

شلايرماخر و تجربه دینی

دکتر مجتبی زروانی*

چکیده

فردریک شلايرماخر با توصیف جوهر دین به عنوان پدیده‌ای که حاصل معرفت - چه علمی و چه فلسفی - نیست و نیز نباید آن را در معنای اخلاقی جستجو کرد و آن را نباید جاصل هیچ استدلالی دانست. تأثیر ماندگار و تازه‌ای بر الهیات پروتستان نهاد. به نظر او جوهر دین در احساس دینی خاصی که احساس وابستگی مطلق است، یافت می‌شود. او بر این باور است فلسفه دین بی‌حاصلی که در «دنیزم» مطرح است و دگماهایی که کلیسا از آن خبر می‌دهد، در حقیقت دین نیست. دین حقیقی یعنی شهود بی‌واسطه وجود جمعی همه جهان کرانمند در آن وجود و به واسطه آن وجود بی‌کران و درک همه اشیاى زمانمند در وجودی لایزال. دین حقیقی احساس و چشیدن این وجود بی‌کران است.

واژگان کلیدی

تجربه دینی؛ وابستگی مطلق؛ الهیات؛ شلايرماخر؛ دین.

zurvani@ut.ac.ir

* استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه تهران

نامه حکمت، شماره ۸ - پاییز و زمستان ۱۳۸۵
Name-Ye Hekmat, No. 8 - Autumn & Winter 2006

فردریک دانیل ارنست شلایرماخر^۱ (۱۷۶۸-۱۸۳۴) در بروسلاو زاده شد و در مکتب الهیاتی «موراوین»^۲ ها پرورش یافت. ورود او به دانشگاه هال^۳ که مرکز الهیات رادیکال آلمان بود (براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۷)، زمینه آشنایی اش را با فلسفه کانت فراهم کرد. اندیشه‌های کانت تأثیر زیادی در افکار شلایرماخر بر جای گذاشت، گرچه او هرگز از نقد فلسفه کانت دست نکشید و همواره از توجیه عقلانی کانت از دیانت مسیحی خرده می‌گرفت. آشنایی شلایرماخر با رمانتیست‌های عصرش نیز در تحول افکار او مؤثر بود. تأثیر فردریک شلگل^۴ در این میان قابل توجه است. این آشنایی سبب گردید او عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری را به پرسش بگیرد و به دنبال آن به نیروی احساس به ویژه در حوزه دین اهمیت دهد. عصر شلایرماخر عصر تهدید و بحران راست دینی سستی مسیحی بود. تهدیداتی که مسیحیت با آن مواجه بود، محصول رنسانس، علم‌گرایی و روشنگری بود. رنسانس زمینه‌های بازاندیشی کتاب مقدس را فراهم ساخت و نارضایتی‌هایی را نسبت به کلیسا به وجود آورد. فلسفه جدید و به ویژه فلسفه کانت اعتبار براهین اثبات وجود خدا را که دست‌کم از زمان توماس آکوئینی پایه الهیات مسیحی بود، مخدوش ساخت. رشد علوم طبیعی و ظهور اندیشه‌های کپرنیکی با جلب توجه مردم به سوی خود، موجب شدند تا دین، به ویژه مسیحیت، مرکز اعتراض و بی‌توجهی نسبت به علم قلمداد شود و به همین دلیل اعتبار خود را از دست بدهد. دنیزم^۵ و ظهور الهیات طبیعی نیز مسیحیت را با بحران مواجه ساختند (رک، هوردن، ۱۳۶۸، ص ۲۸ و بعد). در چنین شرایطی بود که شلایرماخر به میدان آمد و کوشید تا با طرح تازه‌ای از نظریه دینی، دین و مسیحیت عصر خود را از بن‌بستی که گرفتار آن شده بود، خارج سازد.

ذهن شلایرماخر با دو مسئله درگیر بود: نخست آنکه «دین» چیست؟ و دیگر آنکه «مسیحیت» کدام است؟ پیش از شلایرماخر دست‌کم از دو روش برای پاسخ به این پرسش‌ها استفاده می‌شد: روشی که بر پایه اعتقاد به وحی بودن کتاب مقدس و حجیت گزاره‌های وحیانی آن استوار بود؛ و دیگر روش فلسفی که از آکویناس به این سو در الهیات مسیحی کاربرد داشت و پایه‌گذاران الهیات طبیعی و دئیست‌ها نیز از این

روش بهره می‌بردند. شلایرماخر کوشید تا با رفع نقاط ضعف این روش‌ها و طرح روش تازه‌ای پاسخ دو مسئله پیش روی خود را بیابد (رک. براون، ۱۳۷۵، ص ۱۰۹). روش شلایرماخر هم سستی و هم نوگرایانه است. کسانی او را به سبب روش خاص او، چه در الهیات و چه در تفسیر علمی دین آغازگر عصر تازه‌ای می‌دانند (Mackintosh, 1937, p. 36). پیتر برگر^۱ روش او را استقرائی خوانده و بر این باور است که هر کس در پی بازسازی وضعیت دین در دنیای کنونی است، باید راه شلایرماخر را در حجیت بخشیدن به تجربه دنبال کند (Berger, 1979, pp. 64-65).

۱. تجربه دینی

تا پیش از شلایرماخر در دیدگاه سستی مسیحی وحی حاصل تجربه انسان‌های برگزیده بود. از این پس این فکر که دین نه حاصل تجربه انسان‌های برگزیده بلکه پیامد تجربه‌ای است که به طور بالقوه در درون همه انسان‌ها وجود دارد، مطرح گردید. این دیدگاه در تاریخ دین‌شناسی به افرادی چون شلایرماخر، رودولف اتو^۲ و ویلیام جیمز^۳ منسوب است.

گفته شد اندیشه شلایرماخر با دو پرسش اساسی درگیر بود: «دین چیست؟» و «مسیحیت کدام است؟». او در کتابش با عنوان «در باره دین»^۴ که در سال ۱۷۹۹ و بدون نام انتشار یافت، به نخستین پرسش پاسخ گفت. در این پاسخ، تأثیر آیین تورع^۵ و رمانتیسیسم اولیه بر او، و نیز نگرش منحصر به فردش به طبیعت دین، کاملاً پیداست. به نظر او دین نباید با متافیزیک و اخلاق خلط شود، چرا که دین پویا، نه از مقوله متافیزیک است و نه از جنس اخلاق بلکه بیش از هر چیز با احساس و ارتباط قرین است. کانون مرکزی دین از نظر او احساس است که آن را با واژه تورع بیان می‌کرد. به بیان شنک،^۶ «برای شلایرماخر احساس دینی کلید اصلی و در واقع تنها کلید ورود به دین است» (Schenk, 1987, p. 112). کار مهم شلایرماخر در انتساب دین به قلمرو احساس، نقطه آغاز پروتستانیزم مدرن مسیحی در تأکید بر «باطن‌گرایی»^۷ و پافشاری‌اش بر این نکته است که معرفت به خداوند امری ذرونی و تجربی و همگانی است. با وجود این، تلاش شلایرماخر به فراهم آوردن پناهگاهی امن آن هم در محدوده

حیات شخصی انسان‌ها منحصر نبود؛ بلکه علاوه بر آن کوششی در این جهت بود که دین را جنبه‌ای زایل‌نشدنی از قلمرو وجودی بشر به شمار آورد که بدون آن حیات انسان ناقص و ناتمام است. به نظر کایت کلمنتس^{۱۳} که از پیروان اخیر مکتب شلایرماخر است، او «انسان‌شناسی تام و تازه‌ای از هستی انسان» عرضه کرده است (Clements, 1987, p.37).

اینکه شلایرماخر به درستی چه درکی از آن احساس نهفته در کانون دین و از نفس زندگی انسان داشته، مبهم و پیچیده است؛ اما روشن است که آن احساس از نظر او یگانه و منحصر به فرد است. او خود در این باره می‌گوید:

«... ادراک بی‌واسطه وجود جمعی همه جهان کرانمند در آن وجود و به واسطه آن وجود بی‌کران، و درک همه اشیاء زمانمند در وجود لایزال... دین، یعنی جستجوی چنین ادراکی و یافتن آن در هر آنچه زنده و در جنبش است، در سراپای فرایند رشد و تغییر، و در کار کردن و رنج بردن، یعنی زنده بودن و یافتن زندگی در احساس بی‌واسطه، دقیقاً همانند آن هستی‌ای که در آن موجود بی‌کران و لایزال جاری است. هر کجا چنین احساسی یافت شود، حس دینی ارضا می‌گردد و هر کجا چنین حسی به اختفا رود، حس دینی بی‌قرار و مضطرب می‌شود و در نتیجه، مصیبت و مرگ به دنبال می‌آورد» (Schleiermakher, 1958, p.36).

این احساس که جوهره آن چیزی است که شلایرماخر آن را «آگاهی دینی» می‌نامد، در کتاب بعدی او «ایمان مسیحی» به طور دقیق‌تر «احساس وابستگی مطلق» نامیده شده است.

۲. وابستگی مطلق و هماهنگی رابطه خدا و جهان

در کتاب «ایمان مسیحی» رابطه بین خدا و جهان از طریق تجزیه و تحلیل خودآگاهی مستقیم مسیحیان یا «احساس وابستگی مطلق»^{۱۴} به وجود آمده است. این احساس اصطلاح خدا را در اندیشه شلایرماخر تعریف می‌کند. شرح و بسط رابطه خدا و جهان در این کتاب از این احساس نشئت گرفته است. از آنجا که وابستگی امزی گذرا و قابل

انتقال از یکی به دیگری است، پس نیازمند شیئی است که در طرف دوم قرار بگیرد (هرچند که وابستگی مطلق به چیزی نیازمند است که به طور کامل شیء محسوب نمی‌شود). این شیء طرف دوم، به عنوان جایگاه وابستگی ما، لازم نیست که از خودآگاهی مستقیم و بدون واسطه استنتاج شود. علت آن این است که این شیء دوم در بطن خودآگاهی مستقیم و بی‌واسطه با خود شخص همراه است. پس از طریق تجزیه و تحلیل درست و مناسب از خودآگاهی است که اعتقاد به خدا و رابطه بین خدا و جهان شکل می‌گیرد (Schleiermacher, 1963, p.30).

این مسئله که چگونه شلايرماخر از احساس «وابستگی مطلق» رابطه خدا و جهان را دریافته است و نیز اینکه چگونه این احساس وابستگی مطلق از طریق دیدار و رویارویی با مسیح منجی تغییر یافته است، داستانی است که دست‌کم، بخش‌هایی از آن اغلب نقل شده است. با این همه، ریشه این مسئله باید توضیح داده شود. در بخش چهارم کتاب «ایمان مسیحی» شلايرماخر از طریق مقایسه وابستگی مطلق با وابستگی نسبی ماهیت وابستگی مطلق را توضیح می‌دهد. همه روابط ما با دیگر امور محدود و فناپذیر از نوع روابطی است که در آن ما تا حدی وابسته و تا حدی مستقل و آزاد هستیم. از یک طرف، اشیاء مخلوق اراده آزاد ما نیست؛ چرا که ما آن را از عدم (ex nihilo) خلق نمی‌کنیم. بنابراین تا حدی به آن‌ها وابسته هستیم. از طرف دیگر می‌توانیم بگوییم از چیزی خوشمان می‌آید، یا از آن بدمان می‌آید. از این جهت ما آزادی و نگرش آزادی نسبت به اشیاء داریم؛ پس در رابطه خود با شیء خاصی آزادی داریم. هرچند که میزان وابستگی نسبی و استقلال نسبی به شدت متفاوت است. ترکیب وابستگی نسبی و آزادی نسبی و محدود با یکدیگر به عنوان ویژگی خاص روابط بین امور محدود و فناپذیر تعیین شده است. از این روست که رابطه بین امور محدود همیشه دوطرفه است. این رابطه هیچ‌گاه فقط از طرف شیء خاص یا فقط از طرف من بنا گذاشته نشده بلکه همواره از طریق رابطه متقابل بین ما ایجاد شده است. در حقیقت شلايرماخر از طریق مشارکت، معنای محدودیت^{۱۵} را تعریف می‌کند (Schleiermacher, 1963, p.56).

رابطه وابستگی مطلق رابطه‌ای است که در آن حتی آزادی نسبی هم به کنار زده می‌شود. زمانی که من صرفاً وابسته هستم، به هیچ وجه در تعیین این رابطه نقشی ندارم. به صورت ضمنی رابطه‌ای در ذهن ما موجود است و آن این است که همه فعالیت‌های خودجوش و فی‌البداهه ما از منبعی خارج از ما سرچشمه می‌گیرد. حتی در حالتی که آزاد هستیم، باز وابسته به آن چیزی هستیم که جایگاه هستی فعال و پذیرای وجود ماست (Schleiermacher, 1963, p.4).

در درون خودآگاهی مستقیم و بی‌واسطه‌ام، من از خودم به عنوان موجودی که در همه کارهایم چه در حالت تعلق و چه در حالت آزادانه وابسته است، آگاهی دارم. اگر در هر دو حالت وابسته باشم، در آن زمان است که رابطه از نوع وابستگی مطلق و صرف است. حتی در آزادی عملی که از طریق آن در امور دیگر تأثیر متضادی اعمال می‌کنم تا حدی وابسته هستم. در این زمان است که من به «خودم» می‌رسم و یا به نگرشی می‌رسم که با آن «خود» را می‌شناسم. رابطه وابستگی کامل و مطلق با رابطه ما با خداوند یکسان انگاشته می‌شود. احساس وابستگی مطلق سازنده معنای اصیل اصطلاح خداست. شلایرماخر معتقد است که ما بدون نیاز به اقامه دلیل و شاهد، خودمان را موجوداتی کاملاً وابسته می‌شناسیم (Schleiermacher, 1963, p.4). با این همه، این احساس می‌تواند بیشتر از این تحلیل گردد. اگر من مطلقاً وابسته باشم، پس هر آنچه که با آن روبه‌رو می‌شوم نیز وابسته است. احساس وابستگی مطلق عملکرد درون و شعور ما به عنوان اشخاصی با یک صفت خاص نیست بلکه به طور کلی عملکرد خودمان به عنوان هستی محدود فردی است. اگر وابستگی مطلق کارکرد این گونه فردیت محدود است، پس همه موجودات فناپذیر و محدود باید مطلقاً وابسته باشند و این وابستگی باید به طور یکسان باشد؛ چرا که امر کامل و مطلق حد و حدود نمی‌پذیرد. هر موجود ممکن کاملاً وابسته است؛ یعنی در رابطه غیرمتقابلی قرار ندارد که هم آزادی او و هم حیثیت قابلی او را نشان دهد. وابستگی کامل و مطلق برای همه هستی به طور یکسان و مساوی صادق است. وابستگی مطلق فقط می‌تواند هماهنگ باشد، نه غیر هماهنگ و متفاوت؛ چرا که هر گونه تفاوت و تنوع، رابطه‌ای غیر از وابستگی مطلق به وجود می‌آورد. هر عنصری که دارای دوگانگی است، هرچند که

ممکن است بسیار کوچک و ناچیز باشد، رابطه‌ای از نوع وابستگی نسبی و آزادی محدود به وجود می‌آورد. این هماهنگی در رابطه‌ای که شلايرماخر بین وابستگی کامل و شبکه روابط دوگانه که سازنده دنیا هستند، برقرار کرده است، نمودار می‌شود. او این شبکه را نظام طبیعت جهانی^{۱۶} نامیده است (Schleiermacher, 1963, p.34). این نظام طبیعت جهانی، یعنی دنیا در فراگیرترین و گسترده‌ترین نمایش، موضوع اصلی در احساس وابستگی مطلق است (Schleiermacher, 1963, p.49). وقتی من خودم را موجودی با وابستگی کامل و مطلق می‌شناسم، بنابراین، از همه شبکه‌ای که دنیا را به عنوان مخلوقی مطلقاً وابسته به وجود می‌آورد، آگاه هستم. من فقط عضوی از این دنیا و لحظه‌ای در نظام طبیعت جهانی، خودم را موجودی کاملاً وابسته می‌شناسم. دنیا و هر آنچه در آن به عنوان یک کل فراگیر و جامع اتفاق می‌افتد، به خداوند متکی و وابسته است. خدایی که مرکز اصلی وابستگی مطلق است.

اگر فردی بخواهد از عمل خداوند سخنی به میان آورد، همه حوادث و وقایع دنیا به یک معنا و به یک اندازه عمل خداوند هستند. به عبارت دقیق‌تر، عموم حوادث و وقایع دنیا، از لحاظ تاریخی در نظام طبیعت جهانی می‌توانند فعل کامل خداوند تلقی شوند (Gerrish, 1984, pp.59-67). از این رو، رابطه متقابل بین خدا و جهان کنار گذاشته می‌شود. رابطه متقابل در درون خود معنای آزادی محدود و وابستگی نسبی را دارد و این دوگانگی‌ای است که با وابستگی مطلق سازگاری ندارد. عجیب آن است که به لحاظ عقلی حذف رابطه متقابل برای حفظ آزادی موجود در دنیایی که شلايرماخر مدنظر دارد، ضروری است. تا زمانی که خداوند به طور هماهنگ پایه و اساس مطلق کل نظام تاریخ و طبیعت باقی بماند، در خارج از نظام یا در بن نظام قرار می‌گیرد. خداوند پایه و اساس نظامی است که در آن علل و عوامل به او وابسته‌اند. پس او هیچ‌گاه جایگاه علل موجود در نظام را به خطر نمی‌اندازد. اگر قرار بود خداوند به هر روش و در هر زمان از طریق ارتباط متقابل با جنبه‌ای از نظام عالم وارد نظام هماهنگ شود، آن زمان است که خداوند عاملی خارج از روابط ما که دارای آزادی است، نبوده و تنها یکی از عوامل و کارگزاران در بطن روابط ما می‌بود. در این حال، وابستگی تقریباً مطلق ما به خداوند، آزادی نسبی و محدود ما را از بین می‌برد. فقط با نگره داشتن آزادی

نسی و وابستگی مطلق در دو سطح متفاوت از هستی است که شلایرماخر می‌تواند هر دو را حفظ کند.

۳. خداوند و علیت یکسان

سخن شلایرماخر مبنی بر وابستگی مطلق، مشکلی را موجب می‌شود. این مشکل ناظر به یکسانی علت بودن خداوند برای همه چیز است. آیا خدا برای عیسی مسیح و مثلاً کسی مانند نرون زمینه‌ی علی یکسانی است؟ آیا خداوند در یکی بیش از دیگری حضور داشته و عمل می‌کند؟ یا خیر؟ در پاسخ به این اشکال شلایرماخر با وارد کردن عاملی غایت‌شناسانه^{۱۷} به حل مشکل و یا دفع شبهه می‌پردازد. این عامل غایت‌شناسانه از طریق اصل انتخاب به ما معرفی می‌شود. هماهنگی و یکسانی وابستگی همه جهان به خداوند با این سخن که همه تاریخ در یک حکم و مشیت واحد پیچیده شده است، حفظ می‌گردد. ذکر این گونه حکم انتخابی منحصر به فردی در حقیقت به این سخن که همه چیزهای موجود در دنیا و هر آنچه که در آن اتفاق می‌افتد، سازنده یک نظام یکپارچه و هماهنگ هستند، معنا می‌بخشد. این حکم واحد منحصر به فرد ناظر بر آفرینش و نجات است. از همه مهم‌تر اینکه آفرینش را بر اساس نجات توجیه می‌کند. از همان آغاز همه هستی به سوی عیسی مسیح (ع) به عنوان آدم دوم^{۱۸} هدایت شد و او کسی است که خلقت را کامل می‌کند (Schleiermacher, 1963, p.89).

حضرت مسیح (ع) و نرون هر دو به طور مساوی به خداوند وابسته و متبکی هستند. تاریخ هر کدام از آنها همان گونه خواهد بود که خداوند به صورت ابدی بر آن حکم رانده و تقدیر کرده است. با این همه، هر کدام از آنها نقش‌های یکسانی در این حکم بازی نمی‌کنند. همه چیز آن گونه که هست، اتفاق می‌افتد و این به سبب آن است که همه چیز در وجود حضرت مسیح (ع) کامل شده و به رستگاری می‌رسند. حتی وجود گناه به هدف حضرت مسیح (ع) طراحی شده است. گناه را خداوند مقدر کرده است، اما فقط وسیله کسب آمادگی لازم برای رهایی و رستگاری است (Schleiermacher, 1963, pp.79-80). در این حال وابستگی مطلق همه به خداوند به معنای جهت‌گیری کامل و غایت‌شناسانه همه مردم به سوی رستگاری است. کل تاریخ

فعل منحصر به فرد خداست. در هر لحظه گناه بر اساس غایت هستی، یعنی نجات نهایی و کامل یمام تاریخ، با عشق به خداوند ادغام شده است. در عین حال که خداوند همچنان مقتدرانه جهان را در نظمی حکیمانه می‌آورد، همه چیز را در دوستی با مسیح به آشتی و صلح و رابطه‌ای عاشقانه با خود وارد می‌سازد.

در واقع، شلایرماخر ضمن پرهیز از دلایل سستی، متافیزیکی بر اثبات خدا و نیز پرهیز از کوششی که کانت برای محدود کردن دین در چارچوب عقل محض به کار می‌برد، در پی بازگشت به سرچشمه‌های اصلی دین بود؛ یعنی در پی تحقیق در باره تجربه اساسی و نیاز مهم بشر که از نظر او خاستگاه دین است. از نظر او همه انسان‌ها واجد این حسن اند که جهان یک کل منتظم است و از نظر او همین جس به معنای آگاهی از وجود خدا است. خود آگاهی از نظر شلایرماخر نیز به معنای آگاهی از خود در ارتباط با موضوع شناسایی است که امری دیگر است. با وجود این، «دیگر»^{۱۹} در نظر او چیزی فراتر از حاصل اجماع «دیگران»^{۲۰} یعنی مجموعه طبیعت، مردم، و جامعه بود؛ زیرا آن آگاهی از نظر او آگاهی از خود در ارتباط با آن چیزی بود که او «کل»^{۲۱} می‌نامید. ابهامی که در سخن او نهفته، از اینجاست که او در کتابش در باره این آگاهی صحبت نمی‌کند مبنی بر اینکه آیا متعلق به «دیگر»^{۲۲}، به عنوان کل مکنون در جهان است، آن گونه که پانتیست‌ها (وحدیت وجودی‌ها) می‌گویند، یا اینکه آگاهی از «دیگر»^{۲۳} به معنای موجودی است که در نهایت می‌آورد است و در توحید سستی ابراهیمی آن را می‌شناسیم؛ همین ابهام در سخن شلایرماخر راه را برای انتقاد به نظریه او باز می‌کند مبنی بر اینکه اگر تاریخ دین از سده هفدهم تاکنون شاهد عقب‌نشینی ایمان از صحنه تاریخ، از عرصه زندگی مادی و از قلمرو اخلاق بوده، به سبب آن بوده است که کسانی مانند شلایرماخر دین را صرفاً به نوعی احساس درونی بدل کرده‌اند. دین در حالی که از ادعای خود مبنی بر اینکه آیین تمام‌نمای واقعیت عینی است، کوتاه می‌آید، هدفش را وقف برانگیختن جنبه‌های مشخصی از احساس درونی انسان‌هایی می‌کند که دغدغه چنان احساسی را در سر می‌پرورند. دین، گزینه آدم‌های احساساتی رمانتیست می‌شود؛ نوعی مشق زیباشناسانه که از همه ادعاهایش مبنی بر واقعیت‌نمایی عینی دست می‌شوید و در عین حال، اگر با چاشنی ذوق و قریحه بیان شود، به پدید

کتابنامه

- براون، کالین (۱۳۷۵)، *فلسفه و ایمان منسخی*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی.
- هوردن، ویلیام (۱۳۶۸)، *راهنمای الهیات پروتستان*، ترجمه طاهره وس میکائیلیان، شرکت سهامی انتشارات علمی و فرهنگی.
- هیوم، دیوید (۱۳۵۶)، *تاریخ طبیعی دین*، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم.

- Berger, Peter L. (1979), *The Heretical Imperative Contemporary Possibilities of Religious Affirmation*, London: Collins.
- Clements, Keith (1987), *Schleiermacher Pioneer of Modern Theology*, London: Collins.
- Gerrish, Brian (1984), *A Prince of the Church: Schleiermacher and the Beginnings of Modern Theology*, Philadelphia: Fortress.
- Mackintosh H. R. (1937), *Types of Modern Theology*, London: Collins.
- Schenk, H. G. (1987), *The Mind of the European Romantics*, Oxford: OUP.
- Schleiermacher (1958), *Speeches on Religion*, trans. John Oman, New York: Harper Torch Books.
- Id. (1963), *Christian Faith*, ed. and tr. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart, New York: Harper and Row.
- Ward, Keith (1994), *Religion and Revelation*, Oxford: Clarendon Press.