Werk

Titel: Theologische Rundschau

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1903

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1903_0006|log4

Kontakt/Contact

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

info@digizeitschriften.de

Theologische Rundschau

in Verbindung mit

E. Ch. Achelis, H. Achelis, Baldensperger, Baltzer, Bassermann, Baumgarten, Baur, Beer, Bergner, Bertholet, Bonus, Bürkner, Clemen, Cornill, Danneil, Deissmann, Dörries, Drews, Ehrhardt, G. Ficker, Frantz, Fries, Grafe, Grützmacher, Gunkel, Handmann, Hans, Hegler, Heinrici, Hochhuth, Jaeger, Jülicher, Kaftan, Kamphausen, Kattenbusch, Kawerau, Kayser, Keidel, Knoke, Köhler, Koestlin, Kühl, Lietzmann, Lobstein, Mayer, Meinhold, A. Meyer, Ph. Meyer, Mirow, K. Müller, Nowack, Otto, Pfennigsdorf, Rahn, Reischle, O. Ritschl, Rolffs, Rothstein, Scheel, Schmiedel, Scholz, von Schubert, H. Schulz, Seeberg, Sell, Simons, A. Steinmetz, Steuernagel, Stülcken, Titius, Traub, Tröltsch, J. Weiss, Werner, Zimmer, Zimmern u. A.

herausgegeben von

D. **W. BOUSSET** und Lic. **W. HEITMÜLLER**
Professor in Göttingen — Privatdozent in Göttingen.

Sechster Jahrgang.

Erstes Heft.

Januar 1903.

TÜBINGEN UND LEIPZIG
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1903.

Postzeitungs-Nr. bei der Reichspost 7811, bei der K. Württ. Post 288.

Für Grossbritannien und seine Kolonien bei **Williams & Norgate, London W. C.**, 14, Henrietta Street, Covent Garden, Edinburgh und Oxford.

Mit Beilagen von der Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Zur Beachtung.

Manuskripte und alle sonstigen Sendungen bitten wir an den an 2. Stelle genannten Herausgeber, Privatdozent Lic. W. Heitmüller, Göttingen, Herzberger Ch. 7, zu schicken.

Der Verlag. *Die Redaktion.*

Der **Verlag** der **„Theologischen Rundschau“**
ersucht die Leser und Freunde derselben höflichst um Empfehlung der Zeitschrift in Interessenten-Kreisen, sowie um gefällige Angabe von Adressen, an welche Probehefte geschickt werden können,

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

Anzeigen.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Die

Besoldungsverhältnisse

der Geistlichen

in den deutschen evangelischen Landeskirchen.

Mit Tabellen.

(Separat-Abdruck aus: „Chronik der Christlichen Welt“ 1902 Nr. 43—45.)

4°. M. —.30.

Altardecken, Kanzel- und Taufsteinbekleidungen, Kirchenteppiche, Abendmahls- und Taufgeräthe, Crucifixe, Beleuchtungskörper, Communionbestecke, Altargemälde, Kirchenmöbel aller Art, ferner **Talare, Baretts, Bäffchen** etc., **Hostien** pro Mille M. 1.25, **Altarkerzen** in Wachs und Stearin, empfiehlt in stilgerechten, gediegenen und preiswerten Erzeugnissen die **königl. Hof-Kunstanstalt** von

F. W. Jul. Assmann,

Hoflieferant Ihrer Majestät der Kaiserin und Königin, Lieferant mehrerer fürstl. Hofhaltungen.

Lüdenscheid und **Berlin SW. 12,**
Westfalen (Haupthaus). **Schützenstr. 46/47** (Zweighaus).

—— Proben und Gutachten gratis und portofrei. ——

Mit dieser ersten Nummer des neuen Jahrgangs müssen wir zu unserem tiefen Bedauern unsern Lesern eine Trauernachricht zugehen lassen, von der wir überzeugt sein dürfen, dass sie bei ihnen lebhafter Teilnahme begegnen wird. Am 4. Dezember 1902 verschied nach längerem Leiden der Professor der Theologie in Tübingen

D. Alfred Hegler.

Es ist hier nicht der Ort zu würdigen, was die theologische Wissenschaft mit dem viel zu früh Gestorbenen verloren hat. Wir beklagen seinen Tod als einen schweren Verlust unserer Theologischen Rundschau, der der Verstorbene von Anfang an lebhaftes Interesse und treue, wertvolle Mitarbeit gewidmet hat.

R. I. P.

W. Bousset. W. Heitmüller.

Moderne Geschichtsphilosophie.[1]

I.

Es sind zwei grosse Problemgruppen, die für die Theologie stets in irgend einer Form aus der Notwendigkeit einer Auseinandersetzung mit der allgemeinen Erkenntnis- und Begriffswelt erwachsen sind, einerseits die Fixierung einer Stellung gegenüber dem wissenschaftlichen Weltbild der Kosmologie, zu welcher Biologie und Psychologie als Einreihungen der organisch-seelischen Wesen in das Ganze allgemeiner Weltbegriffe hinzugehören, andrerseits die Fixierung des Rechtes des Glaubens an die christlich-religiöse Wahrheit gegenüber andersartigen, ebenfalls historisch-positiv begründeten Glaubensweisen und ethischen Lebensanschauungen. Die Theologie der Patristik hat das erste Problem durch Kombination der biblischen Gedanken mit aristotelischen und neuplatonischen und das zweite durch die Lehre von der übernatürlichen Offenbarung, dem Wundercharakter der Kirche und der Bibel sowie durch die Adoptierung der stoischen Lehre von einer natürlichen Religion und Moral gelöst. Die Neuzeit hat mit der Auflösung der antiken Kosmologie und Metaphysik, mit der Ausbildung der mechanischen Weltanschauung und vor allem mit der Neugestaltung der Biologie und der Psycho-physiologie das erste Problem auf einen neuen Boden gestellt, und sie hat mit der Durchführung

[1] Im Anschluss an eine Anzeige von H. Rickert, Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. Tübingen, Mohr, 1902. X 743. M. 15.—.

eines universal-historischen gleichartigen Geschichtszusammenhangs, mit der Ausbildung einer historischen Kritik und mit der darin eingeschlossenen Aufhebung des isolierenden Wunders das zweite Problem vor neue Aufgaben geführt. In allem Unterschied der Formen bleibt es aber doch immer die eine wesentliche Doppelfrage, die für jede Bildung und Behauptung einer prinzipiellen Lebensanschauung besteht. Jede tritt zwei grossen, in der Natur des Denkens und der Wirklichkeit begründeten Erkenntnisgruppen gegenüber, dem aus der Bildung allgemeiner, die Gesamtwirklichkeit erklärender Begriffe folgenden Naturbild und dem aus der historischen Orientierung und Anknüpfung sich ergebenden Geschichtsbild. Sofern die Kosmologie dabei wesentlich mit den aus der Erforschung der Natur sich ergebenden allgemeinen Naturbegriffen arbeitet, und sofern das Geschichtsbild aus den besonderen Eigentümlichkeiten historischen Denkens hervorgeht, ist es — erkenntnistheoretisch gesprochen — das Problem, das aus dem unvermeidlichen und notwendigen Nebeneinander naturwissenschaftlicher und historischer Begriffsbildung sich ergiebt. Mit beiden Problemen muss man im Reinen sein, sei es in Form einer beide Resultate zum Ganzen vereinigenden Metaphysik, sei es in irgend einer andern Form, wenn man Normen des Glaubens und Lebens, die praktisch durch ihre eigene innere Kraft erwachsen und zur Macht gelangt sind, auch wissenschaftlich begründen und gegen die Konkurrenz anderer Normen wie gegen allerhand allgemeine Zweifel wissenschaftlich befestigen will.

In beiden Richtungen hat daher auch die moderne Theologie eifrig gearbeitet. Die erste Auseinandersetzung hat sich dabei freilich seit dem 18. Jahrhundert in tausend apologetische Detailfragen und Rettungen zersplittert, und dann, nachdem die naturwissenschaftliche Begriffsbildung mit ihren Ideen der Einheit und Gesetzlichkeit der Weltsubstanz die Metaphysik sich unterworfen hatte, sich in den nicht minder verwickelten Kampf gegen den Materialismus und vor allem gegen dessen idealistisches Gegenbild, den pantheistischen Monismus, geworfen. Ein ernstliches prinzipielles Ergebnis haben diese

Auseinandersetzungen trotz zahlreicher feiner und tiefer Einzelgedanken nicht gehabt. Vielmehr hat der Ueberdruss an dem apologetischen Kleinkram und die instinktive religiöse Abneigung gegen den alles individuelle Leben und damit alle individuelle Beziehung auf Gott auflösenden Monismus zu einer gewaltsamen Ablehnung und Selbstverschliessung gegenüber diesen Problemen geführt. Man hält sie sich möglichst vom Leibe und erklärt sie mit der ganzen Kosmologie als religiös gleichgiltig, als intellektualistische Liebhabereien und Einseitigkeiten, die man sich selbst überlassen darf und denen gegenüber man den praktischen, vom Willen geforderten und den Willen befriedigenden Charakter des religiösen Lebens betont. Die Religion ist praktische Wertung und Deutung der Welt, mit der im übrigen die Intellektualisten anfangen können, was sie wollen und müssen. Sie können jedoch diese praktischen Wertungen und Deutungen weder ausrotten noch widerlegen.

Es ist nicht wahrscheinlich, dass diese Stellungnahme immer dauern wird, und der Ernst der veränderten kosmologisch-biologischen Wirklichkeitsbetrachtung wird sich wohl noch direkten Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Gedankens auch bei den Theologen verschaffen. Vorläufig aber hat diese Abwendung den Vorzug gehabt, die Religion reiner und selbständiger in ihrem eigentümlichen Wesen bei sich selbst zu erfassen und jedenfalls in ihrer relativen Unabhängigkeit von aller Kosmologie zu verstehen. Diese Befreiung von den kosmologischen Problemen war aber nur möglich, indem man sich um so energischer an die gegebene historische Wirklichkeit und Kraft des Christentums anschloss. Indem man die Geltung des Christentums auf historische Argumentationen stützte, musste man dann teils seine geschichtliche Wirklichkeit in ihrer alle ausserchristliche Religion weit übertreffenden Kraft schildern, teils ihren Ursprung in Jesus über die schwankenden Anknüpfungen anderer Lebensanschauungen als feste und erlösende historische Verknüpfung mit einem einzigartigen Faktum erweisen. Dadurch aber näherte man

sich genau in dem Masse, als man sich von kosmologischen Problemen entlastete, den historischen. Freilich hatte die historische Apologetik ebenfalls von Anfang an gearbeitet. Aber indem jetzt die Historie die ganze Last des Beweises tragen sollte, wurden die historischen Probleme unendlich viel brennender; und die Widersprüche zwischen der bei solcher Argumentation vorausgesetzten Geschichtsbetrachtung und den aus einer dogmatisch ungebundenen Forschung entspringenden Methoden und Resultaten wurden um so fühlbarer, als die kritische Historie überhaupt auf allen Gebieten in einer mächtigen Entfaltung begriffen ist und von hier auf die biblischen und dogmengeschichtlichen Disziplinen herüberwirkt. Die Historie erwies sich nur vorübergehend als Stütze und führte, da sie einmal als Beweis für die Wahrheit des Christentums gelten sollte, immer klarer zu der prinzipiellen Frage, wie überhaupt aus der Historie und ihrem alles Einzelne endlich bedingenden und relativierenden Zusammenhang überhaupt absolute Normen gewonnen werden können. Und so ist auch nach dieser Seite hin wieder alles in Frage gestellt.

Dieser Prozess hat sich freilich nicht bloss in der Theologie vollzogen. Alle Normen unseres geistigen und sittlichen Lebens haben den Weg von einem rationalistisch-metaphysischen Dogmatismus durch die Rationalismus und Historie verbindende Entwickelungslehre HEGELS hindurch zur rein empirisch-historischen Begründung gemacht und sind damit bei der grossen Frage angelangt, wie denn überhaupt Normen aus der Historie sich gewinnen lassen. So ist die HEGEL'sche und die historisch-empirische Begründung der Normen immer seltener geworden, und haben sich auf der einen Seite die naturalistisch-metaphysischen Doktrinen mit der Verheissung fester naturgesetzlich begründeter Normen und auf der andern Seite die radikalen Skeptiker, die Individualisten und Anarchisten des geistigen Lebens erhoben. Die Soziologie und die Sozialdemokratie einerseits, die Anhängerschaft NIETZSCHE's und RENAN's andererseits bezeichnen diese Lage. Aber wenn dieses Problem ein allgemeines der Gegenwart ist, so

trifft es doch die Theologie am schwersten, die mit der Möglichkeit des Erweises allgemeiner Normen und Wertmassstäbe steht und fällt, und die, je berechtigter der Rückgang auf die Historie für ihr Verständnis ist, um so schwerer mit dem Problem des Verhältnisses der Historie zur Gewinnung von Normen kämpft. Dafür wird sie aber auch den Vorzug in Anspruch nehmen dürfen, dass auf ihrem Gebiet die Entscheidungsschlacht geschlagen wird, deren Ausgang auch für das übrige Leben entscheidend ist, denn ohne Rückgewinnung und Befestigung bestimmter religiöser Positionen wird auch die Erarbeitung der Normen auf den anderen Gebieten nicht möglich sein. Denn für den Glauben an Normen und den Gehorsam gegen Normen ist im letzten Grunde die religiöse Stellung zur Welt entscheidend.

Ich habe mich seit langem in verschiedenen Schriften bemüht, diesen Stand des Problems und seine historische, die gegenwärtige Lage beherrschende Genesis zu zeigen, um damit den wichtigsten Einsatzpunkt unserer Arbeit unter den allgemeinsten Gesichtspunkten zu fixieren. Natürlich aber können wir Theologen dieses unser Hauptproblem nicht lösen, ohne die Hilfe der Philosophen, welche die allgemeine Gliederung unseres Erkennens, die Bedeutung und das Verhältnis der Methoden und die Beziehung der Einzelwissenschaften zu den Fragen der Weltanschauung bearbeiten. Ich habe daher seit Jahren das mir zugängliche Material philosophischer Arbeiten in dieser Hinsicht durchsucht. Freilich ergab sich dabei nicht allzuviel. Gerade diese Aufgabe der Methodenlehre und dieses Problem ist noch nicht tief genug in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen. In der Theologie hilft man sich mit einem irgendwie abgeschwächten Supranaturalismus, der aus der Form der Entstehung des Christentums dessen aller übrigen menschlich-relativen Erkenntnis entgegengesetzten absoluten Charakter folgert, oder mit einer ihrer strengen metaphysischen Grundlage irgendwie entledigten Fortsetzung der HEGEL'schen Entwickelungslehre, die den allgemeinen Begriff der Religion im Christentum verwirklicht sein lässt und so aus den zu diesem Ziel

führenden Gesetzen der historischen Entwickelung die absolute Geltung des Christentums gewinnt. Ausserhalb der Theologie sind beide Methoden fast ganz veraltet. Ansätze zu neuen Bewältigungen des Problems findet man in den logischen und geschichtstheoretischen Untersuchungen von LOTZE, SIGWART, DILTHEY, WUNDT, VIERKANDT, BARTH u. a. Allein es sind immer nur Ansätze, mit denen nicht zum Ziel zu gelangen ist. Die Ausbeute für unser Problem ist im ganzen gering, wenn man sich nicht an die „soziologischen" Theoreme halten will, die aber durch ihre Voraussetzungen jede Geltung religiöser Normenwahrheiten unmöglich machen, und denen gegenüber es gerade ihre naturalistischen Voraussetzungen zu bekämpfen gilt, wenn man wirklich zu Normen gelangen will. Ein talentvoller Philosoph, den ich um Auskunft über die dieses Problem betreffende Litteratur bat, antwortete mir kurz: „Ein Schelm gibt mehr als er hat. Solche Fragen darf man an die Philosophie nicht stellen. Sofern von Normen zur Beurteilung der in der Historie erwachsenden Werte die Rede sein kann, ist nichts anderes möglich, als von der Thatsache des Bewusstseins selbst auszugehen und die verschiedenen historischen Gestaltungen als annäherungsweise Realisationen an der in der Grundthatsache des Bewusstseins enthaltenen Idee zu messen." Er empfand nicht, dass hierin das Problem überhaupt erst angedeutet, nicht aber beseitigt ist.

Umsomehr freue ich mich nun, die Leser auf ein Buch hinweisen zu können, das sich das Problem in vollem Umfange und mit voller Klarheit seiner Bedeutung stellt. Es ist das im Laufe des letzten Jahres vollständig gewordenen Werk von HEINR. RICKERT: Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften". Das Buch ist zugleich ausgezeichnet durch bewunderungswürdige Reife und Umsicht, Klarheit und Konsequenz. Es ist in der Sündflut litterarischer Ueberproduktion eines der wenigen wirklichen Denk- und Lernbücher, die ernstlich klären und vorwärtsbringen. Es wird ihm freilich bei dem Widerstand eingewurzelter naturalistischer und metaphy-

sischer Vorurteile schwer fallen, sich durchzusetzen, aber es ist jedenfalls eines der sich mehrenden Anzeichen, dass die Philosophie sich ihrer wirklichen Aufgaben wieder bewusst wird und an der Aufrichtung einer idealistischen Lebensanschauung wieder mitzuarbeiten beginnt und zwar gerade an dem wichtigsten Punkt, an dem Problem des Gegensatzes von historischem Positivismus oder Relativismus gegen die angebliche Absolutheit naturalistisch begründeter Normen. Das aber muss eben dadurch zugleich unserer Arbeit zu gute kommen.

Das Problem freilich stellt sich RICKERT zunächst noch nicht unter dem bisher geschilderten und unser Interesse vor allem bedingenden Gesichtspunkt. Er fasst es sozusagen in einem noch früheren Stadium der Entwickelung, wo es auf die entscheidende Bahn gebracht wird, wo aber seine letzten Fragen noch nicht das eigentliche Untersuchungsziel sind. Im allgemeinen wissenschaftlichen Bewusstsein überwiegt gegenwärtig die Meinung, dass die einzige objektive und feste Erkenntnis von der naturgesetzlichen Erforschung der Wirklichkeit hervorgebracht werde, und dass daher auch die Geschichte zu Ergebnissen nur führen könne, wenn die menschliche Geschichte als Fortsetzung der biologischen Evolution in diesen Zusammenhang der Naturgesetze hineingestellt, den das Ganze der Natur beherrschenden Gesetzen untergeordnet und dadurch zum Range einer Wissenschaft erst erhoben würde. Damit ist dann freilich auch die Gewinnung der Normen aus der Geschichte erlangt, nur dass diese Normen nicht aus besonderen Eigentümlichkeiten der menschlichen Geschichte, sondern gerade aus den sie zusammen mit der ganzen übrigen organischen und anorganischen Natur beherrschenden Naturgesetzen gewonnen werden. Sie pflegen dann hinauszulaufen auf das Ideal möglichster Anpassung der Glieder eines sozialen Ganzen aneinander und des Ganzen selbst an die Naturumgebung, durch die es bedingt ist und in die es eingebettet ist. Einer solchen Lehre gegenüber, welche nicht bloss die Methoden der bisherigen Geschichtsforschung umzustossen strebt, sondern auch die meisten der in der bisherigen wirklichen Geschichte erwachsenen Werte entwurzelt, ist natür-

lich die Frage geboten, ob eine solche Veränderung der ganzen Lebensanschauung wirklich nötig sei; und da diese Veränderung mit der Forderung der Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Geschichte begründet ist, so ist die nächste und allgemeinste Frage die, ob wirklich die Geschichtswissenschaft nach naturwissenschaftlicher Methode behandelt werden müsse oder auch nur könne. Mit der Entscheidung dieser Grundfrage kann dann erst die weitere Frage nach dem Verhältnis der Geschichte zur Bildung von Normen überhaupt in Angriff genommen werden. Deshalb stellt RICKERT das Problem zunächst in seiner einfachsten Gestalt und in seinem grundlegenden Stadium: Giebt es einen Unterschied naturwissenschaftlicher und geschichtlicher Methode? und wenn es ihn giebt, worin ist er begründet, und was folgt aus ihm für die Gestaltung und Wertung jeder dieser Methoden? Zur Stellung der Frage in dieser Form ist aber RICKERT nicht nur durch die an Comte und seine englischen Nachfolger angeschlossene naturwissenschaftlich-soziologische Geschichtsmethodik und Geschichtsphilosophie bestimmt, sondern auch durch die Aufstellungen ihrer Gegner, die in idealistischem Interesse diese Thesen bekämpfen und aus dem Wesen des Seelenlebens im Unterschied von dem körperlichen Geschehen Methodik und Ziele der Geschichtswissenschaft folgern wollen. Diese Gegner, unter den Philosophen z. B. DILTHEY und WUNDT und unter den Fachhistorikern z. B. v. BELOW, entziehen sich der naturalistischen Forderung, indem sie die Geltung der mechanistisch-atomistischen Metaphysik auf die Körperwelt einschränken und ihr eine psychologische Metaphysik entgegenstellen, die aus gewissen Grundeigentümlichkeiten des Seelenlebens wie Persönlichkeit, Individualität, Freiheit u. s. w. metaphysische Eigentümlichkeiten der Elemente der Geschichte d. h. der menschlichen Seelen konstruiert und aus den besonderen Verbindungsgesetzen dieser Elemente die historischen Gebilde spezifisch historisch erklärt. Die Frage der Gewinnuung der Normen aus der Historie bleibt unter diesen Umständen allerdings dunkel, oder sie wird mit idealistischen,

dem naturalistischen Entwickelungsbegriff entgegengesetzten, Entwickelungslehren beantwortet. So sehr für eine solche Psychologie die metaphysische Terminologie vermieden wird, so bleibt das doch psychologische Geschichtsmetaphysik und beruht auf ihrer Begründung die Unterscheidung einer naturwissenschaftlich-mechanischen und einer geschichtlich-teleologischen Methode. Steht aber so Metaphysik gegen Metaphysik, so gilt es die Widersprüche und Kollisionen beider metaphysischen Begriffsbildungen zu beseitigen, und, da diese Widersprüche in der Frage nach dem Verhältnis von Gehirn und Seele, Naturkausalität und Geschichtskausalität am schroffsten aufeinanderstossen, so bleibt eine solche Theorie mit allen Problemen der Psychophysik und des Kausalitätsbegriffes belastet. Der Versuch, durch den psychophysischen Parallelismus das Problem zu lösen, führt zu nichts, da in diesem Parallelismus der allein feste Bestandteil das körperlich-gesetzliche Geschehen ist und das seelisch-historische Geschehen, zwar in sich selbständig, doch nach seiner feststehenden Parallele sich richten muss. So liefert sich eine solche Theorie schlieslich selbst doch wieder an den Naturalismus aus und räumt ihm durch Konzession des psychophysischen Parallelismus den Schlüssel ihrer Stellung ein, und das Problem steht wieder an demselben Fleck, auf dem es gegenüber dem Naturalismus gestanden hatte.

Deshalb fasst RIECKERT das Problem im rein formalen und methodischen Sinne, indem er zunächst von jedem Unterschied des Materials, von aller Differenz körperlichen und geistigen Geschehens absieht. Er will lediglich die Ziele beider Begriffsbildungen ins Auge fassen und die aus diesem Ziel logisch sich ergebenden Folgerungen für die Methode feststellen. Ihm ist die Hauptfrage zunächst, Klarheit darüber zu gewinnen, ob zwischen den Zielen beider Forschungen ein wesentlicher und notwendiger Unterschied besteht. Wenn ein solcher besteht, dann müssen die Gründe eines solchen Unterschieds innerlich in unserm Verhältniss zur Wirklichkeit begründet sein und müssen die so begründeten verschiedenen Ziele verschiedene Methoden hervorbringen, das

Denken unter entgegengesetzten Gesichtspunkten modifizieren. Dann ist der Glaube an eine Universalmethode, an eine einzige Form des Denkens ein Vorurteil und ein Wahn, dann muss sich das Denken in zwei verschiedene Hauptanwendungen besondern. Um darüber Gewissheit zu erlangen, analysiert er zunächst streng das allgemein geübte und logisch bereits vielfach definierte naturwissenschaftliche Denken auf Ziel und Methode und fragt, ob von einer solchen Begriffsbildung aus überhaupt das Interesse und Ziel der Historie mit ins Auge gefasst werden kann. Indem sich zeigt, dass davon nicht die Rede sein kann, ist die Einsicht in die Sonderstellung des historischen Denkens gewonnen und die Frage nach dem besonderen Ziel und der Methode desselben auf der Basis des Gegensatzes zu einer leichteren Beantwortung gebracht.

So mit ausschliesslicher Beschränkung auf die logisch-methodische Frage und mit völliger Absehung von aller Besonderheit des Erkenntnisstoffes verfahren kann RICKERT freilich nur, weil er prinzipiell die Position vertritt, dass der Ausgangspunkt aller philosophischen Orientierung die Erkenntnislehre ist, dass der Kern der Philosophie nicht Metaphysik, sondern Wissenschaftslehre ist. Diese Position ist von RICKERT in einer älteren Schrift „Der Gegenstand der Erkenntnis“ 1892 dargestellt worden, die allerdings für das Verständnis des vorliegenden Buches unentbehrlich ist, die aber auch in dieser Kürze eine der besten mir bekannten Darstellungen des Problems ist. Es ist entscheidend für alle prinzipielle Auffassung wissenschaftlicher Aufgaben, dass die Wissenschaft nicht eine objektive, vom Bewusstsein unabhängige Welt abbildet, um dann das Bewustsein anzuweisen, dass es sich nach dieser wahren und objektiven Welt richte und beurteile. Die Wissenschaft hebt nicht die Erfahrung auf, um eine hinter der Erfahrung liegende wahre und wirkliche Welt zu finden, im Verhältnis zu der die Erfahrung nur Schein oder Erscheinung wäre und auf die der Mensch sich eigentlich zu beziehen hätte, statt auf den Schein der Erfahrungswirklichkeit. Gegenstände giebt es nur für das Bewusstsein und zwar als die Fülle der wirklichen erfahrungs-

mässigen qualitativen Welt. Der Standpunkt strengster Bewusstseinsimmanenz ist der einzig mögliche Ausgangspunkt prinzipiellen Denkens. Die Wissenschaft kann nichts anderes wollen als diesen unermesslich weiten und mannigfaltigen Bewusstseinsinhalt nach den dem Denken immanenten Kategorieen und Forderungen ordnen und umformen, damit er für das Bewusstsein übersehbar, beherrschbar und nach festen Regeln bewertbar werde. So erzeugt die Wissenschaft nicht ein Bild der wahren Welt, das das Erfahrungsbild der eigentlichen Wirklichkeit ersetzen könnte, sondern sie giebt nur Mittel zur Bewältigung der einzigen wahren Wirklichkeit, nämlich der dem Bewusstsein gegebenen Erfahrungswelt. Es giebt keine Abbilder von an sich bewusstseinstranszendenten Gegenständen, sondern immer nur diese Gegenstände selbst als dem Bewusstsein gegebene. Ausserdem giebt es nur Erinnerungsbilder von dieser allein wirklichen Welt und wissenschaftliche Umformungen dieser allein wirklichen Gegenstände zu Begriffen, in denen wir Mittel der Beherrschung, Ordnung und Bewertung des Wirklichen, aber nicht erst des wahrhaft Wirklichen selbst haben. Die metaphysische Hypostasierung dieser Begriffe zur eigentlichen wahren Wirklichkeit ist bis auf den letzten Rest auszurotten und der wahre Realismus durchzuführen, der zugleich strengster Idealismus ist, nämlich die Anerkennung, dass es die Gegenstände immer nur als vorgefundenen Bewusstseinsinhalt giebt, und dass keine Wissenschaft eine wirklichere Wirklichkeit erzeugt als diese, sondern dass alle Begriffe nur Mittel und Abbreviaturen sind, um diese allein wahre und allein wirklich bleibende Wirklichkeit zu bewältigen. Alle Berichtigungen von Schein und Illusion sind nur Berichtigungen der Erfahrung durch Erfahrung, nicht Korrekturen der Erscheinung durch ihre Interpretation aus der wahren nicht-erscheinenden Wirklichkeit. Die ganze Atomistik ist nicht die Abbildung des eigentlichen Wirklichkeitsverhaltes, sondern ein Interpretations- und Beherrschungsmittel der allein wahren qualitativen Wirklichkeit, das ihr gegenüber mit bewusster Einseitigkeit und Ignorierung alles Qualitativen verfährt. Alle historischen Begriffe von geistigen Bewegungen, Volksgeistern, Ten-

denzen, Entwicklungszielen offenbaren nicht die eigentliche in der Historie wirkende Kraft, im Verhältnis zu der die individuellen und persönlichen Besonderheiten und der wirkliche Verlauf nur Erscheinungsformen dieser Kräfte wären, sondern sie formen nur die Fülle historischer Erfahrung und Erinnerung zu Begriffen, vermöge deren sie übersichtlich und verständlich wird, ohne dass durch sie die allein wahre Wirklichkeit aufgehoben würde. Dass irgend ein Gegenstand wirklich sei, objektiv existiere, wird daher nicht festgestellt durch seine Vergleichung mit irgend einem begrifflich gewonnenen Bild einer angeblich vom Bewusstsein unabhängigen, transzendenten Welt, sondern nur durch das mit innerem Zwang sich ergebende Urteil, dass etwas existiert und durch die ethisch-teleologische Grundüberzeugung, dass ein solches Existentialurteil, wie es notwendig aus dem Bewusstsein hervorgeht und den Gegenstand in einen notwendigen Zusammenhang irgend welcher Art einfügt, gefällt werden müsse, um in einer Welt so gefällter und geordneter Existentialurteile den Boden unseres sittlichen Wirkens zu bilden.

Es liegt der Einwurf nahe, eine solche Lehre sei Solipsismus, und in der That ist der Solipsismus für viele Leute ein Durchgangszustand, durch den sie erst zur wirklichen Erfassung der Grundprobleme kommen. Er selbst aber ist nicht bloss praktisch absurd, sondern auch logisch ganz unmöglich und in keiner Weise die Konsequenz einer solchen Position. Vielmehr gehört zu ihr ganz wesentlich die Einsicht, dass ja auch das individuelle Ich ein vorgefundener Bewusstseinsinhalt ist, von dem das Bewusstsein überhaupt sich unterscheidet und den es im Zusammenhang mit der ganzen sonstigen Erfahrungswelt als Objekt vorfindet und zusammenordnet. Es ist das psychologische Subjekt, das Stoff und Gegenstand des Bewusstseins in jedem Moment und in jeder Richtung werden kann, von dem erkenntnistheoretischen Subjekt oder dem Bewusstsein überhaupt streng zu scheiden. Alle Erkenntnistheorie und mit ihr alle grundlegende philosophische Begriffsbildung geht nicht vom erfahrbaren und der Erfahrungswelt angehörenden psychologischen, menschlich-persönlichen Subjekt, sondern von dem mit ihm ver-

bundenen, aber begrifflich abtrennbaren unpersönlichen Bewusstsein überhaupt aus, für das die Welt war, ehe mein psychologisches Subjekt geboren ward, und für das sie sein wird, wenn es gestorben sein wird, und das wir immer hinzudenken, wenn wir von einer Geschichte der Erde oder des Sonnensystems oder der Gestirnwelt sprechen auch in Zeiten, wo kein menschliches Wesen existiert hat.

Eine solche Position vertritt RICKERT als Angehöriger der Gruppe, die in der Fortbildung der Kantischen Lehre die Aufgabe der Philosophie erblickt, und die dabei die durch die klassische Metaphysik abgebrochene Entwickelung der Kantischen Lehre durch FICHTE zu ihrem Leitgedanken hat. Die klassische Spekulation, ihre Geschichtsphilosophie und Ethik hat vorschnell die in dieser Lage und aus der Ausweitung und Relativierung der kulturhistorischen Begriffe sich ergebenden Probleme lösen wollen. Was sie wollte, lässt sich wirklich erreichen nur durch umsichtige Ausbildung der erkenntnistheoretischen Position. Und zu einer solchen Ausbildung gehört vor allem die Entwickelung desjenigen, was KANT und FICHTE bei ihren erkenntnistheoretischen und methodologischen Betrachtungen zurückgestellt hatten, der Logik der Geschichte. Beide hatten die naturwissenschaftliche Logik vor allem entwickelt und die der Geschichte nur gestreift. Zu einer erkenntnistheoretischen Ausbildung dieses zweiten Hauptproblems kam es nicht, weil sich auf dieses brennende Problem sofort die SCHELLING-HEGELsche Metaphysik stürzte und alles Interesse absorbierte. Nachdem nun aber dieser metaphysische Lösungsversuch aufgegeben ist und in seiner Ermattung nur der Erneuerung der alten naturalistischen Aufklärungstheorieen Raum gegeben hat, ist es Zeit, wieder an jene fruchtbarsten Gedanken anzuknüpfen und gerade das auszubilden, was sie vernachlässigt hatten, die Logik der Geschichte.

Diese Position beherrscht Geist und Methode des ganzen Buches. Eine Folge aus ihr ist auch der Umstand, der vielleicht gerade solchen Lesern auffällt, die, etwa von DILTHEY und WUNDT gebildet, die Psychologie als Grundlage einer selbständigen Geschichtsforschung und vor allem einer idealistischen

Geschichtsdeutung ansehen. Solcher wird es gerade unter den Theologen viele geben. RICKERT bekämpft nun aber einen solchen Psychologismus aufs lebhafteste als völlig unzureichend zu diesem Ziel, und gerade dieser Kampf ist besonders bezeichnend und klärend für die Grundidee des Buches. Auf die Psychologie hat sich die Philosophie zurückgezogen, als die Unzulänglichkeit des Materialismus erkannt war, als man begriffen hatte, dass alle Wirklichkeit im Grunde psychisches Phänomen ist, und dass die Idee einer Aussenwelt nur die Betrachtung der sie betreffenden psychischen Erscheinungen ohne Rücksicht auf das sie wahrnehmende und gestaltende psychologische Subjekt ist. Damit schien im allgemeinen ein fester Grund für eine idealistische Weltbetrachtung gewonnen, und schien insbesondere auch eine Grundlage für die Selbständigkeit der Geschichte erreicht, wenn man als deren Elemente die besonderen psychischen Thätigkeiten betrachtete, die das soziale Leben, die Individualisierung des Selbst, Staat, Recht, Kunst, Wissenschaft und Religion hervorbrachten. So schien die Geschichte als Geisteswissenschaft der Naturwissenschaft als der Körperwissenschaft selbständig gegenübergestellt, und aus dem Wesen der psychischen Grundthätigkeiten schienen sich auch Normen und Ideale für die Beurteilung der geschichtlichen Hervorbringungen irgendwie ergeben zu müssen. Allein auf diesem Wege, zeigt RICKERT, ist das an sich höchst erstrebenswerte Ziel niemals zu erreichen. Denn erstens ist auf diesem Wege ein Unterschied zwischen Geist und Körperwelt niemals sicher zu erreichen, und soweit er zu erreichen ist, niemals genügend für die Grundlegung einer besonderen Logik der Geschichte. Auf diesem Standpunkt bleibt ja doch auch die Körperwelt immer nur eine Fülle psychischer Erscheinungen und bleibt der Geist doch immer zugleich der Inhaber der Naturwahrnehmungen. Dann aber bleibt immer das Problem des Verhältnisses dieser Naturinhalte zu den höheren geschichtsbildenden psychologischen Inhalten und damit der Zwang naturalistischer Fragestellungen. Und, je mehr eine solche Psychologie wissenschaftlich bearbeitet wird, geht sie auf allgemeine psychologische Gesetze aus, denen gerade das

entschwindet, was das Wichtigste an der Historie ist, das Einmalige, Besondere und Individuelle. Zweitens und vor allem aber ist es von der Psychologie aus prinzipiell unmöglich, den wesentlichsten Inhalt der Historie, die historischen Kulturwerte wirklich als das zu begreifen, was sie sein wollen, als normgebende Werte und völlig unmöglich das Verhältnis dieser Wertansprüche zu einem letzten höchsten normativen Werte zu regeln. Die Psychologie kennt das Denken nur als ein psychologisches gesetzmässiges Produkt und ebenso die Werte nur als Produkte des psychologischen Ablaufes. Der psychologische Ablauf ist aber etwas rein Thatsächliches, das als solches überhaupt gegen alle Normen gleichgiltig ist. Kommen die Normen als Normen in Betracht, dann sind sie eben gerade nicht psychologische Produkte oder Resultate der Abläufe in den psychologischen Subjekten, sondern diesen Ablauf zu ihrem Gegenstand machende völlig eigenständige und autonome Thätigkeiten des Bewusstseins. Weit entfernt, Folgen von Gesetzen des Wirklichen zu sein, bringen sie selbst zuerst Idee und Streben nach Gesetzen hervor. Alle Normen und alles Denken geht eben nicht von dem im Ablauf der Erfahrung eingeschlossenen und selbst Stoff der Betrachtung bildenden psychologischen Subjekt, sondern vom erkenntnistheoretischen Subjekt aus. Die Psychologie beschäftigt sich nur mit dem psychologischen Subjekt, das gerade wie alle andere Erfahrung eben Erfahrungsinhalt und Stoff des Denkens ist. Die Psychologie selbst ist erst ein Erzeugnis des Denkens, und der Sitz des Denkens wie aller Normen ist das erkenntnistheoretische Subjekt, das Bewusstsein überhaupt, für das alles Thatsächliche Stoff ist und das aus seinem Apriori überhaupt erst wissenschaftliche Methoden und normative Werte an diesen Inhalt heranbringt. Der Ausgangspunkt für die Logik der Geschichte kann daher nicht das psychologische Subjekt und die Psychologie, sondern nur das erkenntnistheoretische Subjekt und das in ihm eingeschlossene logische a priori sein. Nur die Selbstanalyse des erkenntnistheoretischen Subjektes und nicht die Psychologie kann daher das Problem der zur Bearbeitung des Be-

wusstseinsinhaltes dienenden Methoden und damit das Problem des Verhältnisses naturwissenschaftlicher und historischer Logik auflösen.

Von diesen Grundlagen aus wird der Gang der mit meisterhafter Umsicht geführten Einzeluntersuchungen verständlich werden, die überall nur das logische Apriori des wirklichen Betriebes der Wissenschaft herausstellt und aus diesem Apriori nur ihren prinzipiellen methodischen Sinn reguliert.

Er untersucht zuerst das logische Verhalten der Naturwissenschaften, die in einer Fülle grossartiger Untersuchungen ihr Verfahren ja selbst hinreichend entwickelt haben:

Der Sinn dieses Verfahrens ist überall die Ueberwindung der durch kein Denken unmittelbar zu bewältigenden intensiven und extensiven qualitativen Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit. Sie bildet aus der Konstatierung regelmässig überall sich wiederholender Vorgänge den Begriff eines Geschehens, das durchgehenden Gesetzen gehorcht, und das, an einem einzelnen Punkt der Wirklichkeit gesetzmässig verstanden, auch für jeden beliebigen anderen die gleichen Gesetze als geltend voraussetzen darf. So ist ihr Ideal die Auffassung der gesamten Erfahrungswirklichkeit als eines Ganzen, in dem alle Vorgänge durch allgemeingiltige, ein allgemeines Gesetz der Relation nur auswirkende Gesetze schlechthin berechenbar sind. Um dieses Ideal zu erreichen, muss sie freilich in immer höherem Grade von allem Einmaligen, Individuellen, Qualitativen absehen, den ganzen Erfahrungsinhalt in Relationen letzter qualitätsloser Dinge auflösen, in deren geforderter absoluter Einfachheit und Qualitätslosigkeit der eigentliche Charakter des naturwissenschaftlichen Ideals, die völlige Austilgung alles Einmaligen und Besonderen und die völlige Reduktion alles Bewusstseinsinhaltes auf etwas Allgemeines, immer und überall Geltendes zum charakteristischen Ausdruck kommt. Und zwar erstreckt sich diese Begriffsbildung keineswegs bloss auf die Körperwelt, sondern ebenso auf die psychischen Erscheinungen, weshalb die Psychologie zu einer Naturwissenschaft zu gestalten ein berechtigtes logisches Ideal

ist. Ja, auch die Gebilde der menschlichen Geschichte können einer solchen Betrachtung unterworfen werden und unter den Gesichtspunkt allgemeiner, immer wiederkehrender Vorgänge und Verhältnisse gestellt werden, nur dass dann eben solche Untersuchungen nichts mehr mit dem zu thun haben, was die wirkliche Geschichte interessiert und beschäftigt. Es ist ein Relationsgesetze und mit deren Hilfe allgemeine Begriffe bildendes Verfahren, das die Wirklichkeit bewusst einseitig nur unter dem Zweck der Bildung von überall anwendbaren Allgemeinbegriffen bearbeitet. Mit der Natur im gewöhnlichen engeren Sinne des Wortes, wo es die Körperwelt bedeutet, hat dieses Verfahren daher überhaupt nichts besonderes zu thun. Es ist nur an der Körperwelt besonders klassisch ausgebildet und führt den Namen nur a potiori. Man kann nur sagen, dass es in der Anwendung auf die Körperwelt lohnendere und zusammenhängendere Resultate hervorgebracht hat, und dass der Versuch, physische und psychische Erscheinungen derart einem gemeinsamen Begriff zu unterstellen, ein bis jetzt noch unverwirklichtes Ideal ist. Fehlt ja auch in der Anwendung auf die Körperwelt selbst noch überaus viel an der Erreichung eines solchen Ideals. Es ist daher vielleicht überhaupt zweckmässiger, diese Methode auch terminologisch gar nicht mit dem vieldeutigen Wort Natur zu verbinden, sondern sie mit Windelband lieber einfach „nomothetisch“ zu nennen. Steht aber die Sache so, dann ist ganz klar, dass das Wesen dieser Methode gerade die Ignorierung einer Seite der Erfahrungswelt ist und seinen Zweck eben in der durch diese Ignorierung herbeizuführenden Herausstellung allgemeiner, für alle Fälle geltender Gesetze hat. Das Individuelle und Qualitative der Erfahrung ist beseitigt und die Erfahrung umgeformt zu Begriffen, die nicht die eigentliche, sondern im Gegenteil eine ganz uneigentliche Wirklichkeit ergeben, die überhaupt gar keine Wirklichkeit darstellen, sondern Mittel zu ihrer Ordnung und Beherrschung. Diese Mittel gehen freilich notwendig aus der Struktur des erkennenden Bewusstseins hervor und stellen sich mit dem Zwang innerer Notwendigkeit sobald ein, als das Erkennen sich auf die Gesetzmässigkeit der Wirklichkeit unter Absehung von den

individuellen Besonderheiten der konkreten Erfahrung wendet. Unter diesem Gesichtspunkt wird die Wirklichkeit rational d. h. gesetzlich von allgemeinen Begriffen aus übersehbar. Aber von diesem Standpunkt aus ist dann gerade alles Besondere und Individuelle irrational, reine, durch Begriffe zu eliminierende, Thatsache der Erfahrung. Jedes besondere Stück Schwefel, jede besondere Lichterscheinung, jeder einzelne Organismus, jede menschliche Persönlichkeit oder Gemeinschaftsbildung ist unter diesem Gesichtspunkt etwas besonderes, das als solches aus chemischen, optischen, psychologischen und soziologischen Theorieen nicht abgeleitet werden kann, das ihnen vielmehr nur insofern zugänglich ist, als in diesem Besonderen und Qualitativen die auch sonst überall konstatierbaren Gesetze wirksam sind. Man darf sich in dieser Erkenntnis auch nicht durch die gewöhnliche Meinung täuschen lassen, die Dubois-Reymond mit seinem bekannten Ideal des „Laplace'schen Geistes“ ausgedrückt hat, dass nämlich aus der vollständigen Kenntnis aller letzten Dinge und ihrer Relationsgesetze jede einzelne Erscheinung abgeleitet werden könne. Denn einmal liegt auf der Hand, dass die qualitätslosen letzten Dinge, wenn sie wirklich die alles erklärenden Kombinationselemente der Wirklichkeit wären d. h. wenn ihre Begriffe metaphysisch als Abbild der Wirklichkeit betrachtet würden, niemals erfahrbare, qualitative Wirklichkeit ergeben könnten. Und zweitens steckt in jenem Begriff der Weltformel die Voraussetzung der Kenntnis der thatsächlichen Lagerung und Bewegungsverhältnisse aller Weltelemente in einem bestimmten Momente, welche thatsächliche Lagerung selbst ja nicht wieder aus allgemeinen Begriffen ableitbar wäre, sondern vielmehr selbst den letzten Rest des Individuellen und Besonderen d. h. des Irrationalen darstellte, der auch bei dem denkbar weitest getriebenen Ideal naturwissenschaftlicher Begriffe übrig bliebe. Wäre also aus der Weltformel das individuelle Geschehen wenigstens idealiter ableitbar — was aber aus den vorhin angegebenen Gründen auch idealiter nicht der Fall ist —, so wäre doch diese Ableitung nur möglich vermöge des in der Weltformel enthaltenen Restes von rein Irrational-Thatsächlich-Indi-

viduellem.

Somit ist deutlich, dass die naturwissenschaftliche oder nomothetische Begriffsbildung eine Seite der Erfahrungswirklichkeit oder unseres Bewusstseinsinhaltes nicht bloss ignoriert, sondern geradezu ausmerzt. Diese Seite muss aber ebenfalls einer gedanklichen Bearbeitung zugänglich sein, und es zeigt sich, dass die dieser Seite zugewendete Bearbeitung gerade das historische Denken darstellt. Es handelt sich um gedankliche Bearbeitung des bloss Thatsächlichen, Einmaligen, Besonderen, vom begrifflich-gesetzlichen Standpunkt aus Irrationalen. Damit ist schon gesagt, dass diese zweite Methode nicht eine einfache Registrierung der unendlichen Mannigfaltigkeiten sein kann. Denn das wäre ebensosehr unmöglich, als es keine Wissenschaft wäre. Es kommt vielmehr auf eine Urteils- und Begriffsbildung an, die auch hier die unendlichen Mannigfaltigkeiten durch Allgemeinbegriffe überwindet; aber diese Begriffe müssen hier ihr Wesen darin haben, dass sie das Charakteristische und Interessierende dieser Mannigfaltigkeiten zum Organisationsprinzip haben.

Der Zweck, das Qualitativ-Mannigfaltige unter Gesichtspunkten individueller besonderer Zentren zu organisieren, bedingt die Methode des historischen Denkens. Der organisierende Gedanke solcher Allgemeinbegriffe kann aber dann natürlich kein Gesetzesbegriff sein, sondern nur der Begriff desjenigen, was eine Reihe einzelner Vorgänge zu einem einmaligen, individuellen und unteilbaren Ganzen zusammenhält, d. h. der Begriff ihres Wertes, den sie für das menschliche Bewusstsein haben. Und zwar handelt es sich hier zunächst gar nicht um den Wert, den sie für den Darsteller selbst haben, sondern nur ganz im allgemeinen um den Wert, den einmalige individuelle Gebilde des Kosmos, der Erdentwickelung, der organischen Welt für Entstehung und Dasein des Menschen überhaupt haben, und dann um die verschiedenen thatsächlich wirksamen Wertbeziehungen, die in der menschlichen Geschichte selbst für das Urteil der gewesenen und gegenwärtigen Menschen Wirklichkeitskomplexe

zu Wertganzen individualisiert haben. Welche Stellung der Historiker zu diesen thatsächlichen Wertbeziehungen persönlich einnimmt, ist zunächst ganz gleichgiltig; genug, dass die Menschen die historische Wirklichkeit nach Beziehungen auf ihnen fühlbare Wert- oder Unwertgedanken gliedern, und dass dadurch die historische Wirklichkeit gliederungsfähig wird, indem die Dinge in ihren abgestuften Beziehungen zu solchen Wertkomplexen zusammentreten und in ihrem Ablauf nach der Hervorbringung und Verschlingung solcher Wertganzen geschildert werden können. An Stelle der Gesetzesbegriffe der Naturwissenschaften treten die Begriffe von individuellen Wertganzen. Diese Wertganzen können ausgebreitete Kollektiv-Erscheinungen sein, sie können in einzelnen Persönlichkeiten kulminieren, sie können in ihrem weitesten Zusammenhang und ihrer Wechselwirkung geschildert werden, sie können auf die kausalen Zusammenhänge ihres Aufbaues hin untersucht werden. Alles das sind die Aufgaben der historischen Wissenschaft, wie sie wirklich thätig ist, wenn sie ihr Quellenmaterial kritisch gesichert hat und aus ihm die historische Wirklichkeit rekonstruiert. Immer aber bleibt dabei das organisierende Prinzip ihrer Thätigkeit, die Auswahl der besonderen Thatsachen unter dem Gesichtspunkt des Zusammenschlusses zu individuellen einmaligen Wertganzen. Der Historiker muss dabei durchaus unparteilich sein und seine eigenen Wertungen zurückstellen; er soll nur die Organisation der geschichtlichen Einzelheiten zu thatsächlich als solchen empfundenen und darum wirksamen Wertganzen schildern. So wird er seine Darstellung immer um ein Zentrum sammeln müssen, das dabei als wertend angesehen wird und für das die Wertganzen als individuelle Werte existieren. Es sind im weitesten Sinne die Menschheit, dann die Kulturmenschheit, dann Völker, Klassen, Gemeinschaften, Personen als Zentrum möglich, und immer handelt es sich um Darstellung der das Handeln und Streben dieser Zentren bestimmenden individuellen Wertganzen in ihrem historischen Zusammenhang, in ihrem Werden, in ihrer Entwickelung. Herrscht daher in der Naturwissenschaft als letzter Begriff der eines alle Veränderungen gleichmässig bedingenden

Gesetzes, so herrscht in der Historie als letzter Begriff der einer alle einmaligen Thatsachen zu einer Kette von Wertbildungen zusammenschliessenden Entwickelung. Ob diese Entwickelung rein progressiv ist und eine fortwährende Wertsteigerung bedeutet oder nicht, ob sie irgend einmal zu einem absoluten Werte führt oder nicht, ist dabei für den Historiker zunächst ganz gleichgiltig. Er hat nur den Fluss der einmaligen Ereignisse zu gliedern nach dem teleologischen Prinzip des Zusammenschlusses zu immer neuen und immer eigenartig sich verschlingenden Wertganzen, die als solche direkt oder indirekt empfunden werden von dem historischen Zentrum, in Rücksicht auf welches er seine Darstellung giebt. Dieser Begriff der Entwickelung schliesst dabei vollkommen den kausalen Zusammenhang der Ereignisse ein, nur dass ihm der Aufweis des Kausalzusammenhanges bloss Mittel zur Herstellung historischer Ganzen und niemals Selbstzweck ist, und dass er den Kausalzusammenhang zwischen zwei individuellen Erfahrungsthatsachen mit Rücksicht auf die Besonderheit des Wirkenden und nicht im Sinne des alle Besonderheit ausschliessenden naturwissenschaftlichen Kausalbegriffes bilden wird. Nach diesen methodischen Grundsätzen verfahren in Wahrheit alle unsere klassischen historischen Darstellungen, und es sind hier nur die inneren Gründe ihres Verfahrens aufgedeckt. Aber es ist zugleich klar, dass die historische Methode in diesem Sinne gar nicht bloss von der im engeren Sinne sogenannten menschlichen Geschichte gilt. Sie gilt vielmehr von aller begrifflichen Bearbeitung des Individuellen und Besonderen, wo es sich überhaupt in unserem Erfahrungsinhalt finden mag. Nur das, was auf keine menschlichen Werte sich beziehen lässt, fällt ganz aus ihrem Bereich, wie z. B. die Astronomie soweit sie über das Sonnensystem hinaus sich erstreckt. Aber schon die Geschichte des Sonnensystems ist mit Rücksicht auf die Erde die teleologisch organisierte und interessierende Darstellung eines einmaligen individuellen Wertganzen, noch mehr die Erdgeschichte und die Geschichte der organischen Wesen. Unter solchem Gesichtspunkt ist die Darstellung jedesmal nicht naturwissenschaftlich-allgemein, sondern historisch-besonders orien-

tiert. Es ist dann freilich nur selbstverständlich, dass das eigentliche Hauptthema der Geschichte nicht diese kosmisch-tellurischen Vorgangsreihen, sondern die für die Menschen wichtigsten Vorgänge ihrer eigenen Entwickelung sind, und dass daher die Geschichte sich wesentlich mit der Menschheit und innerhalb dieser wieder mit der Kulturmenschheit beschäftigt. Der Name „historische Methode" ist also auch hier nur a potiori begründet, und vielleicht ist auch hier Windelbands Terminologie vorzuziehen, der von idiographischer Methode spricht. Wie aber auch die Namen lauten mögen, das Wesen der Sache ist deutlich. Die historische Methode geht auf das Individuelle und Eigentümliche, weil in diesen einmaligen Vorgängen allein die Werte des Bewusstseins gestaltet und empfunden werden. Sie stellt sich notwendig neben die naturwissenschaftliche Methode, weil das Bewusstsein vermöge innerer Notwendigkeit nicht bloss die Welt begrifflich rationalisieren und übersehbar machen muss, sondern weil es auch Werte hervorbringen muss und seine Orientierung über die Werte des Lebens nur durch wissenschaftlich objektive Kenntnis der historischen Entwickelung der menschlichen Wertbildungen gewinnen kann. Ja das letztere ist noch wichtiger als das erstere. Denn, welchen Sinn hätte es, die Welt nomothetisch zu übersehen, wenn nicht diese relative Uebersehbarkeit und Beherrschbarkeit gerade für die Verwirklichung der Werte des Bewusstseins eine notwendige Voraussetzung wäre? Ueber die dem menschlichen Bewusstsein geltenden Werte aber gewinnen wir Klarheit nur durch historische Orientierung über ihre Entwickelung und durch Zusammenfassung des Historisch-Erworbenen. Das treibt uns zur Geschichte und das organisiert zugleich ihre Methode.

So sind die beiden Methoden prinzipiell herausgearbeitet. Aber in dieser Schärfe sind sie nur begrifflich zu sondern als die beiden notwendigen Pole, zwischen denen sich unser Denken bewegt. In der wirklichen Ausübung der Wissenschaft giebt es naturgemäss zahllose Kombinationen der nach einer dieser Methoden gedachten Bestandteile miteinander. Und das ist auch in der Natur der Sache selbst begründet. Denn

die rein naturwissenschaftliche und die rein historische Begriffsbildung sind nur die logischen Extreme. Zwischen ihnen giebt es notwendig Uebergangs- und Mischformen. Die Naturwissenschaft strebt ja nur danach, das Besondere zu eliminieren und kann es nicht einmal in der allgemeinsten Naturwissenschaft, der Mechanik, vollständig. Das Streben aber bedingt bloss annähernde Lösung der Aufgabe und Stufen in dem Grade der erreichten Allgemeinheit. Sie gliedert sich geradezu nach dem Grade, in dem diese Ausmerzung gelungen ist, und ihre einzelnen Disziplinen stehen daher oft stark unter dem Einfluss des Besonderen. Es giebt bloss relativ naturwissenschaftliche Begriffsbildungen, die starke historische Bestandteile enthalten, und deren stärkste Annäherung an die Historie in der Biologie vorliegt. Andererseits setzt dann auch die Historie nicht bloss allgemeine Naturzustände, sondern auch allgemeine psychologische Begriffe und allgemeine, immer wiederkehrende soziale Vorgänge voraus. Es giebt also hier bloss relativ historische Disziplinen, die starke naturwissenschaftliche Bestandteile enthalten, wie das vor allem von der Soziologie gilt. Das ist alles vollkommen in der Ordnung. Es kommt ja nur darauf an, dass die prinzipiellen Gegensätze der Methoden verstanden und die logische Struktur der entgegengesetzten Denktendenzen überhaupt erkannt sind. Dann schaden solche Mischformen nicht bloss nichts, sondern, wie sie notwendig aus der Struktur des Denkens hervorgehen, vermögen auch gerade sie die Wissenschaft zu fördern.

Damit ist das nächste Ziel RICKERTs erreicht. Der prinzipielle Unterschied naturwissenschaftlicher und historischer Methode ist erkenntnistheoretisch deduziert, und aus der Differenz der beiden Denkformen heraus sind durch die im Wesen des Bewusstseins gesetzten Ziele die Einzelzüge der Methoden festgelegt, sofern sie Methoden empirischer Wissenschaft, Bearbeitungen des gegebenen Bewusstseinsinhaltes oder der Erfahrung, sind. Allein schon RICKERTs Einleitung hob hervor, dass es sich bei dem ganzen Problem nicht bloss um erkenntnistheoretische Sonderung zweier empirischer Wissenschaften

und um die Entscheidung der Kämpfe um die „neue Methode“ der Historie handelt, durch welche philosophische Unbildung heute die natürliche Fortentwickelung unserer bisherigen mit sicherem Instinkt verfahrenden Historie stört. Es kommt ihm zugleich auch auf die Bedeutung dieser Unterscheidung für die allgemeinen Fragen der Weltanschauung, auf die Wirkungen eines wahrhaften historischen Denkens auf die Philosophie als Ganzes, an.

Diese Frage ergiebt sich aber auch unmittelbar aus seiner erkenntnistheoretischen Deduktion der historischen Methode selbst. Das diese Methode hervorbringende, durch die Organisation des Bewusstseins uns gesetzte Ziel ist, die Wirklichkeit auf die in ihr aufkämpfenden und sich zu Lebenszusammenhängen gestaltenden Werte hin zu bearbeiten; und, da diese Werte nur in konkreten, erleb- und erfahrbaren Wirklichkeiten und nicht in abstrakten Begriffen liegen können, so ist diese Wertuntersuchung an das Gebiet des Einmaligen und Besonderen d. h. an die Historie gewiesen. Da aber ergiebt sich von selbst die Frage: wie hängt die Erkenntnis der historischen Wertgestaltungen mit der eigenen gegenwärtigen Wertgestaltung zusammen, wie können wir aus erforschten, thatsächlichen, von Wertgedanken organisierten Zusammenhängen zur eigenen Organisation eines neuen und möglichst richtigen Wertzusammenhangs übergehen, wie kann uns die Fülle der in der Entwickelung auftauchenden Werte etwas Objektives lehren, nachdem sich unsere eigene Wertbildung als nach objektiv gültigen d. h. notwendigen Massstäben richten kann? Es scheint in dieser Hinsicht die Geschichte doch hinter der Naturwissenschaft zurückzuzustehen. Die letztere kommt in der Verfolgung ihres wesentlichen Zieles zu objektiven Ergebnissen, d. h. freilich nicht zu einer Abbildung der objektiven Welt, aber zu einer geltenden Ordnung der Welt, auf die wir uns als auf eine notwendige und darum sichere Wahrheit mit Handeln und Denken einrichten können und müssen. Und gerade diese Objektivität wird von den Vertretern der naturwissenschaftlichen Disziplinen so eifrig gepriesen und der

Geschichtswissenschaft entgegengehalten, die von ganz subjektiven und schwankenden Beurteilungen der historischen Werte nie frei sein könne. Muss es nicht, wenn die erkenntnistheoretische Deduktion wirklich zu ihrem Ziel kommen soll, auch für die Geschichte eine analoge „Objektivität" geben? Erreicht sie ihr Ziel, wenn sie ein Bündel schwankend beurteilter historischer Wertgebilde zur Auswahl vorsetzt? Und hat sie dann, wenn sie das Ziel nicht erreicht, wenn sie mit einem der feinfühligsten Historiker, Renan, sich in den Abgrund des Relativismus und der Skepsis stürzt, überhaupt noch einen Sinn, der es lohnt umständlich ihre Methoden zu deduzieren?

Die Geschichte muss objektiv sein; objektiv nicht bloss in dem Sinn der Unparteilichkeit des Historikers und der Nicht-Einmengung eigener Wertschätzungen in die Darstellung der wirklichen Entwickelung, sondern objektiv in dem Sinne, dass sie die in ihr entstehenden Werte doch auf einen festen Wertmassstab der persönlichen Stellung zu beziehen erlaubt, und dass sie diesen Wertmassstab durch die Erkenntnis ihrer Entwickelungen zugleich selbst als einen objektiv d. h. unbedingt gültigen gewinnen lehrt. Es ist deutlich; unter dem Titel der „Objektivität der Geschichte" behandelt RICKERT schliesslich als letztes und Kernproblem dasjenige, von dem ich im Anfang dieser Besprechung ausgegangen bin. Es ist das brennende Problem des Verhältnisses von Geschichte und Normen, Entwickelung und Entwickelungsmassstab, das Problem, das die Hegelsche Philosophie in das Zentrum ihres Denkens gestellt hatte, und das heute ohne die hinfällig gewordenen Hegelschen Voraussetzungen gelöst werden muss. Die Hegelsche Lehre hat den Mangel gehabt, dass sie naturwissenschaftliche und historische Begriffe direkt aufeinander reduzieren wollte, dass sie das nomothetisch Allgemeine zur hervorbringenden Kraft und zum endgiltigen Ziel des idiographisch Besonderen hatte machen wollen, und damit hat sie gerade das Besondere und Einzelne in der Geschichte schliesslich wieder geopfert

und die ganze Geschichte zur wertlosen Vorstufe der Realisation des allgemeinen Begriffes gemacht.

Die Frage HEGELs bleibt bestehen. Aber sie muss auf einem anderen Wege beantwortet werden. Der nächste Artikel soll zeigen, welche Lösung RICKERT von seinen Voraussetzungen aus giebt. Ein Schlussartikel soll dann die ganze Theorie RICKERTs zu beurteilen versuchen.

Heidelberg. Troeltsch.

Kirchengeschichte.

Altchristliche Litteratur.

STRASSBURGER STUDIEN, 1. Supplementband: A. EHRHARD, D. altchristl. Litteratur u. ihre Erforschung von 1884—1900. I Die vornicaenische Litteratur. Freiburg, Herder, 1900. XII 644. M. 15.—. — BARDENHEWER, O., Geschichte der altkirchl. Litteratur. I. Vom Ausgang des apostol. Zeitalters bis zum Ende d. zweiten Jahrhunderts. Freiburg, Herder, 1902. XII 592. M. 10.—.

Als G. KRÜGER im Jahre 1894 seinen Grundriss der Geschichte der altchristlichen Litteratur veröffentlichte, war die Klage über den Mangel an Darstellungen dieser Disziplin, welche Litteraturangaben zur Genüge enthielten, vollauf berechtigt. Inzwischen hat sich das Bild stark verändert und zwar durch das Verdienst der beiden oben genannten katholischen Gelehrten. Zu dem innerhalb der gestellten zeitlichen Grenzen vortrefflich orientierenden KRÜGERschen Grundriss ist noch in demselben Jahre die inzwischen bereits in zweiter Auflage erschienene „Patrologie“ BARDENHEWERs getreten, die trotz reichhaltiger Litteraturnachweise die ganze Kirchenväterzeit umspannt. EHRHARDS Bericht überholt wiederum beide Werke gewaltig an Reichhaltigkeit der Angaben und Gründlichkeit in der Besprechung der vorliegenden Probleme. Sein Bericht ist eine Ergänzung zu HARNACK-PREUSCHENs umfassender Sammlung des Quellenmaterials, und es ist kein Schaden gewesen, dass sie von einem auf katholischem Standpunkt stehenden Forscher herrührt,

da EHRHARD zu dem ehrlichen Willen auch die Fähigkeit besitzt, die protestantische Kritik zu würdigen: wie stark er durch HARNACK beeinflusst ist, lehrt jedes Kapitel seines Buches. Natürlich hat die Anerkennung protestantischer Arbeit ihre Grenzen: den Kern der modernen Auffassung der Dogmengeschichte muss EHRHARD ablehnen; er thut das durch die sorgfältige Unterscheidung zwischen den Versuchen, den Inhalt des Christentums geistig zu erfassen und der autoritativen Vertretung dieses Inhaltes selbst durch die Träger der kirchlichen Glaubensverkündigung (S. 634. 416). Auf Grund dieser Unterscheidung bestreitet er u. a. besonders lebhaft die Behauptung, der Monarchianismus sei im ersten Drittel des dritten Jahrhunderts die offizielle Kirchenlehre in Rom gewesen: wo liegt denn nun aber der spezifische Unterschied zwischen den Römern Victor, Zephyrin, Callist und dem Antiochener Paul von Samosata, der doch auch an der regula fidei festhielt? Doch, man darf keine unbilligen Anforderungen stellen — der korrekte Ultramontanismus hat an EHRHARDS Gesamtrichtung ebenso gut etwas auszusetzen wie die protestantische Kritik: der Streit um sein Buch über den Katholizismus und das XX. Jahrhundert zeigt das zur Genüge, und ich möchte einmal den katholischen Kritiker sehen, der von EHRHARDS Erlaubnis (S. 603), einem neutestamentlichen Brief den apostolischen Ursprung abzusprechen, Gebrauch machte! Dass dieser Litteraturbericht geradezu eine Geschichte der altchristlichen Litteratur ersetzt, hängt mit dem gewählten Zeitraum von 16 Jahren zusammen, innerhalb dessen vornehmlich durch HARNACKS Anregungen das Gebiet der vornicänischen Litteratur nach allen Richtungen hin aufs neue durchforscht ist; man wird kaum einen wichtigen Gegenstand aufweisen können, der in dieser Zeit nicht einer völlig reformierenden oder das alte bestätigenden Neubehandlung unterzogen worden wäre. Dazu kommt, dass EHRHARD in seltenem Masse die Gabe übersichtlicher Darstellung besitzt und dadurch die Lektüre seines Buches zu einem Genuss für den Leser gestaltet. Wer sich z. B. einmal selbst in die furchtbare Litteratur über die Didache hat einarbeiten müssen, der weiss die Wohlthat zu schätzen,

die ihm durch EHRHARDS musterhafte Ausführungen erwiesen wird. Auf 16 nur zur Hälfte mit Text bedruckten Seiten (42—58) wird das Verhältnis der Didache zu den Paralleltexten unter Hinweis auf die ausschlaggebenden Stellen erörtert und die Resultate, die sich für die Quellenfrage ergeben, kurz zusammengestellt, S. 58—60 behandeln das Verhältnis der Did. zur Heiligen Schrift, S. 60—68 geben eine Uebersicht und Kritik der aus ihr gezogenen dogmengeschichtlichen Folgerungen. In ähnlicher Weise — um einiges besonders gelungene zu nennen — registriert die Resultate der Forschung über meist neue Funde der Abschnitt über Apokryphenlitteratur und gnostische Schriften (S. 116—198), über die Aristidesapologie (202—212), die ältesten Kirchenordnungen (532—539) und, EHRHARDS Lieblingsgebiet, die Märtyrerakten (529—592): überall ist die umfangreiche Litteratur vollständig geordnet, selbst über Bücher, die noch gar nicht erschienen sind, findet sich gelegentlich eine Notiz oder ein kritisches Votum. Den Schluss des Werkes bildet eine Skizze der Entwickelung der vornicänischen Litteratur, fesselnd geschrieben und häufig zu Beifall wie zu lebhaftem Widerspruch reizend — ein Programm für die Zukunft. BARDENHEWERS grosse auf sechs Bände berechnete Geschichte der altchristlichen Litteratur ist nun freilich nicht das Werk, in dem EHRHARDS Forderungen erfüllt werden: „ich will nicht neue Bahnen erschliessen, sondern die Ergebnisse der bisherigen Forschung zusammenfassen“ bekennt der Vf. S. VII, und man ist zunächst etwas enttäuscht, in diesem Buche nicht wesentlich mehr zu finden als eine bis ins Detail ausgeführte Darstellung des in der kleineren Patrologie knapp zusammengefassten. Das ist doch eine Folge der kirchlichen Abgrenzung seines Horizontes, zu der sich BARDENHEWER S. VI ausdrücklich bekennt. Die Geschichte der altchristlichen Litteratur ist nun einmal untrennbar verwachsen mit der Geschichte der Profanlitteratur und der Geschichte der christlichen Religion überhaupt, der Dogmengeschichte insbesondere: das ausserchristliche und auch das ausserkirchliche ist nicht nur mehr oder minder interessante Parallelerscheinung oder Hintergrund, sondern es greift fördernd

und hemmend, stets aber mithandelnd in den Gang auch der christlichen Geschichte ein. Zu dieser Auffassung, wie sie in HARNACKs und KRÜGERs Litteraturgeschichten vertreten sind, weiss sich BARDENHEWER in „scharfem Gegensatz“ — denn in der Feststellung des Thatsächlichen ist zwischen den drei Gelehrten eine überraschende Einigkeit zu bemerken — und verzichtet damit auf das, was wir allein ein Verstehen der Geschichte nennen: „In der Erklärung und Beurteilung der Thatsachen.., in der Verknüpfung der beglaubigten Einzelerscheinungen zu einem Gesamtbilde kommen immer wieder jene feindlichen Prinzipien zur Geltung, und eine Verständigung ist ausgeschlossen“ (S. 31). Das ist richtig, soll uns aber nicht hindern, dankbar das von BARDENHEWER positiv Geleistete anzuerkennen: wie EHRHARD bewährt auch BARDENHEWER in der Behandlung des Thatsächlichen einen klaren Blick, ein ruhiges, unparteiisches Urteil und saubere Zuverlässigkeit in der Zusammenstellung des überreichen Materials, so dass wir dem Buche aufrichtig viele eifrige Benutzer auch unter unsern Theologen wünschen.

Bonn. H. Lietzmann.

Systematische Theologie.

Dogmatik.

Prinzipielles.

RITSCHL, O., Theol. Wissenschaft u. relig. Spekulation. Zeitschr. f. Theologie u. Kirche, 1902. S. 202—248. 255–315. — MAYER, E. W., Ueber die Aufgaben der Dogmatik. (Aus Theolog. Abhandlungen z. 70. Geburtstag von H. J. Holtzmann. Tübingen, Mohr, 1902.) S. 185—210. — GROSS, G., Glaube, Theologie und Kirche. Bescheidene Beiträge eines Praktikers zur Verständigung über religiöse Fragen. Tübingen, Schnürlen, 1901. VI 125. M. 2.—. — DREYER, O., Zur undogmatischen Glaubenslehre. Vorträge u. Abhandlungen. Berlin, Schwetschke & S., 1901. V 156. M. 2.—. — SCHWARZE, A., Neue Grundlegung der Lehre von der christl. Gewissheit. Göttingen, Vandenhoeck & Rupr., 1902. II 187. M, 3.80. — BEITRÄGE ZUR FÖR-

DERUNG CHRISTL. THEOLOGIE VI 2; H. SOGEMEYER, Der Begriff d. christl. Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. Gütersloh, Bertelsmann, 1902. 80. M. 1.20. — HEINE, G., Das Wesen der religiösen Erfahrung. Leipzig, Haberland, 1900. 103. M. 2.—. — HAFNER, G., Glaube und Erfahrung. (Aus Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissenschaftl. Prediger-Verein, V). Tübingen, Mohr, 1902. 27. — SCHOLZ, H., Die christliche Erfahrung, ihre Entstehung und Entwickelung (Luthers Katechismus Art. III). Berlin, Springer, 1902. 137. M. 2.—.

Die Reihenfolge der hier zu besprechenden Schriften ist nach der, wenn auch nur ungefähren, Skala gedacht, von den Höhen theologischer Prinzipienfragen durch die mittleren Gebiete dogmatischer Sonderarbeit in die breite und fruchtbare Niederung der christlichen Erfahrung zu führen. Vielleicht etwas viel für Eine Hand. Aber was muss nicht der Theologe von heute, wenn er selbst auf dem Laufenden bleiben will, an fremden Gedankenwegen durchmessen! So mag man ihm die Rolle der Wegweisung durch allerlei Land zu gute halten.

Den Anlass zu O. RITSCHLS Arbeit hat zunächst Wobbermins Buch über „Theologie und Metaphysik“ gegeben. Wobbermin hatte angeführt, Theologie ohne Metaphysik sei unmöglich. Allerdings wolle er nicht eine Metaphysik, die unter Absehen von aller Erfahrung durch reines Denken zu stande komme. Gerade aus der Erfahrung sei sie zu entnehmen, sofern und so gewiss die Erfahrungsthatsachen selbst überall auf ein Transcendentes, Metaphysisches hinweisen. Diesen Versuch bekämpft RITSCHL. Wenn Metaphysik sein solle, so müsse sie so beschaffen sein, dass sie sich alle Erfahrung subordiniere, während Wobbermin sie koordiniere. Er rücke das Empirische und das Transcendente so aneinander, dass sich beides auf gleicher Linie bewege und darum in der bekannten Weise, durch die die Metaphysik seit so langer Zeit um allen Kredit gekommen sei, fortwährend hindere. Der ganze Versuch sei überdies wirkungslos, weil die Vertreter der Erfahrungswissenschaften den Apologeten doch nicht glauben, die Theologen aber seiner entraten könnten. Das weltliche Wissen und das religiöse Vorstellungsleben sind und bleiben getrennt. Von jenem zu diesem besteht kein Ueber-

gang, es lässt sich keine Brücke schlagen. Sagen wir, das religiöse Denken ist ein Deuten. Wir deuten als fromme Menschen alles, was uns berührt. Wir thun es sub specie aeternitatis, kraft inneren Erlebens. Dieses Deuten erhebt nicht den allergeringsten Anspruch, die Welt und das Wissen um sie irgend zu modifizieren, ihnen Vorschriften zu machen, sie erst zurechtzurücken und unsere Wünschen anzubequemen. An den Sachen selber wird nichts geändert. „Die Religion gewährt dem Wissen des Frommen keinerlei diesem sonst unerreichbare Aufschlüsse über das Geschehen in der Welt als solches.“ Wir teilen notwendig das allgemeine Weltbild, das gerade zu irgend einer Zeit das herrschende ist. Aber in die jedermann wohlbekannte Welt tragen wir aus dem Schatz religiösen Erlebens besondere Beziehungen ein, die aus der Ewigkeit stammen und in die Ewigkeit reichen. So subordinieren wir uns die Welt und das weltliche Wissen durch religiöse Deutung. Diese reinliche Scheidung giebt jedem seinen Ort, dergestalt, dass das religiöse Denken als das Höhere die Gesamtheit des übrigens völlig selbständigen weltlichen Wissens allseitig durchdringen kann. Nehmen wir z. B. die Wunder des N. T., so sind sie dem weltlichen Wissen ein Problem, das man entweder lösen kann oder nicht. Der Glaube fügt sich in jedem Fall der besseren Belehrung. Aber er hält am Wunder selbst, an der Idee des Wunders unerschütterlich fest. Der geschichtliche Stoff des Lebens Jesu steht gleichfalls jeder Prüfung offen. Diese Prüfung aber bildet niemals ein Hindernis, über Jesum wie über Gott zu denken, den ganzen ungeteilten Gott in ihm verkörpert zu finden.

Frägt man, wie diese religiöse Deutung, wie überhaupt die Gottesvorstellung zu stande kommt, die sich alles unterzuordnen weiss, ohne es sachlich zu verändern, so ist zu antworten: durch persönliche Erfahrung transcendentaler Art. Der Nachdruck liegt zunächst auf „transcendental“. Transcendental bedeutet formell das Seitenstück zu den Kategorien der Kausalität, Substantialität u. s. w., und wird mit gleichem Recht wie diese gehandhabt. Materiell bedeutet es die Berührung der Seele durch eine Macht, die allem Weltlichen ungleichartig und ihm

überlegen ist. Der Nachdruck liegt ferner auf „persönlich". „Nicht irgend eine allen Menschen gemeinsame geistige Funktion, auch nicht das vielberufene Gefühl, hat das Vorurteil für sich, als die eigentliche Heimat der Seele zu gelten." Nur von Person zu Person, durch das wirksame Gepräge, das die Religion in einem Menschen gefunden hat, wirkt sie auf andere. Das sind ursprüngliche Vorgänge. An diese ursprünglichen, einfachsten Vorgänge hat alles religiöse Denken, hat alle religiöse Spekulation ausschliesslich anzuknüpfen, nach ihnen sich zu richten, zu ihnen zurückzukehren. Denn sekundär gesellen sich alsbald die religiösen Reflexionen hinzu, die nicht mehr ganz origineller Natur sind. Wir machen uns dann Bilder von der Welt nach religiösem Zuschnitt und sind natürlich in Gefahr, uns falsche Bilder zu machen. Je mehr die Reflexion überhand nimmt, wie sie es immer in den Religionen gethan hat, desto mehr verflüchtigt sich die Lebendigkeit des frommen Denkens. Alles was ursprünglich subjektiv war, wird nunmehr objektiv. Der Glaube wird selber zu einem Wissen. Zuletzt entsteht, immer aus der Religion, die rationalistische Metaphysik, bis sie schliesslich der Religion das Grab gräbt. Angesichts dieser historischen Sachlage ist Rückkehr zur Metaphysik ein Unding. Es mag eine unvermeidliche Entwickelung gewesen sein, dass die Religion einst Methaphysik erzeugte. Nachdem man aber das Ende gesehen hat, muss man auf sie verzichten. Den Schluss der Arbeit bildet eine Studie über die Denkbarkeit einer höchsten Gottesoffenbarung in Christus.

Die nicht leicht zu lesende aber tief eindringende Abhandlung vertritt mit neuen Beweismitteln die grundsätzliche Stellung von Albrecht Ritschl zur Metaphysik in der Theologie. Sie läuft nach der einen Seite parallel dem Kaftanschen Glaubensbegriff: der Glaube und nur der Glaube als inneres Erleben ist massgebend für das religiöse Denken. Aber sie bildet andrerseits den schärfsten Gegensatz dazu: dieser Glaube ist kein Erkennen im objektiven Sinn. Wer nun wie Wobbermin die erste These billigt und auch die zweite wesentlich anerkennt, trotz mancher Rückbeziehung auf Kaftan, dabei aber vor dem

blossen Subjektivismus erschrickt, der dann noch übrig bleibt, sucht notwendig nach einem objektiven Einschlag. Er frägt die Dinge selbst, ob sie nicht etwas auszusagen haben. Dies ist die Abkehr von A. Ritschl und Kaftan, der Versuch einer neuen Metaphysik. Ich widme diesem Versuch meinerseits im Unterschied zu O. RITSCHL einige Teilnahme. Der Mensch will das Reale bestätigt sehen, und wäre es auch nur in der Form, dass das weltliche Wissen eines Tages bittflehend an die Pforten des Unsichtbaren klopfte, oder aus seinem eigensten Ideen- und Interessenkreis uns die Frage der Religion auf die Seele legte. Mehr wie ein Fragen und Tasten wird dabei schwerlich herauskommen, und Hinweise sind noch nicht Beweise, Postulate noch nicht Erfüllungen, notwendige Gedanken über Religion noch nicht der Religion selbsteigenes Leben.

Weitab von diesen letzten Prinzipienfragen, unmittelbar in die Sache gehend, hat MAYER die Aufgaben der Dogmatik lichtvoll und anziehend behandelt. Die Dogmatik soll nach ihm nicht den Anspruch erheben, sie habe es unmittelbar mit den übersinnlichen Objekten als solchen, Gott, Christus u. s. w. zu thun. Ihr Gegenstand ist der Glaube. Allerdings konkurriert mit dem Glauben das Dogma, besser gesagt die christliche Lehre. Keine Dogmatik ohne Dogma, ohne christliche Lehre. Soll nun der Glaube o d e r die Lehre in der Dogmatik dargestellt werden? MAYER antwortet: beides, denn die christliche L e h r e ist nichts anders als die Summe der Vorstellungen und Urteile, durch die wir in der christlichen Kirche den G l a u b e n wecken, und folglich ist sie das Mittel, der Glaube ist der Zweck. Hierbei wird, wie man sieht, vorausgesetzt, alle Theologie, ganz besonders die dogmatische, habe die unmittelbare Aufgabe, der Pflege und Verbreitung des Christentums zu dienen, dies bilde ihre praktische Spitze. Demnach hat die Dogmatik festzustellen, wie die christliche Lehre beschaffen sein muss, damit sie sich als Mittel zum Zweck d. h. als Glauben fördernd erweise, und sie hat ferner diesen Zweck selbst, den Glauben, das eigentliche religiöse Erlebnis genauer darzulegen.

Beginnen wir mit dem G l a u b e n, so entnimmt MAYER

einer früheren Schrift (in dieser Zeitschrift von mir besprochen), er sei Vertrauen auf Christus und durch diesen Vertrauen auf Gott. Die Quelle dieser Definition ist nicht nur unsre fromme Erfahrung, auch nicht nur die reformatorische Ueberlieferung, sondern das N. T. Denn hier tritt die Person Christi in Kraft als die Vollendung des Glaubens, daneben der von ihm herbeigeführte Glaubensprozess in seinen ersten Jüngern. Christus und die Jünger mit ihrem Zeugnis von ihm gewinnen uns das Vertrauen ab. Allerdings sind diese Zeugnisse mannigfach unsicher und weichen von einander ab. Daher gilt es, durch die Schalen des apostolischen Glaubensprozesses auf den entscheidenden Kern zu kommen, den zu Grunde liegenden religiösen Gemütsvorgängen nachzuspüren und eine gewisse Einheitlichkeit in ihrem Verlauf zur Anschauung zu bringen. Dieses Einheitliche im Glauben ist aber „ein Vertrauensverhältnis zu Jesus, eine besondere Schätzung Christi und eine dadurch vermittelte Stellung zu Gott und weiterhin der Welt und den Menschen, die als neu, als befreiend und beseligend empfunden wird". An diesen einheitlichen Bestand neutestamentlichen Glaubenslebens ist unser und jeder Glaube gebunden. An ihm hat er seinen Ursprung und seine bleibende Norm.

Die christliche L e h r e oder das Dogma muss sich nach diesem Befunde richten und thut ihre Schuldigkeit, wenn ihr gesamter Vorstellungsapparat dem so gewonnenen Glaubensbegriff entspricht und dazu dient, die Aufmerksamkeit auf Jesus zu lenken, die Zuversicht zu ihm und seinem Vater zu wecken. Aber sie darf sich in der Art ihrer Darbietung, in Gedankenbildung und Sprachgebrauch vollkommen frei bewegen. So soll sie z. B. die Rechtfertigungslehre keineswegs einfach wiederholen, weil Paulus sie einmal gebildet hat. Sie soll vielmehr das zu Grunde liegende religiöse Erlebnis in der Sprache der Gegenwart und mit modernen Begriffen so anschaulich als möglich auszudrücken suchen. Ebenso sollen Versöhnung und Erlösung jedes biblischen Zwanges entledigt sein. Der Dogmatiker rede von ihnen in voller Unabhängigkeit und mit dem ganzen Aufgebot dessen, was das heutige Denken hergiebt.

Interessant ist an diesen Ausführungen einmal die fast aus der Mode gekommene enge Verbindung von Theologie und Kirche und sodann die glückliche Kombination von Gebundenheit des Glaubens und Freiheit der Lehre. Mit Recht erwartet der Verfasser, eine solche Dogmatik werde den Prediger befähigen, sich streng an die Bibel zu halten und doch der Gegenwart zu leben, überall die Einheit des Glaubens zu wahren und doch die Anwendungsmöglichkeiten ins Unbegrenzte zu erweitern. Nun kommt es darauf an, dass die Sache gemacht wird. Ein kurzes Schlusswort behandelt die Aufgaben der Apologetik, die scharf von der Dogmatik geschieden wird.

Ungefähr den entgegengesetzten Standpunkt vertritt Gross, der die vorliegende Abhandlung seinen „Freunden unter den Studierenden“ gewidmet hat. Sie gewährt einen Ueberblick über die dringlichsten Probleme der gegenwärtigen Theologie im Verhältnis zu Frömmigkeit und Kirche und behandelt in vier Abschnitten „Den religiösen Zweifel“, „Geschichtsforschung und Glaube“, „Das Recht der Theologie“, „Kirche und Kirchen“. Durch die tief empfundenen Darlegungen geht ein unerschrockener Zug, der zuweilen an Schrempfs Radikalismus erinnert, und radikal sind einige der wichtigsten und ausschlaggebendsten Auskünfte. „Gelänge es beispielsweise der wissenschaftlichen Beweisführung auch, es bis zum höchsten Grade unwahrscheinlich zu machen, dass die Auferstehung Christi eine historische Thatsache sei, so würde der Glaubende ganz ruhig sagen .... ich habe noch eine andre Instanz als den blossen Verstand, die überwiegt mir alle historischen Erwägungen und Beweise, das ist das testimonium spiritus sancti . . . freilich nur für meine und für die Person derjenigen, welche mit mir den Glauben haben.“ Offengestanden, wie man es fertig bringen kann, dergleichen als Theologe „ganz ruhig“ zu sagen, ist uns nur schwer verständlich. Denn schliesslich kommt doch niemand an dem Dilemma vorüber: entweder ist eine Thatsache wahr oder sie ist nicht wahr. Wenn sie wahr ist, so ist sie es nicht nur für meine eigne Person, sondern beansprucht öffentliche Geltung. Das Gegenteil ist sektirerisch oder unevangelischer Geheimdienst.

Nicht überall schreitet der Verfasser zu den äussersten Konsequenzen vor. Wo es sich um praktische Dinge handelt, gewinnt er ein anpassendes Verständnis. Zuweilen überrascht er uns durch seine Zurückhaltung. Ja er enttäuscht nach stürmischen Anläufen durch einen sanften Schluss. Gross tritt für das unbedingte Recht eines freien theologischen Wissenschaftsbetriebes ein bis zur Pflicht vollendeter Rücksichtslosigkeit gegen Kirche und Frömmigkeit. Ist der Glaube etwas für sich, so auch die Wissenschaft. Mit starken Worten wird bezeugt, dass der Umgang mit dieser Wissenschaft für den jungen Theologen für sein persönliches Glaubensleben und sein späteres amtliches Wirken mehr schädlich als nützlich wirke. Was folgt daraus? Logischerweise dasselbe, was Bernoulli geraten hat, völlige Trennung von Theologie und Kirche, oder die Schrempfsche Losung. Gross empfiehlt statt dessen collegia philobiblica neben den rein wissenschaftlichen Vorlesungen von ein und derselben Person gehalten und zur Ergänzung den vielberufenen aber leider unmöglichen Studentenpastor. Auch redet er dem Theologen scharf ins Gewissen, ob er nach seiner ganzen inneren Stellung berechtigt sei, ins Amt zu treten. Nun das sind fromme Wünsche, notwendig für den Einzelnen, unfruchtbar für das Ganze. Die Institutionen entscheiden. Und da weder die collegia philobiblica, noch der Studentenpastor, noch die theologische Selbstkritik zu Institutionen auswachsen können, — so bleibt zuletzt alles beim Alten.

Was Gross übersieht, ist die ideelle Möglichkeit, den wissenschaftlichen und kirchlichen Faktor in der Kräftigkeit des persönlichen Lebens und der Treffsicherheit einer Gesamtweltanschauung annähernd zu vereinigen. Tholuck und Beck sind ihm verdächtig, weil sie auf dem Katheder zugleich erbaulich wirkten. Wir sind geneigt, diesen Verdacht zu teilen. Aber doch nur, weil die Erbauung bewusst, gewollt und darum verstimmend war. Jedes wahrhaftige Eindringen in das Evangelium, und Wissenschaft ist Wahrhaftigkeit, wird bei der ungeheuren Grösse der Sache notwendig den ganzen Menschen berühren.

Von dem verstorbenen Meininger Oberkirchenrat Dreyer

liegen aus seinem Nachlass sechs Abhandlungen und Vorträge vor, in denen sein „Undogmatisches Christentum“ mannigfach erläutert und weiter begründet wird. Der Herausgeber hat wohl nicht empfunden, wie ungleich die einzelnen Stücke der Sammlung theologisch gearbeitet sind. Oder sollten für DREYERS Entwickelungsgeschichte die Akten aufgemacht werden? Zuerst herrscht die vulgäre Beweisführung des kirchlichen Liberalismus vor. 1874 schreibt DREYER über „Das einzige Erkennungszeichen religiöser Wahrheit“, diese Wahrheit berühre immer nur das Verhältnis der Menschenseele zu Gott. Daher die entrüstete Frage: „Was in aller Welt soll das für mein Innerstes, für den Wogenschlag meiner Seele in Furcht und Hoffnung, für mein Beten und mein Lieben ausmachen, ob Christus einst vor 1870 — warum nicht gleich 1874 — Jahren als Sohn Josephs oder von der Jungfrau geboren ist?“ Man wird entgegenfragen dürfen, wie aber, wenn andere das ganze Leben Jesu einschliesslich der von DREYER aufrechterhaltenen Gottessohnschaft unter dasselbe Urteil stellen? Dieser rein subjektive Standpunkt, nach dem Wogenschlag meiner Seele zu beurteilen, was ich als einzelner Mensch von dieser und jener Historie habe, ist offenbar beweisunkräftig. Auf gleicher Linie steht der zweite Vortrag 1877 über „Die religiöse Sprache und die Wichtigkeit ihres Verständnisses für den kirchlichen Frieden“. Auch hier wird eine Gefühlstheologie getrieben, angeblich Schleiermacherscher Herkunft, in der zwar Glaubenssätze vorkommen sollen, aber nur solche, die den verschiedensten Auffassungen Raum gestatten. Aber wozu dann Glaubenssätze?

Die drei nächsten Stücke „Die Bekenntnisfrage“ 1881, „Die Glaubenslehre des Undogmatischen Christentums“ 1889 und „Das Dogma von der Person Christi und seine religiöse Bedeutung“ 1892 betreten andere Wege. In der Diskussion über das Undogmatische Christentum bekennt sich DREYER zu dem Satz, der im Widerspruch zu allem Früheren steht, „auch wir wollen als Kirchenlehre etwas völlig Bestimmtes“. Das ist der Bruch mit den grundlegenden Voraussetzungen des kirchlichen Liberalismus. Kaftan gegenüber macht er zwei Vorbehalte. Einmal,

die Bestimmtheit des kirchlichen Bekenntnisses ist eine religiöse und keine wissenschaftliche. Die Realität der im kirchlichen Bekenntnis festgelegten Grössen hat objektive Gültigkeit. Aber abzulehnen ist, dass diese Grössen Glieder eines „letzten und höchsten Wissens" sind. Das kirchliche Bekenntnis ist niemals ein Wissen im strengen Sinn des Wortes. Zweitens wird vorbehalten, auch das „neue Dogma", dessen Absichten er billigt, werde immer nur für diese Zeit gültig sein, nicht aber für alle Zeit. Erbaulich und pädagogisch wirksam ist die Schlussansprache der Sammlung, die DREYER bei seinem Uebertritt nach Meiningen vor der dortigen Geistlichkeit über die Frage gehalten hat: „Welche Wege muss die Unterweisung im Christentum einschlagen, um lebendigen Glauben in den Gemeinden der Gegenwart zu wecken?"

Theologische Theorie und angewandtes Christentum vereinigt die sorgfältige Arbeit von SCHWARZE. Ueber ihren Gegenstand, die christliche Gewissheit, ist in den letzten Jahren ungewöhnlich viel geschrieben worden. Wir erinnern nur an Ihmels „Die christliche Wahrheitsgewissheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung", Kirn „Wesen und Begründung der christlichen Gewissheit", Clasen „Die christliche Glaubensgewissheit" (in dieser Zeitschrift von mir besprochen) und Hackenschmidt „Wie werden wir unsers Glaubens gewiss und froh?" SCHWARZE greift noch weiter zurück bis auf Franks System der christlichen Gewissheit und prüft das schwer zu umgrenzende Thema mit umsichtiger Erwägung der Sachlage. Als Philosoph erörtert er die verschiedenen Arten der Gewissheit überhaupt. Als Theologe unterscheidet er die Abwandlungen der religiösen Gewissheit, je nachdem ihr Gegenstand geschichtlich, rationell, oder unmittelbar religiös-sittliche Erfahrungssache ist. Indem der Verfasser die einzelnen Gebiete der christlichen Gewissheit durchgeht, lässt er sich in bemerkenswerter Weise von einem Herbartschen Lehrsatz leiten, dessen überaus dunklen Wortlaut die Vorrede übermittelt, der aber dem Sinne nach darauf hinauskommt, man solle das, was sich nicht als ein Einfaches erklären lässt, als ein Zusammengesetztes ansehen und behandeln, doch

ohne nun wiederum das so entstehende Viele mechanisch zu vereinzeln. Dieser Satz wird angewendet auf Bibel und Inspiration, ebenso auf das Leben Jesu. „Mögen wir immerhin bei einem Teile des überlieferten Geschichtsstoffes aus dem Leben Jesu ein Fragezeichen machen müssen, das, was genügend ist, den Bestand unsers Glaubens zu sichern, ist auch geschichtlich genügend beglaubigt, um der christlichen Gewissheit eine Unterlage bieten zu können.“ Ja die Herbartsche Kunst gestattet ihm, eine kommende Zeit ins Auge zu fassen, in welcher man sich ein reines Christentum losgelöst von der geschichtlichen Person und dem äusseren Leben des Stifters denken könnte. Doch fügt er vorsichtig und kritisch hinzu, diese Zeit dürfe jedenfalls vorläufig noch fern liegen. Von der Auferstehung Christi bemerkt der Verfasser nach gleicher Herbartscher Lehre, ihre geschichtliche Bezeugung sei gewiss ausreichend, doch bestehe das Gewebe der christlichen Gewissheit hier wie so oft und hier besonders „nicht aus ein und demselben Aufzug und Einschlag“. Die lebendige Bewährung des auferstandenen Herrn müsse als das andre Stück oder als die andre Seite der christlichen Gewissheit hinzugenommen werden.

Dieses Verfahren der Zerlegung der Probleme, ähnlich dem alten divide et impera — wozu man freilich nicht erst Herbart zu studieren braucht — hat ohne Zweifel sein Gutes. Gegenüber einer Theologie in Bausch und Bogen, wie sie eben jetzt wieder v. Nathusius in idealem Wettbewerb mit Cremer aufgerichtet und unbegreiflicherweise dahin gesteigert hat, der Unterschied der Richtungen in der Kirche sei der Unterschied zweier Religionen, wirkt Schwarzes Lehre wie die helle Vernunft im Bunde mit der Gerechtigkeit. Ein gewisses Schwanken ist nicht zu verkennen. Wer so wie der Verfasser durchweg zu vermitteln sucht, macht wohl den Eindruck der Halbherzigkeit und verfällt der Gefahr des Eklekticismus. Aber die Frische und Lebendigkeit der Anschauung bricht immer wieder hervor. So ist es höchst anziehend zu sehen, wie wacker für die alten Gottesbeweise eine Lanze gebrochen wird. Beweisen sie nicht alles, und sie thun es ja freilich nicht, müssen sie darum gar nichts

beweisen? Erfreulich wirkt auch die Herbartsche Methode, wo von dem Subjekt der christlichen Gewissheit, dem eignen Ich und der christlichen Gemeinde, den verschiedenen Altersstufen und Ständen und der Fülle von Lebensführungen die Rede ist, die die christliche Gewissheit bestimmen helfen. Suum cuique, jedem das Seine, wird auch hier zum Leitfaden grossherziger Duldsamkeit.

Mit der Abhandlung von SOGEMEYER betreten wir das engere Gebiet der christlichen Erfahrung. Ihr Ziel ist eine Apologie Schleiermachers als desjenigen Theologen, der in massgebender Weise das Element der Erfahrung in die christliche Theologie eingeführt habe. Dies geschieht unter starker Kritik und entsprechenden Vorschlägen zur Verbesserung Schleiermachers. Die Kritik setzt bei der bekannten Erklärung des § 11 der Glaubenslehre ein, dass im Christentum alles auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung bezogen werde. SOGEMEYER beanstandet den Begriff der Bezogenheit. Bezogenheit ist ihm zu wenig. Indem Schleiermacher diesen Begriff auswählte, verrät er seine Befangenheit in idealistischen Spekulationen der Zeitphilosophie, die nur den subjektiven Spielraum der Erfahrung, nur ihre unmittelbare Bewusstseinsimmanenz als Gegenstand gelten liess. Nach SOGEMEYER liegt in aller Erfahrung zugleich ihr objektiver Grund, den es ohne Umschweife aufzusuchen und festzustellen gilt. Dieser objektive Grund aller christlichen Erfahrung ist die historische Gottesoffenbarung in Christus. Sie ist schlechthin gegeben und das eigentlich Wirksame in aller Erfahrung. Also muss es statt Bezogenheit auf Christus vielmehr Wirkung durch Christus heissen.

Diese Darstellung kann den Anschein erwecken, als neige sie sich zu Frank. Aber dem tritt der Verfasser mit einer runden und entschiedenen Absage an Frank zu Gunsten Schleiermachers entgegen. Die Franksche Methode, die er im Unterschied zu Schleiermachers formal-dialektischer die kausal-reale nennt, leidet nach ihm an zwei Gebrechen. Einmal daran, dass die religiösen Objekte zur christlichen Erfahrung hinzugedacht werden sollen, während sie schon in der Erfahrung selbst ent-

halten sind, sodann an dem schwerer wiegenden Fehler, dass diese Objekte erst in der wissenschaftlichen Glaubenslehre durch theoretischen Schluss und deduktives Verfahren vergewissert werden sollen. Auf diesem Wege aber ist nichts zu vergewissern. Die ewigen göttlichen Realitäten bezeugen sich entweder an Herz und Gewissen, oder sie thun es überhaupt nicht, sie geben überhaupt keine Gewissheit. Was die Wissenschaft als solche zu leisten hat, ist nur die Vergewisserung um die Echtheit der christlichen Erfahrung im Unterschied von unechten Doppelgängern.

Man könnte für dieses erfreuliche Ergebnis die an Schleiermacher geübte Kritik zur Not in den Kauf nehmen. Aber sie ist ein Missverständnis. Im Text des § 11 findet sich neben dem Begriff der Bezogenheit auf Christus auch der andre der „Wirkung“ durch Christus. Und wenn Schleiermacher später in den christologischen Partien von der „Mitteilung“ der vollkommenen Seligkeit Christi an seine Gläubigen redet, so sollte das den Verfasser befriedigen. Mitteilung ist auch Wirkung. Uebrigens aber hat Schleiermacher wohl gewusst, warum er in der allgemeinen Erklärung des § 11 „bezogen“ und nicht „bewirkt“ gesagt hat. Die Einzelerfahrung des frommen Christen kommt keineswegs unbedingt und ausschliesslich durch die Person Christi zu stande, wird nicht notwendig durch ihn allein bewirkt. Es kommen da viele Faktoren in Frage. Nur soll jede Erfahrung, wenn sie christlich sein will, irgendwann und irgendwie auf Christus bezogen werden. Noch unglücklicher ist der Vorschlag von Sogemeyer, statt der Erlösung im § 11 Begnadigung zu sagen. Was er dann in die so umschriebene christliche Erfahrung hineingeheimnist, welche Objekte zur Begnadigung führen, der Tod und die Auferstehung Christi in stärkster realistischer Auffassung, die ihnen im Unterschied zum blossen Leben Jesu die wahre Heilswirkung sichern soll, das ist zwar behauptet aber nicht hergeleitet und steht zu den psychologischen Ansätzen, die sonst der Schrift zur Zierde gereichen, in argem Missverhältnis.

Das gleiche Thema von der religiösen Erfahrung behandelt

Schulrat Heine. Alle Erfahrung setzt nach ihm eine von aussen an uns herantretende sinnliche oder geistige Einwirkung voraus, dies ist die eigentliche Quelle der Erfahrung. Eine zweite abgeleitete Quelle sind die Erfahrungen andrer, mit denen wir in Verbindung treten. Drittens wird die teils bewusste teils unbewusste Aneignung beider selbst wieder zur Erfahrungsquelle für uns und andere. Auf dieser Grundlage wird in vier Abschnitten vom W e s e n der religiösen Erfahrung überhaupt, vom Worte Gottes als der vornehmsten M a c h t zur Bildung der religiösen Erfahrung, von der christlichen Erfahrung als der W i r k u n g des göttlichen Worts, von der B e d e u t u n g der christlichen Erfahrung für unsre erziehliche Wirksamkeit, namentlich als Prediger und Lehrer, gehandelt. Nach Aussage des Verfassers ist der Zweck seiner Schrift weniger ein wissenschaftlicher als religiös lehrhafter. Indem er wissenschaftliche Diskussionen vermeiden und lieber den Weg darstellen will, auf welchem er zu einem für ihn selbst befriedigenden Ergebnis gelangt ist, hat er als Leser nicht „die Grossen der Wissenschaft“ sondern Geistliche und gebildete Laien im Auge. Mit diesem ausgesprochen praktischen Zweck steht leider die paragraphenmässige Darstellung in keinem rechten Einklang. Hätte es dem Verfasser gefallen, seine wertvollen, auf reicher Lebenserfahrung beruhenden Winke in freier Form darzubieten, sie würden noch wirksamer sein.

Allerdings bedarf auch die Wertschätzung des Inhalts einer gewissen Einschränkung. Den allgemeinen Rahmen bildet eine Christologie, die wesentlich der Ueberlieferung entnommen, zunächst den Eindruck erweckt, als solle ein rechtgläubiges Christentum entwickelt werden. „Wir erkennen und bekennen in Christo den Gottmenschen und Gottessohn, in welchem seit seiner Auferstehung und Himmelfahrt die Fülle der Gottheit in leiblicher Weise wohnt.“ Die Triftigkeit dieses Bekenntnisses wird ernste Einwendungen zu gewärtigen haben. Es ist auch dem Verfasser nur Nebenwerk, von dem er weiter keinen Gebrauch macht. Denn in den glücklichsten Abschnitten des Buches zeigt er grade das weitherzigste Verständnis für die Glaubens-

welt ausser und ohne Christus. „Auf allen Stufen finden wir, dass die Frommen eine völlige religiös-sittliche Befriedigung in ihrem jeweiligen Zustande gefunden haben, sie fühlten sich in demselben vor Gott ganz beruhigt, grade so, wie es bei uns heutzutage noch ist, die wir in einem andern Zeitalter der Entwickelung des Reiches Gottes leben.“ Die Aufrichtigkeit und Schlichtheit dieses von jeder Eigengerechtigkeit freien Standpunktes darf sogar die Behauptung wagen, dass für manche Zustände und Stufen unsers religiös-sittlichen Lebens das A. T. förderlicher sein kann als das Neue, in ihrer Weise sogar Erzählungen der griechischen und römischen Geschichte. „Nicht nur Mose und der barmherzige Samariter werden unsre Richter sein, sondern auch Pindar, die grossen Tragiker, Pythagoras, Sokrates, Plato, ja auch Epiktet und Marc Aurel.“ Ausdrücklich wird die Möglichkeit zugestanden, dass auch das Vertrauen eines heutigen Menschen auf Gott, „ohne den bewussten Glauben an Christus, ja vielleicht mit Ausschluss dieses Glaubens, für den jeweiligen religiösen Erkenntnisstand desselben nicht nur völlig befriedigend sondern auch vor Gott wohlgefällig sein kann“.

Zwischen diesen starken, kerngesunden Sprüchen, die der korrekten Frömmigkeit ein Greuel sein müssen, und dem lebendigen Christusglauben erwartet man nun freilich einen erkennbaren Uebergang. Was der Verfasser in dieser Richtung bietet, beschränkt sich auf Andeutungen. So lesen wir, dass die Reden und Wunderthaten Jesu nicht als Thaten des ewigen Sohnes Gottes als der zweiten Person in der Trinität anzusehen seien, im wesentlichen Unterschied zu den Werken andrer prophetischen Männer, sondern als durchaus menschlich vermittelt. Aber grade von einem so erfahrenen Schulmann hörten wir gern noch mehr und ausführlicher, wie das Leben Jesu und sein Charakterbild für Erziehung und Erfahrung am besten zu gestalten, am sichersten fruchtbar zu machen sind. Vielleicht gefällt es dem Verfasser, dessen Frische und Liebenswürdigkeit den Leser gefangen nehmen, sein Thema noch einmal in diesem Sinn methodisch entwickelnd und positiv aufbauend in Angriff zu nehmen. Wer über religiöse Erfahrung an der Person Jesu und durch

sie etwas zu sagen weiss, erwirbt einen Gotteslohn.

Ganz und gar gegen den Gebrauch der Erfahrung im theologischen Verfahren wendet sich HAFNERS Vortrag. Glaube und s. g. christliche Erfahrung sind nicht im entferntesten ein und dasselbe. Versteht man unter Erfahrung etwa das beseligende Gefühl des inneren Friedens, so hat dieses Gefühl nicht die mindeste Beweiskraft. Gefühle können vollständig fehlen, ohne dass der Glaube deshalb fehlen muss. Sie können lebhaft vorhanden sein, ohne dass eine Spur von Glauben vorhanden ist. Dasselbe gilt von Erkenntnis und Wille. Kann nicht ein Glaube, der reine Einbildung ist, die grösseste Veränderung gemütlicher und sittlicher Art im Seelenleben hervorrufen? Auch die Wiedergeburt ist kein Erfahrungsartikel. Nicht einmal die Sünde ist erfahrungsmässig zu erkennen. Der ganze moderne Empirismus in der Religion, der überall nach Erfahrungen hascht und überall seine Erfahrungen vordrängt, ist durch und durch unpsychologisch. Erfahrung ist das täuschendste Ding von der Welt und eher das Gegenteil des Glaubens. Zu den psychologischen Gründen kommen philosophische. Seit Hume und Kant ist ausgemacht, dass es eine Erfahrung von übersinnlichen Dingen für den menschlichen Geist nicht geben kann. Es fehlt ihm jedes Organ dazu. Auch das Gewissen ist kein solches Organ, obwohl es vielfach dazu gemacht wird. Wir können mit dem Gewissen wohl die Heilsverkündigung entgegennehmen, aber die ewigen Dinge selbst bleiben unsrer Erfahrung verschlossen. Wie die Naturwissenschaft mit Recht gegen die Objektivierung idealer Vorstellungen in das Gebiet der Thatsachen, des positiven Wissens ankämpft, so ist auch die Theologie sich schuldig, wenn sie Wissenschaft bleiben soll, die Objektivierung der religiösen Gefühle und damit die ganze vielberühmte Erfahrung als unphilosophisch abzuthun. Womit denn auch dem biblischen Sprachgebrauch erst volle Genüge geschieht.

Nicht ganz auf der Höhe dieses kritischen Waffenganges, der sich bewusst ist, seine Gegner in allen theologischen Lagen zu finden und eben darum sehr anziehend wirkt, sind die positiven Aufstellungen des Verfassers. Wenn also der Glaube nicht

gleichbedeutend mit Erfahrung, wenn er weder Erkennen noch Fühlen noch Wollen ist, wenn er jenseits von allem Psychischen liegt, an dem er nur „vorüberführt“, was ist denn dann der Glaube? Die Antwort lautet, er ist nichts Aktives, sondern er ist ein Passives, die überempirische Wirkung Gottes aus seinem Wort durch den heiligen Geist. Weil er solch eine Wirkung ist, darum liegt er über aller Erfahrung, er ist die unbedingte und unmittelbare Gewissheit von meinem persönlichen Heil. „Erfahrungen, die diesem Glauben nützen könnten, braucht es nicht. Erfahrungen, die diesem Glauben schaden könnten, giebt es nicht. Stufen des Glaubens, die etwa durch Erfahrungen erstiegen werden könnten, sind nicht vorhanden. Der Glaube als Gottesgabe ist überall der gleiche. Wo er ist, der Glaube, da ist er ein Vollkommenes, ein Ganzes, ein Abgerundetes, ein Fertiges. Gewissheit kann nicht noch grösser werden. Wird sie aber kleiner, so ist sie keine Gewissheit mehr.“

So viele Sätze, so viele Orakel! Man kann ja dergleichen sagen, aber darf nicht erwarten, dass andre sie verstehen sollen. Nur zweierlei tritt deutlich zu Tage. Einmal soll in aller Religion, in allem wirklichen Glauben etwas von dem Credo quia absurdum est enthalten sein, und zweitens heisst es, um mit des Verfassers eignem Schlusssatz zu reden: die Theologie wird spekulativ sein oder sie wird nicht sein. Wir empfehlen gleichwohl die geistvolle Schrift grade um ihrer fortwährenden und allseitigen Ueberraschungen willen allen Liebhabern eines theologischen Brausebades zu angelegentlichem Studium. Ob freilich dies Bad zur Heilquelle taugt, um unser Zeitalter zu kurieren, das lässt sich in der Kürze nicht grade bestreiten, aber noch viel weniger behaupten.

Zum Schluss darf ich erwähnen, dass die Herausgeber der Rundschau mir vorgeschlagen hatten, m e i n e Vorlesungen über die christliche Erfahrung hier selbst zu besprechen. Es hätte mir wohl daran liegen können, die leitenden Gesichtspunkte hervorzuheben und namentlich auf die beiden Kapitel: Giebt es eine Pflicht zum Glauben? und Giebt es eine Anlage zum Glauben? etwas ausführlicher einzugehen. Indessen habe ich gebeten,

auf die Selbstanzeige verzichten zu dürfen, da das Ganze zugleich Erklärung des Katechismus ist und somit in das katechetische Gebiet hinübergreift[1].

Hermann Scholz.

Praktische Theologie.

Predigt- und Erbauungslitteratur.

STEINMEYER, F. L., Predigten f. d. ganze Kirchenjahr. Ges. u. her. von M. Reyländer. Gütersloh, Bertelsmann, 1902. IV 462. M. 6.—. geb. M. 6.75. — WALTHER, W., Gottes Liebe. Predigten in Betrachtgn. f. d. festl. Hälfte d. Kirchenjahrs. Leipzig, Deichert, 1900. III 136. M. 2.25. — DERS., Das Leben im Glauben. Predigten in Betrachtgn. f. d. festlose Hälfte d. Kirchenjahrs. Ebendort, 1901. IV 157. M. 2.60. — ZAHN, TH., Brot u. Salz aus Gottes Wort in 20 Predigten. Leipz., Deichert, 1901. V 236. M. 3.60.

I.

Es sind Professorenpredigten, die im folgenden angezeigt werden sollen. Sie sind sämtlich von akademischen Lehrern und zum grossen Teil auch vor einer akademischen Gemeinde gehalten. (Eine Ausnahme bildet nur KÄHLER, insofern er keine Predigten, sondern Betrachtungen bietet.) Sie werden daher von vornherein darin übereinstimmen, dass sie einen Zuhörerkreis von wesentlich gleichem Bildungsniveau voraussetzen. Was sie von einander unterscheidet, ist also nicht aus der Rücksichtnahme der einzelnen Prediger auf die Bedürfnisse und Ansprüche verschiedenartiger Gemeinden zu erklären; es ist vielmehr ausschliesslich aus der Individualität des Predigers herzuleiten. Man darf in diesem Falle bei jedem eine selbständige und geschlossene theologische Gesamtanschauung voraussetzen. STEINMEYER und WALTHER können als Vertreter der orthodoxen Dogmatik gelten, die bei ZAHN durch historische

[1] Das genannte Buch des Herrn Referenten wird unter der katechetischen Litteratur angezeigt werden. Die Redaktion.

Exegese modifiziert ist und bei Oettli und Kähler einen stark pietistischen Einschlag zeigt. Gottschick, Bornemann und Loofs wird man kurz als „Ritschlianer“ charakterisieren dürfen, während Holtzmann der „liberalen“ Theologie im engeren Sinne zuzurechnen ist, wie sie vorwiegend durch den Protestantenverein vertreten wurde; nur Peabody wird sich als Amerikaner nicht ohne weiteres rubrizieren lassen. Es lässt sich daher an diesen Predigten beobachten, inwieweit die Theologie des Homileten auf die rednerische Darstellung seiner religiösen Erlebnisse und Erfahrungen einwirkt oder vielmehr inwieweit der Prediger seine theologischen Schulmeinungen und seine dogmatische Terminologie in der erbaulichen Rede zurücktreten lassen muss. Bis zu einem gewissen Grade muss sich jeder dazu verstehen, seitdem die Theologia sacra sich aufgelöst hat. Während die Orthodoxie wie der Rationalismus den Zweck der Predigt in der Uebermittelung einer sei es übernatürlich, sei es verstandesmässig begründeten Lehre fand, hat sich seit Schleiermacher die Erkenntnis durchgesetzt, dass Religion und Theologie nicht dasselbe ist; theologische Erkenntnisse haben für die Predigt, die ein Zeugnis persönlichen Glaubens sein soll, nur indirekten Wert, insofern sie nützlich sein können, um die religiösen Erlebnisse zu klären und zu deuten. Wer sich berufsmässig mit der theologischen Wissenschaft beschäftigt, hat wohl eine selbständig durchdachte und wissenschaftlich begründete Anschauung von der christlichen Religion; dieselbe kann ihm für eine wirksame Verkündigung seines persönlichen Glaubens von grossem Wert sein; sie kann ihn aber auch verleiten, den Reichtum individueller Erfahrungen und Stimmungen in ein bestimmtes Schema zu zwängen und demgemäss auch die biblischen Texte nach seinen dogmatischen Voraussetzungen gewaltsam umzudeuten, wodurch dann vieles von ihrem Stimmungs- und Empfindungsgehalt verloren geht.

Steinmeyer hat es stets als eine Grundforderung der Homiletik bezeichnet, dass der Prediger der Gemeinde nicht seine Dogmatik zu bieten habe. Er hat daher seine eigenen Predigten mit vollem Recht als „Beiträge zum Schriftverständnis“ bezeich-

net. Dadurch charakterisiert man auch am besten die Predigten, die sein Schüler Reyländer, Pfarrer in Wegeleben, aus den nachgelassenen Niederschriften des Verewigten von 1849 bis Ende der sechziger Jahre in Lieferungen herausgegeben hat mit der Absicht, einen Jahrgang Predigten daraus zusammenzustellen. Während St. für die von ihm selbst besorgten Predigtsammlungen die Sprache des mündlichen Vortrags in eine Schriftsprache umgegossen hat, die ihre eigne Technik hat, musste sich der Herausgeber selbstverständlich genau an die Niederschrift halten, bei der die Rücksicht auf die Wirkung des gesprochenen Wortes massgebend gewesen ist. Diese posthumen Predigten geben also einen Eindruck von Steinmeyers Art zu sprechen .Wer sich wie der Referent gern seiner Vorlesungen über Homiletik erinnert, kann sich nach diesen Predigten unschwer eine Vorstellung von seiner Kanzelberedsamkeit machen. Jede Seite lässt den Einfluss Schleiermachers erkennen. An ihn erinnert der ruhige Fluss der Sprache, deren volle Perioden nur selten durch einen lebhaften Wechsel von Frage und Antwort unterbrochen werden; an ihn die feinsinnige Dialektik, die den Gedanken so lange hin und her wendet, bis sein voller Gehalt in das rechte Licht gesetzt ist, allerdings oft genug nicht ohne die Empfindung zu erwecken, als ob der ursprüngliche Sinn ziemlich in sein Gegenteil verkehrt sei. So gleich in der ersten Predigt, wo das Wort Luc. 19 40: „wenn diese schweigen, werden die Steine schreien“ zuletzt die Deutung erfährt: „Die Steine, die sein bleibendes Gedächtnis sichern, niemals schweigen, wenn auch Menschen schweigen sollten, es sind die Thaten, die Gott selbst an ihm vollzogen“ (S. 6). Als homiletische Musterbeispiele stehen St.s Predigten über denen Schleiermachers, da ihr Aufbau durchsichtiger und abgerundeter ist. Jedes Thema enthält ein synthetisches Urteil, für das die regelmässig in zwei Teile gegliederten Ausführungen „den homiletischen Schriftbeweis“ erbringen; jeder der beiden Hauptteile zerlegt sich ebenfalls wieder in 2 Abschnitte, denen eine Exposition vorangeht. So ist jede Predigt ein mit kunstvoller Symmetrie gegliederter Organismus. Sieht man allerdings von der Form auf den Inhalt der

Predigten, so muss jeder Vergleich mit denen Schleiermachers unterbleiben. Während dieser die frommen Gemütszustände zur Darstellung bringt, indem er sie durch seinen Text beleuchtet, sodass die Religion durchaus subjektiv erfasst wird, geht ST. von der Auktorität der Schrift als etwas objektiv Gegebenem aus und sieht die Aufgabe der Predigt darin, die Schrift aus sich selbst auszulegen und mit sich selbst in Einklang zu setzen. Schleiermachers Verfahren ist modern; STEINMEYERS Position ist veraltet. Es ist die Aufgabe der Predigt unserer Tage, den modernen Menschen zu überzeugen, dass auch für sein religiöses Leben die Bibel auktoritative Bedeutung hat; diese Aufgabe wird verkannt, wenn man wie ST. die Auktorität der heil. Schrift als etwas Selbstverständliches voraussetzt. Mag er daher durch manche geistvolle Wendung überraschen oder durch manchen feinsinnigen Gedanken fesseln, im ganzen haben seine Predigten nicht mehr die Kraft, die ungeteilte Aufmerksamkeit des Lesers festzuhalten. Seine Dialektik ist zu fein und kunstvoll, um auf ein Geschlecht zu wirken, das, misstrauisch geworden gegen jede dialektische Methode, exakte psychologische Beobachtungen verlangt. Ebenso fremd ist uns die Sprache, die mit biblischen Bildern und Ausdrücken gesättigt ist; für uns ist es „Sprache Kanaans", wenn es S. 2 heisst, der Name Jesu werde „als eine ausgeschüttete Salbe gepriesen werden", oder S. 25 es sollte keine Gegend des gelobten Landes geben, „die nicht vom Fette seines Segens berührt" wäre.

Wie sich der Geschmack im Predigtstil seit ST.s Zeit gewandelt hat, dafür bieten die Predigten von WALTHER ein interessantes Beispiel. Er hat sie für die Leser in kürzere Betrachtungen zerlegt, sodass die 12 Predigten der Festzeit in 38, die der festlosen Hälfte in 37 kürzeren Andachten gelesen werden können. Das erhöht ihre Brauchbarkeit für die häusliche Erbauung, stört aber den Eindruck jeder Predigt als eines organischen Ganzen. Der theologische Standpunkt W.s wird von dem ST.s nicht allzu verschieden sein; jedenfalls vertreten beide in der Frage nach der Inspiration der Bibel die gleiche Ansicht. Um so stärker ist der Unterschied in der homiletischen

Darstellung. An die Stelle von St.s deduktiver Dialektik tritt bei W. eine fortgehende Bezugnahme auf die konkreten Verhältnisse des Lebens; also ein mehr induktives Verfahren. Zahlreiche Gleichnisse und Beispielserzählungen geben seinem Stil Farbe und Leben; er verfügt über eine Fülle von religiösen Erfahrungen und verbindet damit ein gesundes und nüchternes Urteil. Der Satzbau ist einfach und gedrungen und zeigt nichts von St.s verschlungenen Perioden; jeder Gedanke ist scharf und klar herausgearbeitet; an jedem Satz spürt man die Sorgfalt, mit der der Ausdruck dem Inhalt angepasst ist. Man kann hier die Wendung in der Denkweise unserer Zeit von den logischen Begriffsoperationen zu dem auf die Beobachtung der Wirklichkeit gegründeten Erfahrungswissen mit Händen greifen. Ein Meisterstück der Waltherschen Methode ist die Predigt „Der Mensch im Lichte der Weihnachtsthat Gottes“ über Ps. 144 3 (Bd. I); gleiche Vorzüge zeigen die Predigten „Erst fragen, dann wagen“ (Bd. II 3) oder „Gedenkst du noch deiner Vergangenheit?“ Aeusserst wohlthuend wirkt die Abwesenheit jeder scheltenden Polemik gegen Andersdenkende, gegen die W. sein ausgeprägtes Luthertum allerdings bestimmt abgrenzt. Ueberall spürt man die Ruhe einer fest begründeten Ueberzeugung; dadurch erzwingt er sich die Achtung und Aufmerksamkeit jedes Lesers, der auf seine Fragestellung einzugehen vermag. Das wird freilich nicht jedermanns Ding sein. Denn so sehr man beim Vergleich mit St. an der Form den Einfluss der neueren Zeit merkt, so wenig ist derselbe an der Fragestellung zu spüren. Für die Fragen und Zweifel des modernen Menschen hat W. nicht das mindeste Verständnis. Was er Bd. I S. 53 über „der Zweifel Berechtigung“ ausführt, ist so dürftig und oberflächlich, dass niemand dadurch befriedigt werden kann, der jemals unter ernsten Zweifeln gelitten hat. Es ist eine sehr treffende Bemerkung, die Prof. Häring kürzlich in einem Vortrag über „Zeitgemässe Predigt“ gemacht hat (Chr. der Christl. W. 1902 Nr. 22): „Vom lebendigen Gott kann man mit falscher Selbstverständlichkeit reden. Dagegen ist der moderne Mensch bis aufs Blut empfindlich. Es giebt ein Ambieren mit religiöser

Gewissheit, das für unsere Zeit der Tod ist, eines der grössten Hemmnisse für zeitgemässe Predigt.“ Wenn Häring diesen Ausspruch vielleicht auch nicht in seiner ganzen Schärfe auf die W.schen Predigten anwenden würde, so streift es doch hie und da hart an jene verletzende Selbstverständlichkeit, wie W. von dem lebendigen Gott redet. Dahin gehört u. a., wenn I. S. 34 die Wunderfrage durch die Sätze erledigt wird: „Denn was sind die Gesetze der Natur für i h n (Jesus)? Gesetze für die Natur, nicht aber für ihn. Wenn es gilt, Grösseres zu schaffen, als die Natur zu schaffen vermag, wenn es gilt, verzagende Gotteskinder vor dem Verderben zu bewahren, wankenden Glauben zu stützen, Seelen für den Himmel zu retten, dann müssen alle Gesetze der Natur sich neigen und beugen nach seinem Willen zu unserem Heil.“ Daraus spricht eine souveräne Gleichgültigkeit gegen alle Empfindungen und Stimmungen eines nach Wahrheit suchenden Menschen, ebenso wie das subjektive Gefühl als quantité négligeable behandelt wird, wenn es I. S. 82 heisst: „Es war kein Friede zwischen Gott und den Menschen. Ob sie es wussten, was thut es zur Sache! Sie hätten es wissen können.“ Darnach giebt es also eine Feindschaft und folgerichtig auch eine Versöhnung zwischen Gott und Menschen, ohne dass sich dieselbe im menschlichen Bewusstsein reflektiert. Das ist eine Anschauungsweise, die keiner verträgt, für den Schleiermacher nicht vergeblich gelebt hat. W. kann daher nur auf solche wirken, die entweder von der Stimmung der Gegenwart gänzlich unberührt oder genug gefördert sind, um über die Anstösse hinweg, die seine Art dem modernen Empfinden giebt, den Pulsschlag seines religiösen Lebens zu spüren.

Ungleich besser versteht es Zahn, zu den Menschen unserer Tage zu reden. Er hat aus der Menge der Predigten, die er teils als zweiter Universitätsprediger in Göttingen bis 1877, dann hie und da als freiwilliger Ersatzmann gehalten hat, 20 herausgegeben, indem er damit nachträglich einen Wunsch erfüllte, der ihm vor 30 Jahren von 43 Studenten schriftlich geäussert war. Er hat dabei vor allem solche ausgewählt, die nach seiner Erinnerung ihren Zweck mehr als andere erfüllt

hatten. Was ihn in seiner theologischen Haltung von St. und W. unterscheidet, deren konservative Richtung er teilt, ist seine geschichtliche Betrachtungsweise der biblischen Schriften. Während jene beiden dem Kanon mit einer festen dogmatischen Theorie gegenüberstehen, liest er die biblischen Schriften mit den Augen des Historikers und ist unbefangen genug, seinem Text nicht mehr entnehmen zu wollen, als eine nüchterne Exegese darin finden kann. Darum kann er den Glauben Jesu ohne Bedenken in Parallele zu dem Glauben seiner Jünger stellen: „Hätten sie einen Glauben gehabt, nur annähernd so gross und stark oder sagen wir lieber so kindlich und schlicht wie Jesus, so hätten sie sich sagen müssen, dass der Gott, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt, den Heiland und das Heil der Welt und die Gemeinde, die um diesen Heiland sich gesammelt hat, nicht elend zu Grunde gehen lassen könne“ (S. 58) und an anderer Stelle den Ausdruck gebrauchen: „Jesus das natürliche Todesgrauen im Glauben überwindend“ (S. 79). Wer Zahns scharfe und schlagfertige Polemik auf wissenschaftlichem Gebiet kennt, ist überrascht, nichts davon in seinen Predigten zu finden. Einmal, so weit ich gesehen habe, redet er allerdings davon, dass es einige solche giebt, „welche über die alten Bibeltexte predigen und führen die alten heiligen Worte im Munde und sprechen vom Sohne Gottes und seinen Wundern, von der Versöhnung und der Auferstehung und wenn es sein muss, auch vom Teufel; aber sie meinen allemal etwas anderes, als was Jesus und die Apostel und die Gemeinde der Gläubigen von jeher darunter verstanden haben“ (S. 40). Aber die meisten Predigten könnten auch von Vertretern einer anderen theologischen Richtung gehalten sein. Besonders von der mustergültigen Predigt über die Geschichte von der Stillung des Seesturmes lässt sich erkennen, wie nahe man sich steht, wenn es sich um eine wahrhaft erbauliche Verwertung neutestamentlicher Wundergeschichten handelt. Ist der Kreis der Gedanken verhältnismässig eng und bleiben die aktuellen Fragen des modernen Lebens unerörtert, so finden doch die alten Probleme der Theodicee und die bleibenden Rätsel des Menschenherzens eine

Behandlung, die auf jedes Gemüt Eindruck machen muss. Die Sprache ist schlicht und würdig, ohne rhetorischen Schmuck, aber von jener Schönheit, die durch die völlige Harmonie von Ausdruck und Gedanken erzeugt wird. Dagegen fehlt dem Aufbau der Predigten bei aller Kraft und Sicherheit der Gedankenführung die konsequente Zuspitzung auf eine klar formulierte Pointe. Die einzelnen Gedanken wirken mehr durch ihre immanente Wucht und Wahrheit als durch die Eingliederung in einen straffen und durchsichtigen Zusammenhang.

Osnabrück. Rolffs.

J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen und Leipzig.

Stein, L. Dr., Professor an der Universität Bern, **An der Wende des Jahrhunderts.** Versuch einer Kulturphilosophie. Groß 8. 1899. M. 7.—. Gebunden M. 9.—.

Herdersche Verlagshandlung, Freiburg i. Br.

Soeben sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Franz, Adolph, Die Messe im deutschen Mittelalter. Beiträge zur Geschichte der Liturgie und des religiösen Volkslebens. gr. 8°. (XXII u. 770 S.) M. 12.

Will man einen tieferen Einblick in das religiöse Leben des Mittelalters gewinnen, so wird man erforschen müssen, wie das Volk von den kirchlichen Gnadenmitteln Gebrauch machte und wie es die das moralische Streben unmittelbar beeinflussenden Glaubenssätze auffasste und betätigte. Von diesem Gesichtspunkte aus hat der Verfasser die Messe in ihren Beziehungen zum Volksleben und zur Literatur des Mittelalters darzustellen versucht. Die erste Abteilung des Buches stellt sich die Aufgabe zu zeigen, welche Bedeutung das heilige Opfer für das religiöse Denken und Tun des Volkes hatte, wie das Volk dasselbe bewertete und wie die kirchliche Praxis bezüglich der Messe sich gestaltete. Die zweite Abteilung trägt wesentlich einen literar-historischen Charakter. Der Verfasser bietet darin eine Geschichte der mittelalterlichen Messerklärungen der lateinischen Kirche und hofft damit Liturgikern wie Litterarhistorikern einen Dienst zu erweisen.

Hoberg, Dr. Gottfried, Die älteste lateinische Uebersetzung des Buches Baruch. Zum ersten Male herausgegeben. *Zweite Ausgabe.* Lex.-8°. (VIII u. 92 S.) M. 3.

Im Verlag von **E. F. Thienemann** in **Gotha** ist soeben erschienen:

Kants philosophische Religionslehre,

eine Frucht der gesamten Vernunftkritik.

Von Dr. **Heinrich Hammndt.**

Preis 2 Mark.

Die biblische Poesie

besonders die alttestamentliche

und ihre Behandlung in der Schule.

Ein Beitrag zur Belebung und Vertiefung des Religionsunterrichts

von

Chr. Tränckner.

Preis brosch. 3 Mark 60 Pf., gebunden 4 Mark 20 Pf.

Inhalt.

Seite

Moderne Geschichtsphilosophie. I. Von **Troeltsch** 3

Kirchengeschichte. Altchristliche Litteratur. Von **H. Lietzmann** 28

Strassburger Studien, 1. Supplementband: Ehrhard, A., D. altchristl. Litteratur u. ihre Erforschung von 1884—1900. I. Die vornicaenische Litteratur. Freiburg, Herder, 1900. XII 644. M. 15.—. — Bardenhewer, O., Geschichte der altkirchl. Litteratur. I. Vom Ausgang des apostol. Zeitalters bis zum Ende d. zweiten Jahrhundts. Freiburg, Herder, 1902. XII 592. M. 10.—.

Systematische Theologie. Dogmatik. Prinzipielles. Von **Hermann Scholz** 31

Ritschl, O., Theol. Wissenschaft u. relig. Spekulation. Ztschr. f. Theol. u. Kirche, 1902. S. 202—248. 255—215. — Mayer, E. W., Ueber die Aufgaben der Dogmatik. (Aus Theolog. Abhandlungen z. 70. Geburtstag von H. J. Holtzmann. Tübingen, Mohr, 1902.) S. 185—210. — Gross, G., Glaube, Theologie und Kirche. Bescheidene Beiträge eines Praktikers zur Verständigung über religiöse Fragen. Tübingen, Schnürlen, 1901. VI 125. M. 2. — Dreyer, O., Zur undogmatischen Glaubenslehre. Vorträge und Abhandlungen. Berlin, Schwetschke & S., 1901. V 156. M. 2.—. — Schwarze, A., Neue Grundlegung der Lehre von der christl. Gewissheit. Göttingen, Vandenhoeck & Rupr., 1902. II 187. M. 3.80. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie VI 2: Sogemeyer, H., Der Begriff d. christl. Erfahrung hinsichtlich seiner Verwendbarkeit in der Dogmatik untersucht. Gütersloh, Bertelsmann, 1902. 80. M. 1.20. — Heine, G., Das Wesen der religiösen Erfahrung. Leipzig, Haberland, 1900. 103. M. 2.—. — Hafner, G., Glaube und Erfahrung. (Aus Theolog. Arbeiten aus dem Rhein. wissenschaftl. Prediger-Verein, V). Tübingen, Mohr, 1902. 27. — Scholz, H., Die christliche Erfahrung, ihre Entstehung und Entwickelung (Luthers Katechismus Art. III). Berlin, Springer, 1902. 137. M. 2.—.

Praktische Theologie. Predigt- und Erbauungslitteratur. Von **Rolffs** 48

Steinmeyer, F. L., Predigten f. d. ganze Kirchenjahr. Ges. u. her. von M. Reyländer. Gütersloh, Bertelsmann, 1902. IV 462. M. 6.—, geb. M. 6.75. — Walther, W., Gottes Liebe. Predigten in Betrachtgn. f. d. festl. Hälfte d. Kirchenjahrs. Leipzig, Deichert, 1900. III 136. M. 2.25. — Ders., Das Leben im Glauben. Predigten in Betrachtgn. f. d. festlose Hälfte des Kirchenjahrs. Ebendort, 1901. IV 157. M. 2.60. — Zahn, Th., Brot und Salz aus Gottes Wort in 20 Predigten. Leipz., Deichert, 1901. V 236. M. 3.60.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.