 79, Hvh. v. Verf.

¹⁴ Die Möglichkeit zur Bewältigung dieser Aufgabe dürfte Dilthey nicht zuletzt durch die philologischen Elemente seines Theologiestudiums erwachsen sein. So kommt er etwa in einem Brief an seinen Vater vom 17. März 1854 auf Collegien zu sprechen, die er bei dem berühmten Philologen August Boeckh gehört hat (vgl. Br. I, 14). In einem autobiographischen Rückblick, den er in einem Brief im Mai 1870 an Wilhelm Scherer gegeben hat, bestätigt Dilthey diesen Einfluss nochmals (vgl. Br. I, 548).

Folgende festhalten: Neben dem durch die Preisaufgabe vorgegebenen, gleichsam problemgeschichtlichen Verfahren bedient sich Dilthey für seine Schleiermachers-Darstellung zudem einer werkgenetisch-systematischen Methode, im Zuge derer er zwischen frühem und reifem Schleiermacher scharf unterscheidet. Aus alledem erwächst eine dreifache Gliederung: In einem ersten Abschnitt wird die „Hermeneutik vor Schleiermacher“ (XIV 597 ff.) behandelt, die Dilthey in enger Anbindung an die Entwicklung der protestantischen Bibelhermeneutik nachvollzieht.¹⁵ Dafür stellt Dilthey in einer wissenschaftsgeschichtlichen Übersicht zur Entstehung und Entwicklung der neuzeitlichen Hermeneutik eine Vielzahl von Autoren vor, deren zeitliche Aufeinanderfolge als sukzessive Genese der wissenschaftlichen Gestalt dieser Disziplin gelesen wird. Im zweiten Abschnitt setzt Dilthey direkt bei Schleiermacher ein. „Schleiermachers Hermeneutik nach ihrer Entstehung“ (XIV 660 ff.) schildert den Entdeckungszusammenhang und die daran anschließende Entwicklung seines hermeneutischen Problembewusstseins. Im dritten Abschnitt, der mit „Vergleichende Darstellung der Hermeneutik Schleiermachers im Verhältnis zu den älteren Systemen“ (XIV 691 ff.) überschrieben ist, werden beide methodischen Grundansätze näher zusammengeführt: Nachdem die werkgenetische Reflexion gleichsam von sich aus auf Schleiermachers Reifezeit und seine dortige Gestalt der Hermeneutik zuläuft, werden hier von Dilthey wieder verstärkt Rückbezüge auf die hermeneutische Vorgeschichte vorgenommen. Damit soll Schleiermachers hermeneutikgeschichtliche Bedeutung teils zum Leuchten gebracht, teils aber gerade auch relativiert werden – und zwar sowohl hinsichtlich bloß vermeintlicher Innovationen durch ihn als auch in Bezug auf Defizite seines hermeneutischen Systems.

c. Die Entstehung der Hermeneutik

„Nicht exegetische Kunst oder Versuche der Reflexion über dieselbe, aber wohl die hermeneutische Wissenschaft beginnt erst mit dem Protestantismus.“ (XIV 597) Mit dieser weitreichenden These setzt Diltheys Abhandlung unmittelbar ein.¹⁶ Geistes- bzw. theologiegeschichtlich hat er die protestantische Re-

¹⁵ Von daher ist die vom Herausgeber gewählte Überschrift der *Preisschrift* in den Gesamten Schriften treffend gewählt: „Das hermeneutische System Schleiermachers in der Auseinandersetzung mit der älteren protestantischen Hermeneutik“, XIV 595.

¹⁶ Dilthey schreibt dies als selbstbewusster Protestant, vgl. dazu auch die während der Abfassung der *Preisschrift* niedergelegte Tagebuch-Notiz: „Ich habe einen freudigen Stolz, den die Gegenwart versagt, in dem Gedanken empfunden, welcher Hebel wissenschaftlicher Entdeckungen damals die Theologie gewesen ist.“ (C. Misch: Der junge Dilthey, 89). Ob seine historiographische Darstellung deshalb von vornherein als verfehlt angesehen werden muss, – wie dies insinuiert wird von D. Thouard: *Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde* – kann bezweifelt werden. Bereits im selben Band, in dem Thouards Beitrag erschien, schreibt Michael Titzmann – auf Basis eigener Forschungen – Diltheys These der Sache nach fort (M. TITZMANN: Herausforderungen der biblischen Hermeneutik in der Frühen Neuzeit, 119. 121). Vgl. dazu G. SCHOLTZ: Wilhelm Dilthey und die Entstehung der Hermeneutik, 476.