Werk

Titel: Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte. Akademische Antrittsrede

Autor: Hegler, Alfred

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1903

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1903_0013|log7

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?

Akademische Antrittsrede[1])

von

† Alfred Hegler.

I.

In seiner „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums" sagt Schleiermacher: „Der Verlauf des Christentums kann auf der einen Seite behandelt werden als eine einzelne Periode eines Zweiges der religiösen Entwicklung; dann aber auch als ein besonderes geschichtliches Ganzes. Die historische Theologie, wie sie sich als theologische Disziplin ganz auf das Christentum bezieht, kann sich nur die letzte Behandlungsweise aneignen." § 79. 80.

In diesen Worten ist das Problem angedeutet, über das ich heute zu Ihnen sprechen darf. Es ist darin sofort auch gesagt,

1) Es ist mir eine schmerzliche Freude, diese am 10. I. 1901 gehaltene Antrittsrede meines so früh heimgegangenen lieben Kollegen und Freundes hier veröffentlichen zu können. Er hatte sie mir von vornherein für die ZThK zugesagt, hatte aber das Bedürfnis, sein „Programm", wie er sagte, dabei eingehender zu begründen, als es im Rahmen einer akademischen Rede hatte geschehen können. Das schwere Leiden, dem er jetzt erlegen ist und das schon damals ihn in seiner Arbeit hemmte, hat es nicht zur Ausführung dieser Absicht kommen lassen. Ich meine aber, daß sein „Programm" auch so wie es ist, sich getrost neben andere Programme des Tages stellen kann. Es zeigt auch in dieser Gestalt, wie viel wir an ihm verloren haben.

Tübingen, 9. Dezember 1902.

J. Gottschick.

daß es sich bei diesem Dilemma nicht um zwei Betrachtungsweisen handelt, die sich ausschließen, sondern um solche, die sich ergänzen. Es frägt sich nur, welche der andern überzuordnen ist. In diesem Rahmen werden sich alle folgenden Erwägungen halten.

Sie knüpfen an Verhandlungen der jüngsten Zeit über die Methode und die Grundsätze der historischen Theologie an. „Religionsgeschichte" ist in den letzten Jahren die Losung geworden, in der eine junge, nicht scharf umgrenzte Richtung in der Theologie ihr Zukunftsprogramm ausgesprochen oder angedeutet hat. Einzelne Arbeiten, meist aus dem Gebiet des Urchristentums haben dafür geworben. Schon dehnt sich der Gedanke auch auf das Gebiet der historischen Theologie im engeren Sinne, der Kirchengeschichte, wenigstens in Form von Programmen, aus. Man darf ihn nicht unterschätzen. Wenn er auch bis jetzt noch vielfach ungeklärt ist und die einzelnen Forscher verschiedenen Sinn mit ihm verbinden, die Stimmung, die in ihm nach Ausdruck ringt, ist weit verbreitet. Die christliche Religionsgeschichte soll als ein einzelner Teil der allgemeinen Religionsgeschichte eingegliedert werden und damit Anschluß an eine Wissenschaft gewinnen, die sich in den letzten Jahrzehnten in aufsteigender Linie bewegt hat, in deren Begriff von Anfang an die volle Unabhängigkeit von dogmatischen Maßstäben ausgesprochen ist, die mit historischen Interessen und den Mitteln historischer Arbeit die Erscheinungen der Religion zu ergründen sucht. Die Wortführer sind überzeugt, daß damit nicht blos der Wissenschaft im Ganzen, sondern auch der Theologie im Besonderen am besten gedient sei. Denn je mehr die abgeleiteten Größen, Dogma und Kirche zurücktreten, um so mehr tritt diejenige Größe in ihrer ganzen Kraft und Wirklichkeit hervor, die allein der Gegenstand der historischen Theologie sein könne und mit ihren inneren Gesetzen unsere Arbeit bestimme, die Religion. Es handelt sich also um die Durchführung der religionswissenschaftlichen Methode in der historischen Theologie und damit um eine Umgestaltung des ganzen wissenschaftlichen Betriebs, deren Konsequenzen sich auch auf das Verhältnis der Theologie zur Kirche ausdehnen.

Es sei gestattet, die Frage in dem enger begrenzten Gebiet der Kirchengeschichte aufzunehmen, doch mit dem Blick auf den weiteren Gesichtskreis. Werden wir in Zukunft an Stelle der Kirchengeschichte als der herrschenden Disciplin der historischen Theologie im engeren Sinne eine Geschichte der christlichen Religion erhalten oder werden doch Kirchengeschichte und Dogmengeschichte so stark mit religionshistorischen Methoden durchtränkt werden, daß der Streit schließlich zu einem Streit um den Namen wird? Oder ist vielmehr diese Methode auf dem eigentümlichen Gebiet der christlichen Religion für einen Forscher, der dieser Religion angehört, nur mit so starken Einschränkungen durchzuführen, daß vielmehr die relative Selbständigkeit der historischen Theologie der richtige Ausdruck des Verhältnisses ist?

Eine Lösung der verwickelten Probleme, die sich hier verschlingen, werden Sie nicht von einer Stunde und nicht von dieser Stunde erwarten. Doch möchte ich versuchen, die Frage wenigstens von einigen Seiten her zu beleuchten.

Wie ist jene Forderung entstanden und was sind ihre Motive?

Sie setzt eine lange historische Entwickelung voraus, an die ich nur kurz erinnern darf. Sie setzt voraus, daß die beiden Größen Religion und Kirche wie für die systematische Betrachtung, so für den geschichtlichen Blick, deutlich auseinander treten. Das ist im Protestantismus der Fall. Es liegt im Wesen des katholischen Prinzips, daß es hier nicht zu einem schärferen Unterschied zwischen christlicher Religion und Kirche kommen kann, da die christliche Religion im strengen Sinne nur in den Formen der Kirche vorhanden ist und diese Formen ihrem wesentlichen Bestand nach den Charakter einer unbedingt gültigen göttlichen Ordnung tragen. Es war der Bruch nötig, den die Kirche in der Reformation mit ihrer Vergangenheit vollzogen hat, um diese Gleichsetzung des Wesens und der Grundformen der Erscheinung der Kirche aufzuheben. Und es waren tiefgreifende Aenderungen im Protestantismus nötig, um den Unterschied deutlich zu machen. Zwar ist sofort im alten Protestantismus die historische Erscheinung der Kirche einer einschneidenden Kritik unterworfen

worden, die das Vergängliche vom Wesen des Christentums schied, aber in dem letzteren waren der christliche Glaube an das Heil und das Dogma, in dem er formuliert worden ist, aufs engste verbunden. Hier hat der Pietismus mit seiner Kritik eingesetzt; indem er zeigt, daß Frömmigkeit etwas anderes ist, als das Bekenntnis einer noch so richtigen Lehre, entdeckt er aufs neue das Wesen der Religion im christlichen Leben. Gottfried Arnold hat in seiner Kirchen- und Ketzergeschichte am Ende des XVIII. Jahrhunderts die historische Erscheinung der Kirche von einem mystisch-pietistischen Verständnis der Religion aus einer so scharfen Kritik unterworfen, daß die Religion ganz in die persönliche Frömmigkeit einzelner Christen und einzelner kleiner Konventikel verlegt wurde, während die offizielle Kirche die Verfälschung und Bekämpfung der Religion übernimmt. Bald darauf hat sich in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung im Zeitalter der Aufklärung der entscheidende Umschwung vollzogen. Sie tritt in die Bahn streng wissenschaftlicher Ausbildung im Sinne der neuen Wissenschaft ein. Die Geschichte des göttlichen Reiches auf Erden wird zu einer menschlichen Geschichte; die Bühne auf der sich der Kampf der übernatürlichen Mächte abspielt, wird zum Schauplatz menschlicher Leidenschaften und Pläne, deren verwickeltes Ineinandergreifen die pragmatische Geschichtsschreibung klug entwirrt. Von einer anderen Seite aus als im Pietismus, aber nicht weniger scharf, wird Religion und Kirche geschieden. War Kirche ein dogmatischer Begriff, dessen ehrwürdiger Klang selbst in der nüchternen historischen Untersuchung noch immer an seinen religiösen Ursprung erinnerte: die heilige Gottesgemeinde, so tritt jetzt der moderne Begriff der Religion auf, der einer Abstraktion der Wissenschaft sein Dasein verdankt. Die Stelle, an der er in die christliche Theologie eintritt, war in dieser zwar längst bezeichnet. Sie liegt in der Vergleichung der Religionen zu apologetischem Zweck. Aber er kam von außen. Er ist im Gegensatz gegen die orthodoxen Systeme vom englischen und französischen Deismus ausgebildet worden. Hier beginnen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte. Die Wurzeln sind alt, seitdem in den Mittelmeerländern im Austausch zwischen christlicher und arabischer Kul-

tur eine freie weltliche Bildung aufgewachsen war, hat sich an den Grenzen der Weltreligionen die Kritik angesiedelt. Sie maß die Religionen und suchte das Gemeinsame und wagte es, oft im schwerfälligen Apparat scholastischer Begriffe, oft in kühner, Jahrhunderten vorauseilender Intuition, in den Religionen die Religion zu suchen. Die Renaissance ist erfüllt von solchen Ideen, überall setzt ein Nachdenken über die Religion ein, das sich dem kirchlichen Gedanken entzieht. Die mächtige religiöse Bewegung der Reformation und die Gegenreformation hat noch einmal alle diese Anläufe zurückgeworfen, noch einmal hat das kirchliche System über sie gesiegt. Aber sie ganz zu vernichten hat es nicht vermocht. Die Welt war erschöpft vom Zusammenstoß der kirchlichen Parteien in den Religionskriegen. Die Bildung drängte auf Befreiung von dem Gesetz des kirchlichen Denkens, das Friedensbedürfnis suchte das Gemeinsame in den Konfessionen hervor, im Kirchentum das christliche Leben, oft als Religion gefaßt, oft als sittliche Ordnung und Ueberzeugung. In der Zeit, in der das natürliche System das Denken der europäischen Gesellschaft beherrschte, wurde in den historischen Religionen, und oft als Ersatz für sie, die natürliche Religion gesucht. Die historische Theologie hat von hier aus starke Impulse erhalten; aber sie ist im Zeitalter der Aufklärung in Gefahr, über dem Kirchenwesen als dem Produkt menschlicher Bedürfnisse und weltlicher Klugheit die Religion in ihrer selbstherrlichen Größe aus dem Auge zu verlieren, mit ihrer Vorliebe für die helle Vernünftigkeit eine Erscheinung zu verkennen, deren Wurzeln im unbewußten Teil der menschlichen Psyche liegen, und mit der natürlichen Religion die scharfen Umrisse der geschichtlichen Religion zu verwischen.

So war der historischen Theologie des XIX. Jahrhunderts die große Aufgabe gewiesen, die Vergangenheit des Christentums zu begreifen durch schärfere Ausbildung der historischen Methoden und durch die tiefere Einsicht in das Wesen der Religion. Die selbständig emporgewachsene weltliche Kultur und ihre eigene innere Entwicklung drängte die theologische Wissenschaft zum Rückzug aus einem Gebiet, das sie Jahrhunderte lang

beherrscht, ohne es zu besitzen. Was zunächst als Verlust empfunden wurde, ward zum Gewinn. Aus der Aufgabe, sich in das Wesen und die Geschichte der eigenen Religion zu vertiefen, strömen der lebendigen Frömmigkeit immer neue Kräfte zu. Auf der einen Seite hat dabei die neue Philosophie, auf der andern die neue Entwicklung der Geschichtswissenschaft die Mittel geboten. Aber die Theologie hat sie nicht als fremde Gaben empfangen. Sie hat an ihrem Teil mitgearbeitet, den Begriff der historischen Entwicklung auszubilden und hat ihn selbst auf dem empfindlichsten Gebiet durchgeführt, in den geschichtlichen Ursprüngen der Glaubenskräfte, die unser inneres Leben noch heute schaffen und erhalten. Und sie hat den Begriff der Religion nicht als ein fertiges Geschenk aus den Händen einer allgemeinen Religionsphilosophie empfangen, sondern sie hat durch Beobachtung der Religion in dem Bezirk, der uns äußerlich am nächsten liegt und innerlich am meisten vertraut ist, das Wesen der Religion mit zu ergründen sich bemüht. Der eingeschlagene Weg hat zu Erfolgen geführt, von welchen die Theologie vor hundert Jahren noch nichts geahnt hat. Wir verdanken sie der entwickelteren Kunst, Religion und Kirche klar zu unterscheiden, aber auch sie aufs innigste und fortgesetzt aufeinander zu beziehen. Eine historische Auffassung der Kirche, welche die Religion nicht in ihrer unergründlichen Gewalt zur Geltung kommen läßt, ist oberflächlich, und eine Theorie vom Wesen der Religion, welche die geschichtliche Erscheinung der Kirche unerklärlich macht, ist falsch. Würde sich herausstellen, daß in der modernen religionshistorischen Richtung innerhalb der Theologie eine Auffassung von Religion vorherrscht, welche die letztere Gefahr in sich schließt, so wäre das ein Grund, sich durch die Erinnerung an die Aufgaben, die im Titel „Kirchengeschichte" angedeutet sind, daran mahnen zu lassen.

Die protestantische Geschichtsschreibung hat versucht, überall in den einzelnen historischen Formen, in Dogma und Kultus, in Verfassung und Sitte die religiöse Idee nachzuweisen, in den großen Entwicklungsknoten und an den geistigen Führern, den Ordensstiftern und Reformatoren, den großen Theologen und

Kirchenregenten die treibende Kraft der religiösen Motive aufzuzeigen, welche die Steigerung, die Vertiefung und Veränderung des kirchlichen Lebens bewirkt haben, der Mannigfaltigkeit der religiösen Gedanken und Impulse gerecht zu werden, der religiösen Ueberzeugung, die Gregors VII. Kirchenpolitik beseelte, wie dem religiösen Geist in Calvins Genfer Kirchenherrschaft, der Verbindung von glühender Religiosität mit strenger Willensdisziplin im Stifter des Jesuitenordens, wie der Mischung von hingebender Jesusliebe und weltmännisch aufgeklärter Betriebsamkeit im Grafen Zinzendorf, dem einfältigen Bibelglauben des Wiedertäufers und der spekulativen Kunst des griechischen Theologen.

Bei dieser ganzen Arbeit war die Voraussetzung, daß die Religion bei aller Eingliederung in das Ganze des menschlichen Geisteslebens doch in diesem, ähnlich wie die Kunst, eine relativ selbständige Provinz darstelle, daß sie überall mit der Politik, mit der Ordnung des gesellschaftlichen Lebens, mit der Arbeit der Wissenschaft, mit der ganzen Kultur in die engsten Beziehungen trete, aber doch weder ein zusammengesetztes Produkt anderer Kräfte, noch eine elementare Vorstufe einer anderen Aeußerung des Geistes sei, auch kein bloßer Reflex der sittlichen Idee, wiewohl in ihrem Auftreten in der christlichen Geschichte immer mit der sittlichen Idee verbunden und auf sie bezogen, daß sie vielmehr ihren eigenen Grund im menschlichen Wesen habe, ihren eigenen Gesetzen folge, daß sie auch, wenn sie sich entfremdet war und im Weltleben verlor, mit einem Mal wie aus einem unergründlichen Bronnen aufs neue hervorbricht, erquickend und manchmal zerstörend, befreiend und bindend, unberechenbar, ein machtvolles Wesen für sich, im letzten Grund unableitbar, schlechtweg gegeben. An Ranke's Reformationsgeschichte, an seiner Geschichte der Päpste, an seiner Weltgeschichte kann man sich deutlich machen, was unter der Selbständigkeit und Eigenart der religiösen Motive im historischen Sinne zu verstehen ist.

Dabei ist wie der Begriff der Religion, so auch das Verhältnis der Religion zur Kirche verschieden bestimmt worden. Die konservativ gerichtete Theologie hatte das Bestreben, das Ineinander von Religion einerseits, von Kirche und Dogma

andererseits, die kritische Theologie die Tendenz, die Trennung schärfer zu betonen. Die zwei einflußreichsten Theorien vom Wesen der Religion stehen sich hier entgegen. Schleiermacher hat zum ersten Mal die Aufgabe, die Eigenart der Religion zu begreifen und zu verteidigen, als Lebensaufgabe ergriffen, wie die großen Dichter seiner Zeit, ein Künstler und Theoretiker seiner Kunst in einer Person. In den „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" macht er den scharfen Einschnitt zwischen der Religion, als einer ursprünglichen innerlichen, rein individuellen Kraft von unendlicher Lebendigkeit und den Religionssystemen, in denen diese Kraft an Anderes gebunden ist und ihre Ursprünglichkeit verloren hat. In ihrem Kern ein unmittelbares Innewerden des Unendlichen, Gefühl und Anschauung des Universums, kann sie in keinem System einen adäquaten Ausdruck finden, da sie durch die Reflexion sofort zersetzt wird. An den Heroen der Religion allein kann man ihr Wirken sich unmittelbar anschaulich machen.

Die Stärke dieser Theorie lag in der psychologischen Vertiefung in das Wesen der Religion, in der Erkenntnis ihres Ursprungs im unbewußten Teil des Geisteslebens, ihre Schwäche in der zu starken Spannung zwischen der Religion und den aus ihr abgeleiteten Systemen, welche das Verständnis der historischen Religionen, und vor allem des Christentums unmöglich machte.

Dagegen tritt bei Hegel die objektive Religion mit ihren historischen Formen, mit dem reichen intellektuellen und ethischen Inhalt voran, der eine Entwicklung in der ganzen Länge und Breite der Geschichte fordert und ermöglicht. An Stelle des religiösen Gefühls der Gedanke, statt des Dämmerlichtes des Individuallebens die Weite der Geschichte, statt des psychologischen Problems vom Wesen der Religion das Weltproblem. Aber durch die logische Deutung des Einheitstriebes in der Religion kommt diese in die gefährliche Nähe der Philosophie und in der Erkenntnis ihrer Eigenart bleibt Hegel hinter dem letzten Punkt, den Schleiermacher erreicht hat, zurück. Eine großartige Durchführung in der Kirchengeschichte haben diese Gedanken, doch nicht ohne Einwirkung Schleiermacher'scher Einflüsse, bei Ferdinand

Christian Baur gefunden. Bis heute läßt sich in der protestantischen Theologie das Ringen dieser beiden Auffassungsweisen verfolgen.

Sie waren beide ein Werk der Philosophie, aber unter dem Eindruck der christlichen Religion, als der höchsten Stufe in der Religionsgeschichte entstanden boten sie sich zugleich der historischen Theologie als Hilfsmittel dar und ließen eine Abgrenzung der Kirchengeschichte, gegen die allgemeine Religionsgeschichte nicht als unmöglich erscheinen. Schleiermacher hat seine Theologie streng auf den Begriff der Kirche bezogen. Baur hat zwar die Kirchengeschichte in die allgemeine Religionsgeschichte hineingestellt, auch darin ein Bahnbrecher der historischen Auffassung, aber der absolute Charakter des Christentums war auch bei ihm der leitende Gedanke. Die religiöse Idee erreicht ihren Gipfel im Christentum und die ganze Entwicklung des Christentums vollzieht sich in der Entfaltung des Selbstbewußtseins der Kirche. Sodann war Baurs Geschichtsbetrachtung mit Bewußtsein protestantisch und nahm in der Reformation den Standpunkt für die Beurteilung der christlichen Geschichte. Wieder in anderer Weise hat Richard Rothe dasselbe gethan. Durchbrach dessen Unterscheidung der Kirche, als der vorübergehenden, weil spezifisch religiösen Form, und des Staates, als der natürlichen sittlichen und daher endgiltigen Form der christlichen Gemeinschaft, die Wände der Kirche, so stand ihm dafür der übernatürliche Charakter des Christentums um so strenger fest. Vollends in der Einzelarbeit hat sich die ganze historische Theologie, wie es im Wesen der Sache lag, in allen Richtungen an den Begriff der Kirche angeschlossen: sie war und wollte sein — Kirchengeschichtsschreibung.

Heute ist das anders. Seit etwa 20 Jahren hat sich hierin eine Aenderung angebahnt, erst in den letzten Jahren ist sie sichtbar geworden.

Sie hat sich im inneren Zusammenhang mit der veränderten Richtung der wissenschaftlichen Arbeit in den Geisteswissenschaften überhaupt vollzogen. Ueberall sind in diesen die spekulativen Ideen, von denen sie in der ersten Hälfte des Jahrhunderts aus-

gegangen waren, zurückgetreten, die historische entwicklungsgeschichtliche Methode ist strenger durchgeführt worden. Die historische Theologie hat in ihrem Arbeitsgebiet die Abkehr von der Spekulation und die Hinwendung zu empirischen Methoden nicht weniger entschieden vollzogen, als die anderen geschichtlichen Disziplinen. Immer mehr übernahm sie in der Theologie die Führung und die dogmatische Arbeit trat zurück. Noch wirkte zurückhaltend das charaktervolle System Albrecht Ritschl's, das die dogmatische Arbeit im protestantischen Deutschland seit mehr als einem Menschenalter beherrscht, bis heute trotz allen Angriffen in seinem Mittelpunkt noch unüberwunden. Ritschl hat noch ausschließlicher als Schleiermacher, wie alle Theologie, so auch die historische, in den Dienst der Kirche gestellt. Im Gegensatz dazu hat sich die junge religionsgeschichtliche Richtung zum großen Teil herausgearbeitet. Man sagte „religionsgeschichtlich" und meinte die Abkehr von Ritschl. Es war eine Abwendung von der Beschäftigung mit systematischen Fragen. Mit dem Interesse ging vielfach bald auch das Verständnis und die strenge begriffliche Schulung zurück. Zugleich war es eine Gegenwirkung gegen die von Gewaltthätigkeit nicht freie Art, wie Ritschl die Geschichte zum Zeugnis für sein System benützt hatte. Vielleicht war auch in der Beweisführung für die Wahrheit des Christentums — in Ritschls Schule noch mehr, als bei ihm selbst — infolge der Entfernung von der Philosophie und der strengen Konzentration der Offenbarung in der Person Christi dem Historiker etwas mehr zugemutet, als er gewissenhafter Weise bei kritischer Behandlung der Quellen leisten konnte. Jedenfalls sträubte sich die historische Theologie gegen die unmittelbare Heranziehung zu apologetischen Zwecken, und eine Richtung in ihr, deren Gesichtskreis durch Ritschl's dogmatisches System beherrscht war, und die den Zusammenhang mit der spekulativen Geschichtsauffassung beinahe verloren hatte, gab ihrer Abneigung Ausdruck in der religionsgeschichtlichen Devise.

Aber die junge Richtung steht nicht blos im Verhältnis des Gegensatzes zu Ritschl. Sie war zum Teil aus seiner Schule hervorgegangen. Sie hatte sich von ihm überzeugen lassen, daß

Religion und Welterkennen völlig verschiedenartig seien. Indem sie an seiner Theologie irre wurde, war sie empfänglich für eine Lehre, welche das intellektuelle Moment in jeder Form, jede Theologie als solche in einen scharfen Gegensatz zur Religion stellte. Mit dem Inhalt von Ritschl's Theologie zusammen war ihr die selbständige Aufgabe der Theologie zweifelhaft geworden, da blieb nur — die Religion. Noch auf anderen Linien vollzog sich der Uebergang. Das größte historische Werk, das aus Ritschl's Schule hervorgegangen ist, das Werk, das wie kein zweites den Betrieb der historischen Theologie in den letzten zwei Dezennien bestimmt, Adolf Harnacks Dogmengeschichte hat ihn vermittelt. Hier war die Dogmengeschichte in eine Geschichte der Frömmigkeit hineingestellt, man kann, wiewohl nicht ohne Vorbehalt sagen, beinahe in sie aufgelöst. Was bei Harnack dieser Auflösung noch entgegenwirkt, war der Zusammenhang mit Ritschl's Dogmatik, der gelockert, aber nicht aufgehoben war. Allein dieses Element, das nach rückwärts wies, trat für die Jüngeren zurück. Für sie war die Auflösung desjenigen, was im Dogma überhaupt ein Recht hatte, in die Frömmigkeit, der entscheidende Eindruck. An Stelle der abgeleiteten Größe des Dogmas trat die Religion in den Vordergrund und die Geschichte der christlichen Frömmigkeit, wie sie Harnack in großen Linien angedeutet hatte, erschien als die von ihm selbst geforderte wichtigste Aufgabe der Zukunft.

Zu dieser Aufgabe lockten die Erfolge, welche die junge Wissenschaft der Religionsgeschichte im letzten Menschenalter errungen hatte. Sie war in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, in der spekulativen Zeit ausgebildet worden und hat von da aus, besonders von Hegels Religionsphilosophie eine Fülle von Anregungen empfangen. Inzwischen hatte sie im Zusammenhang mit den Fortschritten der Sprachwissenschaft und der Völkerkunde festen historischen Boden gewonnen und zog immer neues Material in den Bereich ihrer kritischen Arbeit. Der weitere Horizont, die zahlreichen Parallelen zu Erscheinungen der christlichen Religionsgeschichte, die Unbefangenheit der rein auf das Thatsächliche gerichteten Forschung, die durch die Vergleichung verschiedener Religionsgebiete verfeinerte Kunst, verwickelte Bewußtseinsvorgänge

und zusammengesetzte historische Gebilde zu analysieren, die Möglichkeit, die Wurzeln christlicher Anschauungen und Gebräuche nach rückwärts weiter zu verfolgen und an den elementaren Stufen den Entwicklungsprozeß religiöser Bildungen sich anschaulich zu machen, das alles wirkte in steigendem Maße auf die Theologie ein. Aber auch Anderes kam dazu. Es war lehrreich, wie in vielen dieser religionsgeschichtlichen Arbeiten, auch da, wo sie sich mit höher entwickelten Religionsformen beschäftigten, die Frage ganz zurücktrat, welche die dogmatische Gewöhnung voranstellt, die Frage, wie weit der religiösen Vorstellung objektive Realität zukommt und dafür die sorgfältige Beobachtung der einzelnen Erscheinungen und Zusammenhänge und ihrer psychologischen Verzweigung alle Kraft in Anspruch nahm. Wie wunderbar hat, um nur an Eines zu erinnern, Renan die Kunst verstanden, sich in die religiösen Gebilde wie ein Gläubiger und in die Mysterien Eingeweihter zu versenken, im Spiel der künstlerischen Phantasie die Lichter aufzufangen, die durch das Dunkel hindurchbrechend von einer höheren Welt Kunde gaben, und sich doch zuletzt jeder Entscheidung über die metaphysische Wirklichkeit des Objektes zu entziehen. Der Impuls, den in der Theologie die eigene lebendige Ueberzeugung der historischen Forschung gegeben hatte, war durch eine mit künstlerischer Gabe ausgebildete ästhetische Empfindung ersetzt und dieses Vermögen, sich der Wahrheit jeder Entwicklungsstufe hinzugeben und sich doch nicht an sie zu binden, schien dem Wesen der historischen Religionen mit ihrer beständigen Bewegung, dem nimmer ruhenden Prozeß der Auflösung und Neubildung, schien dem Wesen der historischen Forschung auf einem Gebiet, das überall eine absolute Größe anstrebt, die Verbindung mit dem Unendlichen, und doch wie alles Historische im Beschränkten und Relativen gefangen bleibt, am besten zu entsprechen. Geistvolle Werke luden ein, diese Verbindung von nüchterner Beobachtung und künstlerischer Darstellung mit einem unaufdringlichen bald ironischen, bald resignierten Agnosticismus, mit ihrem Wechsel zwischen kühler Kritik und warmer Begeisterung selbst für das Fremdartige und Bizarre in den religiösen Erscheinungen auch auf die christliche Religion zu übertragen.

Aber auch materiell wirkte die Religionsgeschichte ein. Vornehmlich an zwei Punkten. Die alttestamentliche Wissenschaft war lange einerseits Offenbarungsgeschichte, andererseits Kritik eines Buches gewesen, sie weitete sich jetzt zu einer israelitischen Religionsgeschichte aus und schlug mit ihrer Fortführung in der Religionsgeschichte des Judentums die Brücke zum Anfang des Christentums hinüber. Nirgends war für die Theologie der Fortschritt, den die religionsgeschichtliche Auffassung mit sich brachte, so überraschend und überzeugend wie hier. Man gewann das Bild einer Volksreligion, die stärker, als es bei anderen Nationen der alten Welt der Fall war, das ganze Leben des Volkes beherrschte und doch selbst aufs engste mit den Interessen des nationalen Daseins verflochten war, einer eigenartigen, kräftigen hoch entwickelten Religion, in der sich doch überall die Fäden aufzeigen ließen, die sie mit anderen Religionen verbanden, eine Religion, aus der sich einzelne Prophetengestalten als Träger einer höheren geläuterten Religiosität erhoben, die Wegweiser für die drei monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums, des Islam, eine Religion, in der sich in charakteristischer Weise eine Entwicklung durch Jahrhunderte hindurch verfolgen ließ, die sich nicht blos auf Einzelheiten der religiösen Vorstellungen, des Kultus, der religiösen Sitte bezog, sondern den religiösen Prozeß selbst in seiner typischen Richtung auf Versittlichung und Vergeistigung der Frömmigkeit, aber auch zuletzt auf Erstarrung in einem Gesetz und auf die Ausartung in einer üppig wuchernden phantastischen Apokalyptik enthüllte.

Gleichzeitig griffen von der andern Seite her die Studien über die Volksreligionen auf dem Gebiet des römischen Reiches stärker ein und auch hier ergeben sich überall neue Ausblicke auf den Zusammenhang zwischen dem alten Christentum und den Religionen, die es antraf, bekämpfte und in sich aufnahm. Meisterwerke, wie Rhode's Psyche, Arbeiten wie die Useners und seiner Schüler, welche in der lehrreichsten Weise einzelne Themata durch die außerchristliche und die christliche Geschichte hindurch verfolgten, wirkten durch neue sachliche Aufschlüsse, vielleicht mehr noch durch die Größe und Freiheit der Auffassung. Daß das

alte Christentum von der Kultur, in die es eintrat, und von den Religionen, die es bekämpfte, sich nicht weniges angeeignet hat, war freilich, zumal den protestantischen Forschern, eine längst geläufige Betrachtung. Allein das Maß, in dem das Christentum in seiner Glaubensphilosophie und seinen Mysterien, in seinen volkstümlichen Anschauungen und Kirchengebräuchen von der Antike beeinflußt ist, erschien weit größer, als man bis dahin angenommen hatte. Immer waren die Epochen der Kirchengeschichtsschreibung durch die Auffassung Konstantins charakterisiert. Jakob Burkhardt's Schilderung der Zeit Konstantins konnte eine Auffassung einführen, die das Christentum des IV. Jahrhunderts als einen Niederschlag des großen, durch Jahrhunderte sich hindurchziehenden Prozesses der Religionsmischung im Reiche erscheinen ließ.

Ein letztes Motiv liegt in inneren Veränderungen, die sich in der Auffassung der Religion selbst vollzogen haben. In einer Unterströmung, die lange nur von Wenigen beachtet wurde, aber in den letzten Jahren immer mehr einen oft stillen aber starken Einfluß ausübt, hat sich ein Religionsbegriff und ein Verständnis des Christentums ausgebildet, das den persönlichen Charakter der Religion scharf betont und alles Institutionelle streng nach dem Wert beweist, den es für das persönliche religiöse Leben des Individuums ist. Die Lösung der religiösen Aufgabe für den Einzelnen ist hier davon abhängig, daß er sich durch die Hilfsmittel des kirchlichen Systems den Ernst der eigenen Verantwortung nicht abschwächen läßt und alle Kraft darauf verwendet, das religiöse Verhältnis in sich unmittelbar und selbständig zu gestalten. Hier war nun das Verhältnis von Religion und Kirche von einem neuen Standpunkt aus aufgefaßt und in einer schonungslosen Kritik alles offiziellen Kirchentums entlud sich der Groll gegen das Christentum der Ueberlieferung, der Gewohnheit, der Phrase. Nicht wissenschaftliche Aufklärung, sondern das Pathos religiöser Leidenschaft trieb hier zum Kampf gegen die Kirche. Der Däne Sören Kierkegaard ist der mächtigste Vertreter dieser Richtung. Ueberall, wo die skandinavischen Schriftsteller das religiöse Problem behandeln, und sie haben es zu einer Zeit aufgenommen, als die meisten deutschen Litteraten nicht ahnten, welche

Abgründe und Rätsel sich hier verbargen — bei Kielland, bei Ibsen, bei Björnson begegnen wir den Spuren dieser Denkweise: Christentum der Persönlichkeit, nicht der Institution! Das lag nun fern ab von den Wegen der theologischen Schulen. Es war und ist kein Schulproblem, sondern ein persönlicher Appell an den Einzelnen, dessen Kraft sich noch lange nicht erschöpft hat, vielmehr in immer neuen Stößen die Kirchen beunruhigt und die Individuen zur Selbständigkeit aufrüttelt. Aber durch allerhand Vermittlungen gewannen solche Gedanken auch in der Theologie immer mehr Kraft und Bedeutung. Ihre theoretische Ausbildung ist nicht gleichmäßig und hier auch nicht das Wichtigste; das Gemeinsame liegt oft mehr in der Stimmung und in der Polemik gegen das Kirchentum und — die Theologie. Denn nicht weniger als die Kirche wird jede theologische Wissenschaft hier zum Problem, nicht weil sie den wissenschaftlichen Ansprüchen nicht genügt, sondern weil sie der Reinheit und Kraft der Religion gefährlich ist, weil sie nicht weniger leicht als die Kirche zum Selbstzweck wird und die Religion verdrängt. Trotzdem sind die Gedanken einer solchen individualistischen Religionsauffassung in einen Bund mit wissenschaftlicher Arbeit getreten. Der Typus dafür war de Lagarde: eine große Gelehrsamkeit auf die Urkunden der Religionsgeschichte gerichtet, keine Religionstheorie, aber durch ihre Anschaulichkeit und Wärme ergreifende Rapsodien über die Religion, das unendliche Wesen der Religion, das keine abgeschlossene Wahrheit duldet, in jedem System stirbt; der Glaube an die Persönlichkeit, die in ihrer Eigentümlichkeit, weil sie göttlich ist, unergründlich ist; die Hoffnung auf große religiöse Umwälzungen, die Frucht eines Pessimismus, der an der Kirche verzweifelt; die Religionswissenschaft der Zukunft noch mehr antiprotestantisch, als antikatholisch. Das alles mit kräftigem Selbstgefühl, oft mit hinreißendem Schwung der Rede, oft bitter und höhnisch vorgetragen. Lagarde blieb nicht allein. Seit den 70er Jahren werden in Deutschland erst vereinzelt und wenig beachtet die Stimmen laut, welche die Christlichkeit der Theologie prüfen und das Bewußtsein für die Schwierigkeiten wecken, die in jeder Verbindung von Christentum und Wissenschaft liegen, ebenso aus dem Wesen

der Wissenschaft wie der Religion entsprungen und jeden Versuch, Glauben und Wissen endgültig zu versöhnen, von vornherein als Illusion erscheinen lassen. Ein Schüler Baur's, einer der angesehensten Arbeiter in der alten Kirchengeschichte, Franz Overbeck, hat diese Gedanken ernst und maßvoll ausgesprochen, als der Streit um Strauß' alten und neuen Glauben die Gemüter bewegte, damals von Wenigen beachtet. Heute liest sich das Büchlein „Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie", als wäre es zwanzig Jahre später geschrieben. Was damals originell und kaum verständlich war, beginnt in dem Mund der Jüngeren schon alltägliche Weisheit zu werden: es sind Gedanken, die nur zusammen mit gewissen Imponderabilien wirksam sind. Sobald sie von der Eigenart der Persönlichkeit losgelöst sind, die sie in herbem Kampfe entdeckt hat, sobald sie Schule machen und ins Breite gehen, verlieren sie ihre beste Kraft, einem Gesetz gehorsam, das jene einsamen Gelehrten selbst für andere Erscheinungen aufgestellt haben und das jedenfalls für ihre Gedanken zutrifft.

Aus diesen mancherlei Quellen gespeist ist die moderne Strömung entstanden, die in der Theologie auf Religionsgeschichte hindrängt. Bei großen Unterschieden im einzelnen ist der Grundgedanke derselbe: unbefangene, rein historische Forschung, Verzicht auf dogmatische Wertbeurteilung. Ueberall ist eine Vorstellung von der Religion wirksam, die ihr lebendiges, in der Geschichte sich entfaltendes Wesen erkennen möchte, wie es nicht in den abgeleiteten Systemen in Kirche und Theologie zur Erscheinung kommt, sondern in der Persönlichkeit der großen schöpferischen Geister auf dem Gebiet der Religion; die Religion nicht in der spiritualistischen Verdünnung, wie sie die Theologie gerne vornimmt, sondern in ihrer kräftigen Ursprünglichkeit, mit allen ihren Absonderlichkeiten, mit ihrer elementaren Gewalt und ihrer ungebrochenen Kraft der Phantasie, mit der schroffen Abkehr von Welt und Kultur, die speziell die christliche Religion in den kräftigsten Epochen ihrer Geschichte und ihren reinsten Erscheinungen charakterisiere. Faßt man die Religion so auf, so fällt die Absperrung des christlichen Bezirkes von selbst! Die Religion muß überall nach denselben Methoden erforscht werden, die Theologie,

soweit sie wissenschaftlich ist, ist von religionshistorischen Methoden durchsetzt, die historische Theologie im engeren Sinne mag sich auch künftig noch Kirchengeschichte nennen, thatsächlich ist sie ein Zweig der allgemeinen Religionswissenschaft.

Die Durchführung der Gedanken ist verschieden. Im alten Testament tritt die Analyse der Religion der israelitischen Propheten voran und verbindet sich, wie bei Duhm, mit der Beobachtung des Geheimnisses der Religion, des Verkehrs Gottes mit seinen Erwählten, die in heiligem Dunkel, in der Ekstase ihn schauen. Hier wurde die Religion entdeckt, welche die Theologie bisher den Augen entzogen hatte, weil sie sich selbst an ihre Stelle drängte.

Im Neuen Testament haben Eichhorn, Gunkel, Wrede u. A. der litterar-kritischen Methode, die von den einzelnen Schriften ausgeht, die religionshistorische gegenübergestellt. Statt auf die Untersuchung der Schriften, soll sie auf die Sache, auf die urchristlichen Vorstellungen und Gebräuche gehen, auf den lebendigen Gemeinbesitz an Religion in der ältesten Christenheit, von dem sich erst die Theologie einzelner Männer, wie des Paulus, deutlich abhebt. Hier wird das älteste Christentum in religionsgeschichtlichem Zusammenhang aufgefaßt und in seiner ursprünglichen Lebendigkeit und Beweglichkeit, seiner eschatologischen Richtung, seinem enthusiastischen Charakter mit scharfer Zeichnung der bestimmten historischen Situation zu rekonstruieren versucht. Wenn dabei die religionshistorische Methode das Leitwort war, so sollte das vielfach nichts anderes bedeuten, als einerseits den streng historischen Charakter der Untersuchung, den Verzicht auf jedes systematische Interesse, andererseits das Erfassen des religiösen Lebens in seiner unmittelbaren Realität, welche, so bald man sie nicht abschwächt, von selbst auf den Zusammenhang mit älteren Religionsanschauungen hinweist. Weil sie dogmatisch nicht interessiert und dagegen auf die Thatsache der Religion selbst gerichtet ist, ist die Erforschung des Urchristentums keine theologische Disziplin mehr, sondern ein Stück allgemeiner Religionsgeschichte. Dabei fallen die Schranken des Neuen Testaments und die Grenzen der neutestamentlichen Disziplinen. Nicht das dogmatische

Urteil der Kirche, das diese Schriften kanonisiert hat, kann maßgebend sein, sondern allein die Entstehungszeit. Besonders unermüdlich hat Gustav Krüger den Kampf gegen das Dogma vom Neuen Testament geführt.

Wieder andere, wie Sell und Weinel, haben den umfassenden Gedanken einer christlichen Religionsgeschichte ausgesprochen, die sich über das ganze Gebiet des Christentums erstreckt. Sie wollen auf Kirchengeschichte und Dogmengeschichte nicht verzichten, aber die erste und wichtigste Aufgabe sei eine Geschichte der christlichen Religion selbst, die sich mit dieser, nicht, wie jene, mit den Niederschlägen und Ausgestaltungen der Religion in Institution und Lehre, in Kirche und Theologie, zu beschäftigen hat, die Beurteilung zurückstellend, was diesen Erscheinungen objektiv zu Grunde liegt, dagegen um so schärfer das ursprüngliche Erlebnis selbst beobachtend. Es ist klar, daß dabei aus dem Nebeneinander von christlicher Religionsgeschichte und Kirchengeschichte ein Dilemma wird. Wenn die Religion unmittelbar erfaßt werden kann und Kirche und Dogma nur abgeleitete Größen sind, dann sind Kirchen- und Dogmengeschichte dem Gedanken einer christlichen Religionsgeschichte untergeordnet. Wenn der Anschluß an die allgemeine Religionsgeschichte für das Urchristentum den wissenschaftlichen Charakter verbürgt, so kann und will die übrige Kirchengeschichte doch nicht zurückbleiben. Auch sie verliert ihren theologischen Charakter, auch sie muß auf die dogmatischen Urteile und die kirchlichen Maßstäbe verzichten, die sie inzwischen freilich noch überall anwendet, selbst bei denen, die von unkirchlicher Theologie und untheologischem Christentum sprechen.

Darum: Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte?

Es ist nicht meine Aufgabe, über die Erfolge der religionshistorischen Methode auf dem ganzen großen Gebiete, das in Frage kommt, zu urteilen. Das ist auch für die Prinzipienfrage nicht entscheidend. Doch fürchte ich keinen Widerspruch, wenn ich ausspreche, daß neben vielem Problematischen, Unfertigen und Uebertriebenen hier eine Vorwärtsbewegung in der Wissenschaft stattgefunden hat. Es sind Schranken gefallen, die in der That Ueberreste einer veralteten dogmatischen Wertabmessung waren

und wohl nie mehr mit Glück so, wie sie bestanden, erneuert werden können. Die engere Verknüpfung der urchristlichen Geschichte mit der Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion war ein Fortschritt, der schon Früchte gezeitigt hat und weitere verheißt. Nicht weniger, daß eine genauere Verständigung zwischen Philologen und Theologen in der Arbeit an den religiösen Zuständen im römischen Reich vor dem Aufkommen der christlichen Religion und während desselben sich angebahnt hat. Daß zwischen der litterar-kritischen und der real-historischen Arbeit im Neuen Testament nicht das Verhältnis des Gegensatzes, sondern der Ergänzung besteht, wurde sofort mit Recht hervorgehoben. Aber daß das zweite Moment stärker vorantrat, war Gewinn. In die Arbeit im Urchristentum ist ein frischer Zug gekommen. Die Erweiterung des Horizontes durch die Vergleichung mit der religionswissenschaftlichen Arbeit auf anderen Gebieten, die Beachtung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge und Parallelen ist gleichfalls ein Fortschritt. Es ist schon heute gewiß, daß das Studium der Religionsgeschichte für die Theologie immer größere Bedeutung gewinnen wird. Wir werden das nicht anders, als mit Freude begrüßen, zumal auf Tübinger Boden, wo diese Verbindung schon länger bestanden hat, wo Baur der erste Theologe war, der, von religionswissenschaftlichen Arbeiten in die Theologie herüberkommend, diesen weiteren Rahmen für die historische Theologie nie aus dem Auge verloren hat, wo als an der ersten und lange einzigen deutschen Hochschule seit Jahrzehnten regelmäßig religionswissenschaftliche Vorlesungen stattfinden. Wenn endlich die Losung der Religionsgeschichte dazu dient, daß wir noch mehr als bisher das christliche Leben in seinen unendlich reichen Ausgestaltungen, in seinen wunderbaren Verzweigungen von der tiefsten Spekulation bis zum leichtesten Gebilde der Phantasie, noch mehr das Walten der Religion in den Persönlichkeiten verstehen lernen, denen sie ihre Geheimnisse anvertraut und ihre Rätsel auf die Seele gelegt hat, so ist das ein Fortschritt der Geschichtsforschung, der auch der praktischen Frömmigkeit zugut kommt. Hier liegt das tiefste Recht der religionsgeschichtlichen Auffassung. Sie hat uns wieder stärker an unsere höchste Aufgabe gemahnt:

die Religion als etwas Lebendiges zu verstehen. Hier ist sie unüberwindlich, hier kann man ihr einfach nur beistimmen.

Darüber sind Theologen einverstanden, die sich, wenn das Dilemma gestellt wird, auf beide Seiten verteilen. Denn mit jener Anerkennung ist über die Methoden im Einzelnen, über die Wege zu diesem Ziel noch nichts entschieden. Die Devise „Religionsgeschichte" schließt hier Forderungen in sich, die aus jenem höchsten Gedanken, die Religion in ihrer Wirklichkeit zu fassen, nicht selbstverständlich folgen. Dieses Ziel war längst aufgestellt, ehe jene junge Richtung auftrat. Es handelt sich um die spezielle Ausbildung von Methoden zur Erreichung dieses Ziels. Ueber die Behandlung der allgemeinen methodologischen Fragen durch jene Richtung ist wohl weniger günstig zu urteilen als über einzelne Arbeiten. Hier gingen zum Teil ungeschieden und ungeklärt Motive durcheinander, die verschiedenen Ursprung haben, aber sich jetzt ineinandergeschoben. Die zwei wichtigsten sind die Forderung der strengen Durchführung der historischen Methode und jene Auffassung des Wesens der Religion, die ihre Selbständigkeit gegenüber Theologie und Kirche strenge wahrt. Die Kombination ist nicht zufällig. Der gemeinsame Feind ist die Dogmatik, doch kann man die enge Verbindung nur daraus erklären, daß eine theologische Richtung, an der überlieferten Theologie und dem Kirchenwesen irre geworden, den Ersatz für das, was ihr die Theologie bieten sollte, in der Konstruktion eines Religionsbegriffs suchte, der ihr für die Geschichte Freiheit ließ, ihrem religiösen Empfinden Nahrung gab und wenigstens bescheidene Ansätze zur Entwicklung der unentbehrlichen allgemeinen Maßstäbe bot. Ob man darin ein Ideal sieht oder eine Notlage, ist die Frage. Jedenfalls wurden nicht selten Gedanken als eine Forderung der historischen Methode eingeführt, die es doch nicht sind, sondern einem Religionsbegriff entspringen, der nicht einfach aus der Geschichte entnommen ist und häufig mehr auf Eindrücke gegründet, sich nicht immer klar über sich selbst auszudrücken wußte.

Der Bruch mit der systematischen Theologie war keineswegs nur von günstigen Folgen, größerer Unbefangenheit und Frische

der Auffassung begleitet. Die Prinzipienfrage durchzudenken, darauf kann die Theologie nimmer verzichten und auch die historische Theologie nicht, wenigstens in ihrem Teil daran mitzuarbeiten. Die Versuchung liegt nahe, alle diese schweren grundsätzlichen Fragen zu meiden und sich mit der Einzelarbeit zu begnügen, deren Gebiet sich in unabsehbarer Weite ausdehnt. Von dem politischen Historiker verlangt es mit Recht niemand, daß er zu allen methodologischen und prinzipiellen Erörterungen in der Geschichtswissenschaft Stellung nimmt. Für den historischen Theologen liegt das anders. Der Gegenstand seiner Arbeit verlangt die Fühlung mit der systematischen Wissenschaft, verlangt eine methodische Durchbildung in den Begriffen, die er in seiner Arbeit nicht entbehren kann. Der Verzicht auf Ausbildung in Dogmatik und in Philosophie bedeutet für jeden, der in der Geschichte des Christentums arbeiten soll, trotz den exaktesten historischen Methoden die Gefahr des Dilettantismus. Im Ernst verlangt das ja niemand; aber bei den Erörterungen über jene Fragen sind zum mindesten in den Versuchen, jene Idee einer religionshistorischen Theologie rasch zu popularisieren, einzelne Erscheinungen zu Tage getreten, die man sich nur aus der Scheu vor theologischem Denken erklären kann. Eine Theologie der Stimmung anstatt der Begriffe; der Paradoxie statt der nüchternen Wahrheit; die Kunst, sich für alles zu begeistern, statt der Ueberzeugung, die ein festes Maß der Dinge sucht, weil sie weiß, daß in der Begrenzung, im Grundsatz die Gewähr für die Stetigkeit des Handelns und Erkennens liegt. Ein zwischen Bewunderung und Mißachtung hin- und herschwankendes Urteil ohne die Objektivität, die allein aus der Beschäftigung mit den Problemen selbst kommt, nicht blos mit einem Trümmerstück, das sie in der Vorzeit zurückgelassen. Ferner ist der Gegensatz zu den bisher herrschenden Methoden zum Teil in einer Weise überspannt worden, die weder der Sache selbst, noch der Pflicht des Dankes gegen die ältere Generation entsprach. Was bis jetzt unter der Losung Religionsgeschichte in probehaltiger historischer Arbeit geleistet worden ist, steht zu den Methoden und Ergebnissen der besten vorausgehenden Arbeiten in der historischen Theologie viel-

mehr im Verhältnis der Fortführung als des Gegensatzes.

Wohl ist in der historischen Theologie noch mancher Rest der alten Denkweise zu beseitigen, welche ein Stück der Geschichte äußerlich gegen den Fluß der Veränderung abgrenzt und indem sie einzelne Ereignisse, Einrichtungen und Lehren unmittelbar auf die göttliche Causalität zurückführt, sie dem Zusammenhang der Entwicklung entzieht. Im entscheidenden Punkte, in der Geschichte des ältesten Christentums, ist der Streit noch nicht so ausgefochten, daß man von einer Uebereinstimmung aller wissenschaftlich arbeitenden protestantischen Theologen reden könnte. Allein nach einer neuen Methode braucht man darum nicht zu rufen. Die historische Denkweise, wenn sie einmal anerkannt ist, drängt von selbst dazu, die Konsequenzen zu ziehen, wie sie auch in sich selbst immer wieder die Kraft finden muß, in ihrer Analyse den Ort zu finden, an dem die neuen schaffenden Kräfte der Religion entsprangen, die sich nur noch feststellen, aber nicht mehr weiter zurückführen lassen, die ein letztes Element der geschichtlichen Wirklichkeit sind, zugleich ein Unterpfand einer höheren Wirklichkeit. Die Theologen, welche erst von der Uebernahme der Devise „religionsgeschichtlich" die Einbürgerung historischer Methoden in der Theologie erwarten, finden die Hauptarbeit im Urchristentum durch die historisch-kritische Theologie des XIX. Jahrhunderts schon gethan vor. Um sie zu thun, bedurfte es der harten und auf das Prinzipielle gerichteten Arbeit Baur's und seiner Schule, der Versenkung in die Tiefe des Bewußtseins Jesu und den Geist des apostolischen Zeitalters durch Baur's Nachfolger. Größeres, als in Carl Weizsäckers Werken geschaffen ist, haben die Jüngeren nicht geleistet, nicht einmal versprochen. Diese Werke kommen der Zeitströmung nicht entgegen, die nach „Religionsgeschichte" drängt, aber man darf schon heute sagen: sie werden sie überdauern. Ihre Methode war nicht aus fremdem Gebiet entlehnt, sie ist aus der Sache herausgewachsen, es sind nicht religionswissenschaftliche Werke, es sind Gaben, welche die Theologie der Religionswissenschaft als ihr Eigenes darbringen kann. Sie sind geschrieben in dem Glauben, daß in den Ursprüngen des Christentums neue schöpferische Kräfte in die Mensch-

heit eintreten, die Kräfte, die uns noch heute das Beste geben, was wir haben. Sie konnten nur auf dem Boden einer historischen Theologie wachsen und langsam reifen als eine Frucht der Besonnenheit, der Sammlung des Gemüts, der Vereinigung aller Kraft der Wissenschaft und des Glaubens auf einen großen Gedanken.

Der moderne geschichtswissenschaftliche Betrieb enthält Gefahren für die Theologie: die Zersplitterung in eine Einzelarbeit, die den Zusammenhang mit dem Ganzen verliert, die Hingabe an den Relativismus des historischen Geschehens, der die Bildung einer eigenen Ueberzeugung erschwert und auf die schon gewonnene immer wieder auflösend wirkt. Die Unsicherheit in den Grundbegriffen, die sich aus der immer weiteren Entfernung der Geschichtswissenschaft von der systematischen Begründung erklärt, die sie während der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts in der spekulativen Periode erhalten hat. Das sind Gefahren, mit denen auch andere Gebiete der Geisteswissenschaften zu rechnen haben, aber für die Theologie sind sie besonders empfindlich, denn die klare und methodisch gesicherte Einsicht in das Ganze ist für die richtige Erfassung des Einzelnen hier noch unentbehrlicher, als sonst. Die eigene Ueberzeugung und die Auffassung der Geschichte sind hier straff aufeinander bezogen. Bei einer Trennung beider ist die Lösung der Aufgabe einer Geschichte des Christentums unmöglich. Gegen alle diese Einseitigkeiten hilft der Anschluß an die allgemeine Religionsgeschichte nichts, im Gegenteil, er befördert sie. Der Antrieb, diese Einseitigkeit zu überwinden, ist hier weniger stark, die methodischen Mittel, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sind hier weniger entwickelt, als in der Theologie. Der Anschluß an die allgemeine Religionsgeschichte bedeutet für den Theologen nicht selten nur ein Ausweichen vor den schweren Fragen, denen er nicht ausweichen darf. Jener mystische Religionsbegriff im Sinne de Lagarde's und Duhm's ist nur ein Surrogat für eine verständige Theologie. Die schroffe Ablehnung aller Theologie, als für die Religion gefährlich, führt gewiß auf ein tiefes Problem, aber die durch sie hervorgerufene Stimmung ist eine so schlechte Disposition für das Verständnis der christlichen

Geschichte mit ihren starken intellektuellen Kräften und dem starken Triebe zum Dogma, wie die Verzweiflung an der Kirche für die Geschichte des Kirchentums.

Doch bedeutet jene Forderung nicht viel mehr gerade den Anschluß an die Religionsphilosophie und damit an eine systematische Arbeit an dem Problem, das die Geschichte der Religionen stellt? Bei einem Teil jener Gelehrten gewiß. Insbesondere hat Tröltsch das Zurückgehen auf die Religionsphilosophie des deutschen Idealismus gefordert, wenn auch bei ihm selbst einige Tropfen jenes mystischen Religionsbegriffs nicht fehlen Der Forderung einer engen Verbindung zwischen der historischen Arbeit in der Theologie und der Religionsphilosophie kann nur zugestimmt werden. Dabei ist vorzubehalten, daß die dogmatischen Probleme sich nicht alle in religionsphilosophische verwandeln lassen und daß sich die Wahrheit des Christentums wohl nur im Zusammenhange mit einer Religionsphilosophie begründen läßt, aber im letzten Grunde doch nur im inneren Wesen des Christentums die feste Basis gewinnt. Dagegen sind nicht alle Arbeiter auf dem Gebiete der christlichen Religionsgeschichte darüber klar, daß durch den Verzicht auf eine dogmatische Grundlage der Anschluß an eine Religionsphilosophie um so nötiger wird. Die Forderung, die rein historische Methode durchzuführen, wirkt auch hier verwirrend.

Sodann schließt Duhm's und de Lagarde's Vorstellung von der Religion Voraussetzungen in sich, welche den Anschluß an die allgemeine Religionswissenschaft in dem Sinne, wie sie sonst verstanden wird, zweifelhaft machen. Duhm fordert, daß die Religionsgeschichte nicht die religiösen Vorgänge nur als psychologische Phänomene behandeln, an den Wundern vorübergehen und ihnen den objektiven Wert aberkennen darf. Bernoulli hat diesen Gedanken in seiner „Teilung zwischen einer praktisch-kirchlichen und einer rein wissenschaftlichen Theologie" aufgenommen. Diese letztere ist voraussetzungslose Religionswissenschaft, sie hat nur eine Voraussetzung: den Glauben an das Dasein Gottes. Das ist mit Recht allgemein zurückgewiesen worden. Man zieht aus der Theologie aus, um sich die objektive Wissenschaft zu sichern

und betritt die Schwelle der Religionsgeschichte mit der Forderung, daß das religiöse Verhältnis als ein metaphysisch begründetes gedacht werden müsse. Damit aber tauchen alle die Fragen wieder auf, in welchem Sinne, in welchem Umfange, nach welchem Maßstabe? Der Religionshistoriker wird jene Forderung ablehnen, auch wenn er mit Recht Bedenken trägt, das ganze große Lebensgebiet, mit dem er sich beschäftigt, schlechtweg auf Illusion zurückzuführen. Der Theologe wird sie ablehnen, weil für ihn die Gewißheit, daß ihm in der Religion eine höhere Wirklichkeit erschlossen wird, im letzten Grund nicht auf der Religion im allgemeinen, sondern auf der christlichen Religion im besonderen, im Zusammenhang mit ihrer alttestamentlichen Vorstufe beruht, weil er in ihr die Selbsterschließung Gottes anerkennt. Damit ist nicht gesagt, daß sich nicht auch in den anderen Religionen eine Annäherung und ein Aufstieg zu der christlichen Religion als der höchsten Stufe findet, vielmehr entspringt das gewiß einer richtigen Einsicht in die historische Gesamterscheinung der Religion; aber der Einschnitt bleibt klar und bestimmt und ist schon durch das starke Bewußtsein des Neuen gesichert, das bei allem Zusammenhang mit dem Alten in Jesu selbst hervortritt und das darum nur um so größer ist, weil wohl das Kommen des Gottesreichs, nicht aber die Stiftung der Kirche in seinem Gesichtskreis liegt. Denn in der geistigen Welt bedeutet eine solche Erkenntnis, die einer Geschichte von Jahrhunderten die Richtung und Kraft giebt, schon an sich selbst eine neue Wirklichkeit. So hat denn auch jene religionshistorische Theologie die Gleichberechtigung der Religionen im Prinzip durchaus nicht strenge durchgeführt. Die christliche Religion oder die christlich ausgelegte Religion der Propheten Israels giebt den Maßstab und schließlich schlägt der Glaube an die Ueberordnung der christlichen Religion immer wieder durch. Voraussetzungslosigkeit wird auf diesem Gebiet niemand fordern, aber Klarheit über die Voraussetzungen ist notwendig. Darum ist der Anschluß an die Theologie vorzuziehen, denn er spricht sie aus.

So ist hier die andere Richtung formell konsequenter, welche die Geschichte der christlichen Religion so an die allgemeine Reli-

gionsgeschichte anschließen will, daß die Wahrheit des religiösen Verhältnisses dahin gestellt bleiben soll. Aber die Bedenken sind hier nicht weniger groß. Für den Christen, auch wo er wissenschaftlich arbeitet, läßt sich nicht, wie ein die Objektivität störendes Element, der Glaube ausschalten, daß die Gottesgemeinschaft in seiner Religion real ist und nicht Illusion. Diese Zurückhaltung läßt sich den Ansprüchen der christlichen Religion gegenüber für einen Historiker, der Christ ist, nicht festhalten; diese zwingen zur Parteinahme. Der Bearbeiter muß sich Schritt für Schritt mit dem Anspruch der einzelnen Kirchen und Dogmen auseinandersetzen, welche die richtige Ausprägung und Auslegung eines in einer Offenbarung gegebenen Gehaltes an göttlicher Wahrheit sein wollen, und ebenso mit der Berufung der christlichen Persönlichkeiten auf ihre Erkenntnis Gottes und ihre Erleuchtung durch Gott. Das kann man für Täuschung halten, aber wenn man es bei Seite läßt, fehlt der christlichen Geschichte die innerste treibende Kraft, denn diese Kraft ist nichts anderes, als der Glaube an die Wahrheit und den Weltberuf des Christentums. Man hat alsdann die Geschichte des Christentums entstellt, um sie zu verstehen. Man kann bei einzelnen Offenbarungen, Visionen, Ekstasen innerhalb der Christenheit die Entscheidung suspendieren, obwohl in der neueren Richtung die freundliche Zurückhaltung, die sie hier übt, zum Teil übel angebracht ist, und die kritische Methode ihr gutes Recht hat, die dem Einfluß der Berichterstattung der Nachahmung, der Tradition mehr zutraut. Allein man kann sich nicht der Religionsgeschichte des Christentums im Ganzen und seinen wichtigsten Gestalten gegenüber verhalten, als wäre man so unempfindlich, wie bei der Beobachtung der Religion eines afrikanischen Volkes. Die Ueberzeugung ist ein mächtiges Ding; auch in der Geschichte verlangt sie Gehör; ohne das bleibt die Geschichte der Religion trotz den erborgten Farben, welche die künstlerische Anpassung ihr leiht, tot; Glaube ist nicht eine Begleiterscheinung der Religion, nicht eine Ausdeutung eines ursprünglicheren Erlebens, er ist im Christentum und zumal im protestantischen Christentum der Kern der Religion selbst.

Wie die Zurückhaltung gegenüber der Theologie und den

theologischen Maßstäben, so ist auch die Loslösung einer Geschichte des Christentums von den kirchlichen Gedanken und Interessen in Wirklichkeit nicht durchführbar. Wohl zeigt die Geschichte unserer Disziplin eine immer größere Annäherung an das Ziel der wissenschaftlichen Objektivität und dieser Fortschritt läßt sich auch so auffassen, daß der Forscher zwischen der Religion und Kirche genauer unterscheiden lernt, oder auch so, daß die historische Theologie immer unabhängiger gegenüber den praktischen kirchlichen Interessen des Tages selbständig ihre Wege geht. Daraus entsteht der Schein, als ob die volle Lösung von den kirchlichen Interessen, die Trennung der Theologie als Wissenschaft von der Kirche, das Ziel wäre. Allein so bald man dieses Ziel deutlich bezeichnet, wird klar, daß damit die Theologie vielmehr in ihrer Eigenart aufgehoben wäre, die darin besteht, daß sie das wissenschaftliche Selbstbewußtsein von dem in der christlichen Gemeinschaft zu einer Zeit vorhandenen religiösen und sittlichen Gut, die Selbstbesinnung der Christenheit über ihre Vergangenheit darstellt. Die Geschichte unserer Disziplin zeigt vielmehr, daß mit jener ersten Tendenz immer eine zweite verbunden ist, die sie an der Kirche festhält. Auf allen Stufen ist die Ausbildung der Kirchengeschichte nicht allein durch die wissenschaftlichen Methoden bestimmt, sondern zugleich durch die praktischen Impulse, die sie aus der christlichen Gemeinschaft erhält. Für vergangene Zeiten ist das unbestritten. Aber auch die religionsgeschichtliche Richtung macht hier keine Ausnahme. In dem Streben nach einer religionsgeschichtlichen Theologie spiegelt sich der Kampf zwischen Wissenschaft und Kirchentum ab, der die evangelische Kirche in der Gegenwart bewegt. Dabei handelt es sich im tiefsten Grunde doch nicht um größere Freiheit für das einzelne Individuum, sondern um die Hoffnung auf eine höhere und christlichere Gestaltung der christlichen Gemeinschaft selbst. Wenn sich darum jene Richtung der Theologie von der Kirche lossagt, so ist das aus der großen Spannung erklärlich; wenn sie dagegen ihr Interesse als das der reinen objektiven Wissenschaft bezeichnet, so verkennt sie sich selbst und den praktischen Ursprung ihrer kräftigsten Impulse. Die historische Theologie hat stets etwas anderes bedeuten wollen, als

die uninteressierte Erforschung eines Teiles der großen historischen Gesamterscheinung — Religion. Sie hat das Christentum in der Geschichte begreifen wollen und damit der Kirche, nicht im kleinen, beschränkten Sinne, sondern im Sinne der christlichen Gemeinschaft einen Dienst leisten wollen. Diesem Dienst darf sich die historische Theologie weniger, als je, entziehen. Wem dabei der Titel Religion für Theologie die Spannung zwischen Wissenschaft und Kirche erträglicher macht, dem soll er unbestritten bleiben. Aber soweit nicht der phantastische Gedanke einer neuen Religion das Ziel bildet, wird es dabei bleiben, daß auch unsere historische Arbeit im Sinne der christlichen Religionsgeschichte und wie diese, recht verstanden, überall die einzelne Persönlichkeit in den Dienst der Gemeinschaft stellt, im Sinne der christlichen Glaubensgemeinschaft. Von hier aus erhält die deutliche Unterscheidung zwischen Religion und Kirche in der Anwendung auf die Geschichte ihr höchstes Recht. Sie dient an ihrem Teil mit historischen Mitteln der Loslösung der Religion von veralteten Formen, der Erneuerung ihrer lebendigen Kraft. Aber auch die Grenze in der Anwendung auf die Geschichte wird deutlich. Zwar kommt diese der Scheidung vielfach entgegen. Aber wir würden uns das Verständnis großer Teile der christlichen Vergangenheit, ja zuletzt der ganzen christlichen Geschichte wieder verschließen, wollten wir sie von diesem einen Gedanken aus deuten, den uns die Gegenwart und ein praktisches Interesse besonders wichtig macht. Es giebt in der christlichen Geschichte lange Strecken, die die lebendige Religion der einzelnen Persönlichkeit und der christlichen Gemeinschaft nicht in Auflehnung, sondern in Harmonie mit der kirchlichen Ordnung und dem dogmatischen System zeigen. Wir dürfen nicht durch einen kritischen Gesichtspunkt uns das Verständnis für die produktive Kraft der christlichen Religion abschneiden, der Kirche und Dogma ihr Dasein verdanken, sonst heben wir die wissenschaftlichen Bedingungen auf, unter denen allein eine Geschichte des Christentums möglich ist.

Ein Blick auf die besonderen Gegensätze, die sich in dem Dilemma Kirchengeschichte oder christliche Religionsgeschichte gegenüber stehen, bestätigt das.

Wo die christliche Religion als der eigentliche und erste Gegenstand einer Darstellung des Christentums neben oder an Stelle der Kirchen- und Dogmengeschichte gefordert worden ist, da ist meist auf bisher vernachlässigte Gebiete, auf zurückgestellte Aufgaben mit Recht aufmerksam gemacht worden und auch das letzte Ziel, das Verständis der religiösen Kraft des Christentums in der christlichen Geschichte richtig gestellt worden, aber man hat sich über die Mittel getäuscht, mit denen sich historische Aufgaben allein lösen lassen und indem man die unentbehrliche Hilfe verschmäht, die sich dem Historiker in der objektiven Selbstdarstellung des Christentums in großen geschichtlichen Formen, in Lehre und Institution, in der Kirche darbietet, hat man gemeint, unmittelbar nach dem Ziel greifen zu können: Geschichte der christlichen Religion. Da blieb freilich nur das Doppelte, das man entweder überhaupt aus der Geschichte in die Psychologie hinübertritt, oder daß man das Wesen der christlichen Religion aus Erscheinungen konstruiert, in denen ihr geschichtliches, eigentümliches Wesen nicht, oder nicht deutlich hervortritt. Man hat nicht selten den Begriff der Religion, der sich aus der psychologischen-Analyse ergiebt und sie als eine selbständige Kraft der menschlichen Seele nachweist, mit dem historischen Begriff verwechselt: weil eine Erscheinung sich als religiöse giebt, in ihr einen Ausdruck der Selbständigkeit und Eigenart der Religion im psychologischen Sinne gesehen, während sie vielleicht bloß Unselbständigkeit, Nachbildung oder bloßes Erzeugnis einer Krankheit war. Man hat sich durch die Unterscheidung von Religion und Sittlichkeit, die in der psychologischen Analyse notwendig war, verleiten lassen, den engen Zusammenhang zwischen beiden in der christlichen Religionsgeschichte zu verkennen und doch ist die Geschichte des Christentums nicht weniger die Geschichte eines Systems sittlicher Gedanken und Kräfte, als die Geschichte einer Religion.

Ein im Grund psychologisch, nicht historisch gerichteter Religionsbegriff wurde in jener Richtung häufig der Forderung einer christlichen Religionsgeschichte zu Grunde gelegt. Schleiermachers Reden in ihrer ersten Ausgabe enthalten nach dieser Seite hin das ganze Programm der religionshistorischen Richtung unter den

Theologen. Hier haben wir die Ursprünglichkeit der Religion im Individuum, die Spannung gegen die religiösen Systeme, gegen Kirche und Theologie. Daß Schleiermacher das schon hier nicht streng durchgeführt hat, weil er, wie alle spekulativen Theologen und Philosophen, in der Erscheinung doch zuletzt wieder das notwendige Kleid der Idee und im System einen abgeleiteten, aber unentbehrlichen Ausdruck der Religion sah, daß er später diese Gedanken beträchtlich milderte, je mehr er in die Aufgaben einer christlichen Theologie hineinwuchs, macht keinen Unterschied. Dagegen erinnert uns Schleiermachers Name an den großen Zusammenhang, in dem dieser Religionsbegriff aufzufassen ist. Es ist der Pietismus, in dem er seinen Ursprung genommen hat. Von hier aus hat Schleiermacher den starken Impuls erhalten. Anklänge an den Pietismus finden wir überall, wo jener Religionsbegriff in der religionshistorischen Schule hervortritt, oft mehr als Anklänge. Wir erinnern uns, wie sich in der Romantik pietistische Frömmigkeit und eine lebendige Auffassung der Geschichte verbunden haben, wir verstehen den romantischen Hauch, der sich über de Lagarde's Schriften breitet, wir verstehen die Zusammenhänge, in welche Duhms theologisch so unbefriedigende und religiös so ergreifende Aussprachen gehören. Nicht unrichtig hat sich Weinel auf Gottfried Arnold und Neander, als auf, seine Patrone berufen. Was in der individualistischen Bewegung unserer Zeit sich gegen die Kirche und gegen die Theologie gewendet hat, war ja zum großen Teil nicht der Trotz der modernen Wissenschaft, sondern meist viel mehr der Ausdruck einer pietistischen Frömmigkeit. Daß diese sich mit den fortgeschrittensten Methoden der Wissenschaft gerne gegen das theologische Schulsystem und das kirchliche Institut verbündet, ist nicht zum erstenmal der Fall. Gottfried Arnold war zugleich ein Vorkämpfer für Aufklärungsgedanken. Daraus ist auch zu erklären, warum innerhalb der konservativen Theologie sich wohl die dogmatische Orthodoxie entschieden gegen die religionsgeschichtliche Theologie wendet, dagegen der Pietismus eine gewisse Sympathie mit ihr spürt.

Dadurch wird das psychologische Problem, das die junge religionswissenschaftliche Richtung bietet, deutlicher. Daher der

starke Antrieb, das unmittelbare religiöse Leben in der Geschichte des Christentums zu suchen, daher die großen Unterschiede: ernste Männer, denen man ungern widerspricht, weil man fühlt, sie suchen in der Geschichte des Christentums nichts als die Religion, in der ihre Seele lebt, alles andere ist ihnen gleichgültig; aber auch einzelne Mitläufer, denen ein unbestimmtes Etwas von Religion lieber ist, als Theologie, die systematische Arbeit verlangt. Nicht bei allen jenen Forschern läßt sich dieser Hintergrund einer bestimmten Auffassung der Religion beobachten. Manche wollen mit Religionsgeschichte nichts sagen, als ungestörte historische Arbeit; aber ohne den Rückhalt, den sie in dieser Vorstellung von der Religion hat, ist die ganze Richtung nicht zu verstehen. Daher die Neigung, die Selbständigkeit der Religion so hoch, ja zu hoch anzuspannen, die Abneigung gegen das Eingehen der Religion in die Welt und die Kultur, das nicht selten hervortretende Mißtrauen gegen die Reformation, welche die Religion an die Welt ausgeliefert habe, daher die stille Neigung dieser Richtung für die Mystiker und Enthusiasten, für die Visionäre und Schwärmer, für alle, die von den großen Kirchen und ihren Theologen in den Hintergrund gestellt worden sind, aber auch die Abneigung, die geistige Macht der kirchlichen Gedanken und der dogmatischen Systeme in der Geschichte voll anzuerkennen, daher der Ausdruck in der Stimmung, nicht in Begriffen, daher die Gleichgiltigkeit gegen die Theologie und die Vorliebe für den stimmungsmäßigen Ausdruck der Gedanken.

Nach dieser Seite hin weist das Dilemma „Kirchengeschichte oder Religionsgeschichte" auf einen uralten Gegensatz innerhalb des Christentums hin. Denn zu allen Zeiten ringen miteinander eine dogmatische und eine mystische Richtung, eine Richtung, die auf Ausgestaltung der Religion in Kirche und Theologie drängt, damit sie klar, wirkungsvoll werde, oder weil sie nur so wirklich ist, und eine Richtung, die jede Vermittlung aufzuheben versucht, weil diese das Innerste der Religion gefährde, das allein Gott und die Seele angeht.

Mit dem Hinweis auf diesen Zusammenhang mit einer mystisch-pietistischen Auffassung der Religion soll kein Tadel ausgesprochen

sein. Hängt doch das Beste, was wir von lebendiger Religion im Protestantismus haben, zum großen Teil mit dem Pietismus zusammen. Wir können seine Einwirkung nicht entbehren, wenn wir in der christlichen Geschichte die lebendige, unaufhörlich sich erneuernde, unendlich mannigfaltige Frömmigkeit verstehen wollen. Es sind auch wirklich von jener Seite Beiträge dazu gegeben worden, die Niemand missen möchte, noch weniger auf den Gedanken selbst verzichten, in der Geschichte der christlichen Religion immer wieder die Religion zu finden, in tausend Brechungen den Strahl eines Lichtes, das nicht von dieser Erde stammt. Aber segensreich ist der Pietismus doch nur da gewesen, wo er sich der Kirche nicht entgegengestellt hat, sondern sich mit ihr verbündet, wo er religiöse Aufgaben übernommen hat, die Kulturarbeit waren. Und daß mit dem Anspruch auf objektiv geschichtliche Methode vorsichtiger umzugehen ist, wo so starke subjektive Stimmungen ins Spiel kommen, ist kein unbilliges Verlangen. Die Gründe aber, die gegen die einseitige Ausbildung der pietistischen Frömmigkeit nach der subjektiven Seite hin immer wieder ins Feld geführt worden sind, das Recht der theologischen Arbeit, die Selbständigkeit der theologischen Aufgabe, sind auch zum großen Teil der neuen Richtung gegenüber berechtigt. Für unser Gebiet bleibt lehrreich, was Hegel gegen Schleiermacher ausgesprochen hat, was Baur gegen Arnold und Neander einwendet. Wir würden das Beste, was wir Baur verdanken, aufgeben, wenn wir einer religionshistorischen Theologie recht geben würden, die das Wesen der Religion so stark von der objektiven Seite auf die subjektive, von der Geschichte auf das Individuum hinüberrückt. Das Studium seiner Werke ist für einen jungen historischen Theologen wichtiger, als das vieler Monographien aus der allgemeinen Religionsgeschichte. Wir wollen über dem Guten, das uns andere Wissenschaften freundlich darbieten, nicht das Beste vergessen, was wir selbst haben.

Sodann ist die Darstellung des persönlichen Lebens wiederum nicht der Hauptzweck der Geschichte. Alle ihre Methoden sind auf die Voraussetzung der Kontinuität der menschlichen Geschichte, auf die enge Verflechtung des Einzeldaseins mit der Gesellschaft auf-

gebaut. Darum ist auch der Gedanke, daß die Religion ursprünglich etwas rein Innerliches sei, dagegen in den großen Systemen, in Dogma, Verfassung, Kultus, schon abgeleitet, für die Geschichte falsch. Es ist richtig, daß wie die Wurzel, so auch die Zweckbestimmung der Religion in der Persönlichkeit liegt. Aber in der Anwendung auf die Geschichte ist das Schema: „ursprünglich — abgeleitet" irreführend. Sie zeigt den religiösen Prozeß ausnahmslos, wo wir ihn beobachten können, als ein Aufeinanderwirken zwischen Frömmigkeit und religiösem System, zwischen Religion im objektiven und im subjektiven Sinn. Für den Begriff von Wirklichkeit, den die Geschichte anwendet, existiert die Religion nicht bloß im Innerlichen einzelner Personen, sondern in den Lehren und Ceremonien, in den Verfassungsformen und Kultformen, in denen sich ihr Wesen ausprägt. Nie entsteht Religion, so weit wir sehen, spontan, sondern bereits schon an vorausgehender Religion.

Aber auch die Bevorzugung elementarer Aeußerungen der Religion, die sich im Begriff der christlichen Religionsgeschichte manchmal ausdrückt, ist ein Irrweg. Daß hier viel zu arbeiten ist, ist richtig, hat aber seinen guten Grund. Die Geschichte muß von den Zeugnissen ausgehen, in denen eine Zeit sich selbst ausgesprochen hat. Es werden die klarsten, stärksten Gedanken sein, die auf dem Gebiet der Religion sich zu bestimmten Lehren, zu festen Ordnungen, zu geschichtsbildenden Handlungen herausgestellt haben, die Willensbestimmungen, die sich über das bloße Phantasieleben in das halbbewußte Streben und Hoffen hinaufgearbeitet haben zu einer wahrhaft geschichtlichen Existenz. So sind es nicht die naturhaften Formen der Frömmigkeit, auch nicht die auffallendsten Erscheinungen der Religion, sondern immer wieder die großen objektiven Systeme, Kirche und Dogma, von denen der Forscher auszugehen hat.

Zu ihrem Verständnis genügt nur ein Religionsbegriff, der die gemeinschaftstiftende und lehrbildende Kraft der Religion, ihre sittliche Aktivität in voller Deutlichkeit zur Geltung kommen läßt, der auch in der Lehrbildung den Impuls in die Religion selbst, nicht erst in das Zusammentreffen der Religion und Wissenschaft

verlegt, ein Resultat der Dogmengeschichte nicht bloß für die Frömmigkeit, sondern auch für die Dogmatik und Religionsphilosophie anerkennt.

Darum, glaube ich, hat der Titel „Kirchengeschichte" noch immer gewisse Vorzüge. Er erinnert, daß wir das Höchste in der Geschichte nur als ein Letztes finden, als eine Kraft im Einzelnen. Er nötigt, schon dadurch, daß wir den Titel nicht auf die Entstehung unserer Religion ausdehnen können, die er vielmehr voraussetzt, zur Unterscheidung von Religion und Kirche. Er mahnt daran, daß die ganze Erscheinung des Christentums zuletzt ein einheitliches geschichtliches Wesen ist, und weist auf den starken Zug, den alle christliche Erscheinungen haben, hin: daß sie auf den Ursprung des Christentums zurückweisen. Er hebt gegenüber der Selbstentfremdung das Streben der Selbstunterscheidung von allem Außerchristlichen als die Haupttendenz des christlichen Prinzips hervor. Er bietet der Geschichte die Gliederung in Perioden, die sachliche in Funktionen der Kirche. Er leitet an, die Selbständigkeit der Religion richtig zu umgrenzen durch die Rücksicht auf die Zusammenhänge mit Staat, Wissenschaft, Kunst und den anderen Kulturfystemen. Er mahnt, das Wertvollste in der Religion nicht im Auffallendsten zu suchen, sondern in dem, das der religiösen Gemeinschaft Kraft und Bestand giebt; er erinnert, daß die Geschichte des Christentums nicht bloß ein äußerer Prozeß ist, sondern ein sich immer mehr klärendes Selbstbewußtsein der Kirche von ihrem Wesen darstellt. Der Begriff „Christliche Religionsgeschichte" weist nach anderer Richtung hin und begünstigt eine Einseitigkeit, welcher sich die Zeit ohnedem aus anderen Gründen zuneigt.

Man kann ja wohl versuchen, eine Geschichte des Christentums zu schreiben, und alle religiösen und sittlichen Einwirkungen, die von Christus aus auf das Leben der Völker und der Einzelnen, auf Religion und Kultur, auf Gesellschaft und Kunst ausgegangen sind, zu schildern. Man würde dabei aber sofort auf die Thatsache stoßen, daß diese Einwirkung sich nicht formlos vollzogen, sondern ganz überwiegend in selbstgeschaffenen Formen, die wir „Kirche" nennen. Nicht ausnahmslos. Die Wirkung des Christentums ist nicht an die Kirche gebunden, sie reicht darüber hin-

aus. Aber geschichtlich erfassen können wir sie, wo es sich um den Zusammenhang und das Ganze handelt, nur in dieser Form. Vor 12 Jahren hat Dietrich Schäfer an dieser Stelle das Problem behandelt, was das eigentliche Arbeitsgebiet der Geschichte sei. Ist die Kultur oder ist der Staat der beherrschende Gegenstand für die Historiker? Schäfer hat sich hier für das letztere entschieden. Ich glaube, mit Recht. Nicht als ob nicht der weitere Kreis für den Historiker große Bedeutung hätte, aber die engere Umgrenzung ergiebt einen klaren Mittelpunkt und ermöglicht eine deutliche Zurückbeziehung der historischen Arbeit. So ist auch für den Kirchenhistoriker das ganze Gebiet der Geschichte, in dem das Christentum sich ausbreitet, von Bedeutung, aber der wissenschaftliche Charakter unserer Arbeit wird am besten durch die deutliche Beziehung auf die Kirche gewahrt, in der die christliche Religion ihre historische Gestalt besitzt. Was darüber hinausliegt, wird doch zu deutlicher Einsicht nur durch die Beziehung auf die Kirche und ihre einzelnen Funktionen gebracht. Daß die Kirche im Protestantismus seit dem 18. Jahrh. nicht mehr in dem Maß, wie bis dahin, die wichtigsten Kräfte der christlichen Religion und Sittlichkeit zusammenfaßt, hebt das nicht auf. Auch bei der breiteren und unmittelbareren Einwirkung des Christentums auf eine selbständige weltliche Kultur bleibt die religiöse Gemeinschaft und der Versuch, das christliche Bewußtsein in Lehre und Geschichte auszusprechen, der Mittelpunkt in der historischen Existenz des Christentums.

Mit alledem ist freilich Eines vorausgesetzt: daß der Standpunkt, von dem aus die Geschichte des Christentums betrachtet wird, innerhalb des Christentums selbst liegt. Damit soll dogmatisch und kirchlich keine andere Grenze gezogen sein, als die, welche in der Sache liegt: daß der einzelne sich der inneren und der geschichtlichen Verbindung, in der er mit der historischen Erscheinung des Christentums steht, bewußt ist. Das wird unvermeidlich auf seine Darstellung der Geschichte stark einwirken. Falsche Beobachtungen und Schlüsse können daraus folgen. Aber er wird auch deutlicher sehen lernen, worauf es ankommt. Es läßt sich in den historischen Wissenschaften nicht vermeiden, daß

das subjektive Interesse an den Erscheinungen das Urteil beeinflußt, und doch ist ohne jenes Geschichtsforschung nicht denkbar. Das ist ein ewiges Problem und darum ist jede höhere historische Aufgabe immer nur in Annäherung zu lösen, niemals mit der Sicherheit, mit welcher auf naturwissenschaftlichem Gebiet Resultate erzielt werden. Für den historischen Theologen sind die Arbeitsbedingungen noch beträchtlich schwieriger, als in anderen Gebieten der Geschichte. Die Resultate sind noch stärker subjektiv bedingt. Aber eine andere Lösung läßt sich nicht erzwingen, als in der Geschichte überhaupt. Die Gewähr für die richtige Auffassung der Thatsachen wird hier wie dort nicht allein in der Methode liegen, sondern in dem Charakter des Forschers, der bereit ist, von der Geschichte zu lernen. Dieses ethische Moment bleibt unentbehrlich, ob man die Kirchengeschichte als Kirchengeschichte oder als christliche Religionsgeschichte betreibt. Aus den Vorstellungen, die jemand sich vom Wesen der Religion macht, können, je lebendiger sie in ihm und je wertvoller sie für ihn sind, so gut historische Täuschungen entstehen, wie für den Theologen aus seinen theologischen Voraussetzungen. Der Rückzug von den bestimmteren Voraussetzungen, die mit christlicher Theologie verbunden sind, auf die unbestimmteren, die im Ausdruck „Christliche Religionsgeschichte" liegen, schafft auf der einen Seite günstigere Bedingungen durch den weiteren Horizont, die Möglichkeit, durch Parallelen aus anderen Religionen die Vorurteile zu entfernen, durch Zurückdrängung der Fehlerquellen, die sich aus einer rasch auf den Beweis für die Wahrheit des Christentums lossteuernden Geschichtsbetrachtung ergibt. Aber auf der anderen Seite können die unbestimmteren Begriffe je nachdem die Auffassung des Objektes, das ein bestimmtes ist, wieder erschweren und unter dem Titel „Religionsgeschichte" sich Interessen verbergen, die speziell der christlichen Ueberzeugung und dem theologischen Interesse entspringen. Die Entscheidung liegt für den einzelnen darin, ob er die eigentümliche Art und Kraft des Christentums so hoch einschätzt, daß er sich nicht bloß in der Religion im Allgemeinen, sondern im Christentum als einer geschichtlichen Größe heimisch weiß, daß es ihm in seinem Ursprung eine neue

Macht ist, in seinem Wesen seinen einzelnen Veränderungen überlegen. Diese Ueberzeugung muß und soll auf seine Betrachtung des Christentums einwirken. Sie muß es, aus psychologischen Gründen; sie soll es, weil eine Ueberzeugung, die sich nicht in einer sie so tief berührenden Arbeit Ausdruck schafft, keine Kraft hätte. Er wird darum das Christentum trotzdem in seiner historischen Bedingtheit zu erkennen suchen, aber sein letztes Interesse wird doch sein, seine Mächtigkeit und Eigenart in der Weltgeschichte zu erkennen. Und im letzten Grund möchte auch er durch die Betrachtung der Geschichte seine Ueberzeugung stärken, und seinen Beitrag zum Verständnis des Christentums und darum zum Beweis seiner Wahrheit leisten — nicht im Sinn einer zu kurz geratenen Apologetik, welche die Probleme möglichst rasch beseitigt, um wieder Ruhe zu haben, sondern in dem großen wissenschaftlichen Stil, in dem das unbedingte Vertrauen auf die Macht der Wahrheit der einzig würdige Ausdruck der Pietät gegen die eigene Religion ist.

So bindet die wissenschaftliche Arbeit an der Religion Wissenschaft und christliche Ueberzeugung immer wieder zusammen. Man mag sagen: Die Theologie ist unmöglich, weil die Religion unendliches Leben ist und ewig in die Zukunft schaut und vorwärts schreitet. Aber die Religion ist noch etwas anderes: sie ist Ueberzeugung. Im Christentum ist ihre Kraft des Beharrens ungeheuer groß und ihr Auge blickt nach einer vergangenen Zeit zurück und will hier nicht Täuschung, sondern Wahrheit sehen. Darum ist die Theologie unzerstörbar, so ewig, wie die Religion, unsere geschichtliche Religion selbst.

Darum glaube ich, hat die historische Theologie ein gutes Recht, wenn sie trotz der ausgebreiteten Gemeinschaft mit der Religionsgeschichte in Methode und Arbeitsgebiet nicht in ihr aufgeht, sondern Theologie bleibt.

Hochansehnliche Versammlung!

Ein Zweig der Wissenschaft beweist seinen Anspruch auf wissenschaftlichen Charakter dadurch, daß er Resultate und daß er Probleme hat. Ihre Resultate kann die historische Theologie beim Rückblick auf das vergangene Jahrhundert ohne Furcht

einem gerechten Urteil unterwerfen. Davon war heute nicht zu reden. Daß sie Probleme hat, giebt ihr ein Recht, auch in der Zukunft an der gemeinsamen Arbeit der Wissenschaft an ihrer Stelle mitzuarbeiten. Sie wird diesen Problemen gerecht werden nicht im Bruch mit ihrer eigenen Vergangenheit, sondern im dankbaren Anschluß an sie.

Mehr als für andere Wissenschaften entscheidet für uns nicht bloß die Sache, sondern der Mann. Stärker als andere bindet uns darum der Dank an unsere Lehrer. Sie wissen, ohne daß ich es sage, wessen Bild mir heute vor der Seele steht. Es steht auch Ihnen vor der Seele, an dieser Stätte, an der wir so manchesmal seinen Worten lauschten. In dem Arbeitsfeld, von dem ich heute spreche, giebt es eine höchste Aufgabe, weit wichtiger, weit zarter, als alle anderen: das Werden unseres Glaubens: die evangelische Geschichte, das apostolische Zeitalter. Dazu gehört die ganze Klarheit und Festigkeit einer lange geübten Wissenschaft. Es gehört noch etwas Höheres dazu. Das ist selten verbunden. In ihm war es da. Wir wollen das Gedächtnis an ihn in Dankbarkeit wahren, das Andenken an einen Theologen.