

## Werk

**Titel:** Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher

**Autor:** Wendland, Johannes

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1910

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1910\\_0013](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1910_0013) | log63

## Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)  
SUB Göttingen  
Platz der Göttinger Sieben 1  
37073 Göttingen

✉ [info@digizeitschriften.de](mailto:info@digizeitschriften.de)

## Kirchengeschichte.

### Geschichte der protestantischen Theologie seit Schleiermacher.

- SCHOLZ, H., Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre. Berlin, Glaue, 1909. 208. M. 3.25. — SÜSKIND, H., Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System. Tübingen, Mohr, 1909. 292. M. 7.60. — BAUER, Joh., Ungedruckte Predigten Schleiermachers aus den Jahren 1820—28. Leipzig, Heinsius, 1909. 198. M. 4.—. — Studien zur Gesch. des neueren Protestantismus. 2. Quellenheft: SCHLEIERMACHERS Sendschreiben über seine Glaubenslehre, hrsgg. v. MULERT. Gießen, Töpelmann, 1908. 68. M. 1.40. — Philos. Bibliothek 117: SCHLEIERMACHERS Weihnachtsfeier, hrsgg. v. MULERT. XXXIV. 78. M. 2.—. — v. WILLICH, E., Aus Schleiermachers Hause. Berlin, Reimer, 1909. 220. M. 3.50. — REESE, H., Hegel über das Auftreten der christl. Religion in der Weltgeschichte. Tübingen, Mohr, 1909. 67. M. 2.—. — SCHNEIDER, E., F. Chr. Baur in seiner Bedeutung für die Theol. München, Lehmann, 1909. 336. M. 6.—. — FRÄDRICH, G., F. Chr. Baur als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Gotha, Perthes, 1909. 382. M. 8.—. — VOLKMANN, P., Die materialistische Epoche des 19. Jh. u. die phänomenologisch-monistische Bewegung der Gegenwart. Leipzig, Teubner, 1909. 30. M. 1.—. — ZIEGLER, Th., D. Fr. Strauß. Straßburg, Trübner, 1908. XVII. 777. M. 14.—. — MAIER, Heinr., An der Grenze der Philosophie. Melancthon, Lavater, Strauß. Tübingen, Mohr, 1909. 405. M. 7.60. — HAPPEL, J., Rothes Lehre von der Kirche. Leipzig, Heinsius, 1909. 152. M. 4.25. — FABRICIUS, C., Die Entwicklung in A. Ritschls Theologie von 1874—1889. Tübingen, Mohr, 1909. 140. M. 4.—. — BONWETSCH, N., Briefe an Joh. Heinr. Kurtz. Leipzig, Neumann, 1910. 102. M. 2.—. — BOEGNER, A., Martin Kähler und die gegenwärtige theol. Lage. Neukirchen, 1908. 35. M. 1.—. — LEPIN, M., Les théories de M. Loisy. Paris, Beauchesne, 1908. 379. Fr. 3.50.

SCHOLZ untersucht die Grundfrage des Schleiermacherschen Systems, wie sich die beiden Mächte Christentum und Wissenschaft in seiner Persönlichkeit und seinem System zu einander verhalten, genauer welches der Spannungskoeffizient beider ist. Im Gegensatz zu dem absprechenden Urteil von Dr. Fr. Strauß über Schl., der ihm Zweideutigkeit vorwirft, Verrat der Philo-

sophie an die Theologie, aber auch der Theologie an die Philosophie, tritt SCHOLZ mit gründlichem Studium und lebendiger Einfühlung in Schl.s Eigenart an seinen Gegenstand heran. Er zeigt, daß Schl.s ganze Philosophie theozentrisch war, daß Schl. aber doch nicht die Philosophie als inhaltlichen Stützpunkt seiner Dogmatik braucht, sondern der Glaubenslehre ihre Besonderheit beläßt. Eine individuelle, daher auch unwiederholbare Affinität beider Mächte begründet die Eigenart des Schl.schen Systems. So soll das Christentum als eigenartiges Wesen aus sich heraus verstanden werden, und doch wirkt der pantheistisch-monistische Einschlag so, daß alle schroffen Gegensätze, auch die von Gut und Böse, Natur und Geist nur als Glieder einer Reihe aufgefaßt werden. Hier hätten Gesichtspunkte der Kritik energisch angedeutet werden müssen. Es hätte gezeigt werden müssen, wie die monistische Philosophie zu einer inhaltlichen Verschiebung des Christentums führt. SCHOLZ hat sich aber nicht die Aufgabe gestellt, Kritik zu bieten, sondern einen Einblick in die große Gesamtleistung Schl.s. Dies ist ihm auch gelungen. Ein gründliches Hineinarbeiten in Schl.s System wie in die umfangreiche Literatur über ihn befähigen ihn dazu, alle wichtigen Fragen der Schl.schen Dogmatik nach jenem Gesichtspunkt zu durchleuchten. Nur wird er zu sehr Apologet und begeisterter Verkünder Schl.s. Damit ist uns aber heute ebensowenig gedient wie mit schnellem Vorbeigehn an Schl. Nur eine gründliche Scheidung von der das Christentum in allen Punkten umbiegenden monistischen Philosophie bezeichnet die Richtung, in der die heutige Theologie an Schl. anknüpfen muß.

Wenn SCHOLZ auf die Gesamtleistung von Schl. eingeht, so führt uns SÜSKIND in die Detailuntersuchung ein. Speziell die Zeit von 1802—1809, in der Schl.s philosophisch-theologische Anschauungen, nachdem sie zuerst in romantischer Form sich geäußert hatten, die festeren Formen eines Systems annahmen, bildet den Gegenstand dieser Untersuchung. S. zeigt, daß Schl. durchaus nicht einseitig von Schellings Identitätssystem abhängig ist, sondern unter intensivster kritischer Auseinander-

setzung mit Kant, und unter wesentlicher Ablehnung der Fichteschen Wissenschaftslehre seine philosophische Grundanschauung gewonnen hat; nach dieser offenbart sich das Unendliche in den beiden Reichen des Realen wie des Idealen. Sein eigenartiger Grundgedanke ist hierbei die Individualität; in einer Reihe verschiedener Individualitäten tut das Universum seinen Reichtum kund. Diese Spiegelung des Ewigen im Einzelnen, Individuellen anschauen und fühlen, ist nach den Reden 1. Aufl. (R<sup>1</sup>) Religion. Die Anschauung tritt in R<sup>2</sup> zurück, weil Schelling die „intellektuale Anschauung“ für die Philosophie in Anspruch nahm. Damit blieb für die Religion nichts Besonderes übrig. Um nun doch ihre Eigenart der Philosophie gegenüber festzuhalten, verlegt Schl. die Religion in R<sup>2</sup> ganz in das Gefühl. Hiermit wird der Religionsbegriff enger, die Darstellung weniger durchsichtig; denn dem Gefühl wird eine Rolle zugewiesen, die der Anschauung zukommt. Schon Huber hatte diese Gedanken ausgeführt (vgl. ThR. 1904 S. 106). Die weitere Konstruktion S.s überspannt aber den Gegensatz von R<sup>1</sup> und R<sup>2</sup>, wenn er behauptet, in R<sup>1</sup> sei das Individuelle als Einzelnes Spiegel des Universums, in R<sup>2</sup> nur noch das Einzelne in seinem Zusammenhang mit dem Ganzen. Ich führe zum Zeichen, daß das letztere schon in R<sup>1</sup> steht, nur folgende Sätze an: „Alles Einzelne als einen Teil des Ganzen . . . hinnehmen, das ist Religion“ (R<sup>1</sup> S. 56). „Warum seht ihr alles einzeln, was doch nicht einzeln und für sich wirkt“ (S. 96; vgl. S. 90; 92). S. zeigt, wie Schl. seinerseits seit etwa 1802 auf Schelling einwirkt, obwohl dieser zuerst die „Reden über die Religion“ mit fröhlicher Abneigung abgewiesen hatte.

Die gründliche Untersuchung von S. zeigt, wieviel Arbeit bei Schl. noch geleistet werden muß, bevor wir hoffen können, eine Fortsetzung der vor 40 Jahren geschriebenen Diltheyschen Biographie bekommen zu können. (Vgl. Th. L.Z. 1910 No. 3.)

J. BAUER, der gründliche Erforscher der Schleiermacherschen Predigtart<sup>1</sup>, veröffentlicht 7 ungedruckte Predigten Schl.s aus den Jahren 1820—1828, die B. in dem Fürstlich Dohnaschen

<sup>1</sup> Vgl. Th. R. 1909, S. 224.

Hausarchiv zu Schlobitten in Abschriften von Nachschriften gefunden hat. Sie sind teils von Schl. selbst, teils von Henriette Herz, der Freundin Schl.s wie des Dohnaschen Hauses, nach Schlobitten gesandt. — Einige noch ungedruckte Briefe von Schl. wie von H. Herz, eine kurze, briefartige Abhandlung Schl.s über Wissen, Glauben und Meinen, etwa aus dem Jahre 1795, sind als Anhang beigegeben, ferner eine Reihe noch ungedruckter kurzer Predigtentwürfe Schl.s. — B. zeigt in wertvollen Erläuterungen und Anmerkungen zu den Predigten Schl.s, wie diese geeignet sind, die Ausführungen seiner Glaubenslehre in vielen Punkten in helleres Licht zu setzen, z. B. die am Totenfest gehaltenen Predigten zeigen klar, wie er über das geistige Fortleben der Gläubigen mit Christus und zugleich in der Gemeinschaft der Liebe mit den Ueberlebenden dachte. Ebenso erläutern die Himmelfahrtspredigten seine Gedanken über die bleibende Gegenwart Christi bei den Seinigen.

MULERT hat sich mit der Neuherausgabe der Schleiermacherschen Sendschreiben über seine Glaubenslehre ein Verdienst erworben. Da Schleiermacher nicht immer die Schriften der Gegner nennt, auf deren Einwendungen er in diesen seine Glaubenslehre erläuternden und verteidigenden Sendschreiben antwortet, gibt MULERT in Anmerkungen die Fundorte der Stellen an, gegen die Schleiermachers Verteidigung sich richtet. Es sind vor allem F. Delbrück, Baur, Bretschneider, Röhr, Rust, Steudel, Tzschirner, Branß, Fries. Die Sendschreiben haben in M.s Ausgaben wesentlich an Lesbarkeit gewonnen. (Vgl. auch seine Aufsätze: „Die Aufnahme der Glaubenslehre Schl.s“ ZThK. 1908 S. 107 ff. und 1909 S. 243 ff.)

Ebenso wertvoll ist die Neuherausgabe der Schleiermacherschen „Weihnachtsfeier“. Der Text der 1. Aufl. von 1806 wird abgedruckt, die nicht bloß formalen Aenderungen der 2. Ausgabe von 1827 werden in Anmerkungen hinzugefügt. Eine eingehende Einleitung zeigt, welche Bedeutung die kleine Schrift für das Verständnis der christologischen Anschauungen Schl.s hat.

Die Erinnerungen von Schl.s Stiefsohn Ehrenfried von WILLICH sind etwa 1872 aufgezeichnet; sie waren nicht für die

Oeffentlichkeit bestimmt. Es ist dankenswert, daß die ungenannten Herausgeber sie weiteren Kreisen zugänglich gemacht haben. Schl.s großherzige, duldsame, von seltener Menschenliebe beseelte Eigenart tritt uns in diesen intimen Schilderungen lebhafter als anderswo entgegen. Auch über die Wirkung seiner Predigten wie seines Unterrichts wird uns Wertvolles mitgeteilt. — Noch deutlicher tritt Schl.s Frau in diesen Erinnerungen auf. Ihr an Novalis und der Romantik genährter Geist ließ sie seit 1819 in den Aussprüchen einer somnambulen Frau Offenbarungen der himmlischen Welt sehen. Das Verhältnis zu dieser wirkte auf das ganze Familienleben störend. Doch hat Schl.s weitherziger Sinn alle Verschiedenheit der Empfindungsweise ertragen und keine Trübung aufkommen lassen. Die Leidensgeschichte des Stiefsohns ist durch den Zwiespalt einer romantisch-religiösen, vom wirklichen Leben sich abkehrenden sentimental Gemütsart (von der Mutter her) und einer tätigen Willenskraft bedingt gewesen. Erst allmählich gewinnt die letztere die Oberhand über ein tatenlos schwärmendes und unglückliches Jugendleben. Ein edler Pietismus verklärt dann das Leben WILLICHS, als es seine innere Harmonie in einem persönlichen Glauben gefunden hat.

REESES Schrift kämpft gegen die Auffassung der Hegelschen Christologie, die die Straußsche Auffassung mit ihr gleichsetzt oder als ihre wahre Konsequenz ansieht. In der Tat hat es Hegel geschadet, daß man seine Religionsphilosophie durch die Brille der Straußschen Glaubenslehre zu betrachten sich gewöhnte. R. stellt die Unterschiede zwischen beiden richtig heraus. Es ist falsch zu behaupten, daß Gott nach Hegel erst im Menschen zum Selbstbewußtsein gelangt sei. R. will vor allem zeigen, daß die historische Person Jesu für Hegel einzigartige religiöse Bedeutung habe. Arthur Drews in seiner Ausgabe von Hegels Religionsphilosophie behauptet zwar: „Hegel sagt nicht, daß ein Individuum aufsteht, welches sein Selbstbewußtsein als Eins mit dem göttlichen weiß“. Dem kann R. das Zitat aus Hegels Religionsphilosophie<sup>1</sup> entgegenstellen: „In

<sup>1</sup> Werke 12 \* S. 298.

dieser Erhebung seines Geistes und in der Gewißheit seiner Identität mit Gott sagt Christus: Weib, dir sind deine Sünden vergeben“. Aber daneben finden wir viele Stellen, auf die R. nicht eingeht, welche ganz anders klingen: „Erst durch eine Apotheose ist er Gott geworden“<sup>1</sup>. „Der Glaube an das Göttliche stammt also aus der Göttlichkeit der eigenen Natur; nur die Modifikation der Gottheit kann sie erkennen“<sup>2</sup>. Wie sind beide Arten von Sätzen zu vereinigen? In Hegels Sinne gewiß nicht so, daß die historische Person Jesu gleichgültig wäre. Da für ihn überhaupt nicht das sinnliche Faktum, sondern die Idee die höchste Realität war, so meinte er gerade damit die historische Person Jesu aufs höchste gewertet zu haben, wenn in ihr und durch sie die Ideen der Einheit des Menschen mit Gott und der Versöhnung in die Welt gekommen sind. Aus Hegel läßt sich sowohl die Konsequenz ziehen, die A. Drews in H. findet: die Person Jesu hat gar keine Bedeutung, denn erst der Glaube der Jünger hat alle hohen Ideen erkannt; als auch die entgegengesetzte Folgerung: die geschichtliche Person Jesu hat die allerhöchste Bedeutung, denn nur das Individuum Jesus hat den Glauben der Jünger gewirkt. Die Alternative: Ist Jesus an sich Gott? oder ist er nur Gott für den Glauben der Jünger? war für Hegel nicht vorhanden<sup>3</sup>.

Hegels eigentliche Absicht war, die in der Kirchenlehre vorhandenen Ideen als vernünftig zu erweisen, seine Tendenz eine durchaus konservative. Aber alle „Ideen“ sind nur ein dürftiger Ausdruck für die viel reicheren Lebensmächte, die in der Geschichte wirken. Diesen Mangel hätte R. erwähnen

<sup>1</sup> NOHL: Hegels theologische Jugendschriften, S. 335. <sup>2</sup> Ebenda S. 313. Auch in der Religionsphilosophie in dem Abschnitt über das Reich des Geistes finden sich viele in diese Richtung weisende Ausführungen, z. B. Bd. 12<sup>2</sup> S. 322.

<sup>3</sup> Zu vergleichen ist übrigens die Polemik der Enzyklika gegen den Modernismus vom 8. Sept. 1907. Diese wirft den Modernisten vor: nach ihnen „verwandle“ der Glaube den Menschen Jesus zum Gott; diese haben geantwortet: erst der Glaube und nur er stelle heraus, was in Jesus war. Aehnlich würde auch Hegel antworten. Der Ausdruck „verwandeln“ findet sich auch bei ihm: R.-Ph. 12<sup>2</sup> S. 322.

müssen. Weil in Hegels Lebenswerk die konkreten Lebensmächte der Religion in wenigen Ideen einzufangen gesucht wurden, ist nicht er, sondern Schleiermacher der Erneuerer der Theologie geworden. Bei dem Rückgang auf den Idealismus werden zuweilen gerade die überwundenen Seiten jener Geistesrichtung als Heilmittel für unsere Zeit gepriesen. Dies zeigt am markantesten SCHNEIDERS Buch über Baur.

SCHNEIDER ist von starker, parteiischer Vorliebe für Baur beseelt. Er sieht in der Rückkehr zu Baus Forschungen und Prinzipien sowohl auf dem Gebiet der neutest. Kritik wie der Kirchen- und Dogmengeschichte das Heil für die Theologie der Gegenwart. Baus Auffassung wird gerade auch in ihren überwundenen Seiten gepriesen. So verteidigt SCHN. ausdrücklich die von Hegel übernommene geschichtsphilosophische Theorie, nach der die treibende Macht in der Dogmengeschichte die dialektische Selbstbewegung des Begriffs ist. Das Subjekt des geschichtlichen Prozesses ist das Absolute selbst, dem es wesentlich ist, sich in bestimmten Begriffen zu entfalten. Die wahren Begriffe sollen selbst das Wesen der Dinge sein (S. 102—4; 303—322). Dies wird die „objektiv-geschichtliche Methode“ Baus genannt. Die Geschichte soll ein „Spiegelbild der Gedanken des ewigen Geistes“ (S. 323) darbieten. SCHN. wiegt sich in die Täuschung ein, daß sie damit die Gesetze der Forschung handhabe, „die sonst für die Behandlung der Geschichte als maßgebend angesehen werden“. Baus dialektische Methode wird über Hases Darstellung gestellt (S. 239 ff.), Baus Dogmengeschichte wird ihrer Methode nach über die Harnacks erhoben. — In gewisser Weise stellt SCHN. Baur auch über Schleiermacher, erst recht über die Schule Ritschls, sofern er eine absolute Offenbarung Gottes in dem geschichtlichen Christus für einen falschen Supranaturalismus hält. Er setzt an die Stelle den  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$  d. i. den ewigen Geist Gottes, oder „die dem Gang der Geschichte immanente Kraft“, die in der Person Jesu in unvollkommener Weise sich offenbart habe und daher der Ergänzung durch den dialektischen Prozeß der Geschichte bedürfe. Aus dem Glauben an den  $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma \kappa\alpha\tau\grave{\alpha} \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$



wird im Handumdrehen der Glaube an einen dialektischen Fortschritt. Auch in der neutestamentlichen Kritik mahnt SCHN. vielfach zur Rückkehr zu Baur an falscher Stelle. Die Priorität des Matth. vor Markus sei immer noch erwägenswert, die Gründe gegen die Echtheit des Philipper- und der beiden Thess.-Briefe seien noch nicht widerlegt, die Apostelgesch. sei als kirchlich ausgleichende Tendenzschrift des 2. Jahrhunderts zu verstehen.

FRÄDRICHS Schrift ist wertvoller. Bei aller Vorliebe für Baur sieht er stärker als SCHN. die Schranken Baur's. Der Entwicklungsgang B.s wird eingehend dargestellt. Ausgegangen ist B. von der älteren supranaturalistischen Tübinger Schule, deren Vertreter Storr und Steudel waren. Schleiermacher gewann auf ihn Einfluß und befreite ihn von dieser Schule. Aber Schl. hatte nur diese negative Bedeutung für seine Entwicklung; er wurde ein Durchgangspunkt für ihn. Das Wertvollste an Schl. hat Baur ebensowenig verstanden wie Hegel und Strauß und ihn daher stets verständnislos beurteilt. Erst in der Hegelschen Religionsphilosophie fand er den Ruhepunkt seines Denkens um das Jahr 1835. Baur's Neigung zum Schematisieren, seine Unfähigkeit, die unmittelbare religiöse Sprache zu verstehen, seine Auffassung des Christentums als Gegenstand des Wissens befördern diesen Uebergang zu Hegel. Trotzdem sind nicht Hegelsche logische Kategorien die treibenden Kräfte seiner Arbeit, sondern die historischen Einzelfragen. Hegelsche Kategorien bilden nur die Schemata, in die er seine Resultate hineingießt. FR.'s Arbeit gibt ein treues, erschöpfendes Bild der vielseitigen Arbeiten B.s. Der hohe sittliche Ernst seines Charakters, seine unbestechliche Wahrheitsliebe, die Problemstellung, die der Erforschung des Urchristentums stärkere Antriebe gegeben hat als je zuvor, werden von FR. in anschauliches Licht gesetzt. — FR. hält die Grundanschauung des idealistischen Monismus, wie sie Baur und Hegel hatten, befreit von ihrer logischen Form für den bleibend wertvollen Kern des deutschen Idealismus. Aber er ist unbefangen genug, die hervorstechenden Mängel seiner Arbeit zu sehen, die SCHNEIDER nicht erkennt.

Baur stand „mit innerer Bedürfnislosigkeit“ der Sprache

des religiösen Gemütes gegenüber. Seine neutestamentlichen Arbeiten haben die Aufgabe nicht in Angriff genommen, die im Neuen Testament lebende unmittelbare Frömmigkeit zu verstehen und darzustellen. Nur sofern im Neuen Testament begriffliche und gedankliche Bewegungen sich finden, interessiert ihn das Neue Testament. So verstand er es nicht, daß seine Art der Forschung durch ihre eisige Kühle auf andere den Eindruck des Profanen machen mußte. Auch die Person Jesu hatte für ihn keine unmittelbar religiöse Bedeutung.

Diese Mängel der Arbeit Baur's machen es verständlich, daß trotz aller immensen Arbeitskraft Baur's die Entwicklung der Theologie an ihm sich nicht hat orientieren können, so daß ein Rückgang auf Baur heute ein Rückschritt sein würde. Auch FR. überschätzt die Bedeutung der monistischen Philosophie, wenn er Baur preist: „Er hat aber schon vorher diese kausal-mechanische und idealistisch-monistische Grundanschauung gehabt, die Grundanschauung aller Forscher, Denker und Dichter aus den großen Tagen der klassischen deutschen Dichtung“. FR. preist „die entschlossene Anwendung des Grundgesetzes des Kausalmechanismus und des Grundgedankens der Entwicklung auf das Problem des Christentums“ (S. 374). Das fürchterliche Wort kausal-mechanisch habe ich weder bei Baur noch bei klassischen Denkern und Dichtern gefunden. Dies Modewort der 80er Jahre des 19. Jahrhunderts darf der Historiker für seine Arbeit überhaupt nicht brauchen; die in der Mechanik arbeitenden Physiker<sup>1</sup> brauchen es selber nicht. „Kausal-mechanisch“ und „idealistisch-monistisch“ sind schreiende Gegensätze, die deutlich das Versagen des Monismus kennzeichnen.

Der Königsberger Physiker PAUL VOLKMANN zeigt, daß der Materialismus, der unter dem Einfluß von Dubois-Reymond und

---

<sup>1</sup> Vgl. P. VOLKMANN, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 1910<sup>2</sup>, S. 47: „Innerhalb des notwendigen Ablaufs alles Naturgeschehens hat der Begriff Ursache überhaupt keine Stelle, ihm kann eine Stelle nur für die Auslösungsvorgänge angewiesen werden, welche jenen notwendigen Ablauf des Naturgesetzes einleiteten.“ Der Ausdruck kausal-mechanisch muß daher verschwinden.

Fr. A. Lange als eine für die Naturwissenschaften notwendige „Arbeitshypothese“ angesehen wurde, sich weder als Weltanschauung noch auch als Arbeitshypothese bewährt habe; auch in dieser beschränkteren Bedeutung ist seine Rolle ausgespielt, denn die neueren Fortschritte der Physik wie der Biologie sind durchaus nicht der materialistischen Arbeitshypothese zu verdanken. Der neuere Monismus aber ist eine zu sehr schwankende und unpräzise Größe, als daß man ernstlich mit ihm rechnen könnte. VOLKMANN hat in zwei folgenden Vorträgen<sup>1</sup> die Unklarheiten des Monismus polemisch herausgestellt. Das größere Buch „Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaft und ihre Beziehungen zum Geistesleben der Gegenwart“, 1910, zeigt, wie weit entfernt ein an Kant erkenntnistheoretisch geschulter Naturforscher entfernt ist, eine Weltanschauung auf seiner Arbeitsmethode aufbauen zu wollen. „Wie in so vielen Dingen hat die Klarstellung dieser Verhältnisse ein erkenntnistheoretisch unfruchtbarer Monismus verzögert, der aus der Notwendigkeit des Naturgeschehens die Notwendigkeit alles Geschehens machte.“

Jeder bisher aufgestellte Monismus hat sich bisher als eine Zwangsjacke für das Christentum erwiesen. Die Gegensätze von Gott und Welt, Sünde und Erlösung, Naturtrieb und Sittlichkeit werden stets von ihm verschleiert, das Irrationale, Tatsächliche wird zu Gunsten einer begreiflichen Entwicklung als vernünftig und notwendig hingestellt.

Die ZIEGLERSche Biographie über Strauß bringt aus persönlicher Kenntnis des Helden, aus ungedruckten Briefen wie aus mündlicher Tradition heraus einiges neue Material, u. a. auch eine interessante Predigt von Strauß aus seiner Vikariatszeit. Sofern sie sich aber den Zweck setzt, das Urteil über Strauß zu seinen Gunsten zu ändern, wird es ihr nicht gelingen. Man bekommt kein wesentlich anderes Bild bei ZIEGLER als z. B. in der guten Hausrathschen Biographie von 1876 ff., nur auf Grund weiteren

<sup>1</sup> Fähigkeiten der Naturwissenschaften und Monismus der Gegenwart, 1909. — Eigenart der Natur und Eigensinn des Monismus, 1910; je 1 M.

Materials. „Daß er bitter und hart, unnachsichtig und unduldsam wurde, ist nicht zu verwundern“ (S. 396). Die tiefste Ursache der Tragik seines von Verstimmung und Verbitterung überreich durchzogenen Lebens liegt nicht darin, daß die Theologen ihm übel mitgespielt haben. „Sie hatten ihn als Feind behandelt, also behandelte er auch sie und ihre Wissenschaft hinfort (seit 1839) als den Feind“ (S. 332). Tragik und Schuld verflochten sich hier. Wie viel größer aber waren Strauß Freunde Ed. Zeller, Fr. Th. Vischer, Kuno Fischer bei ähnlichen Anfeindungen! Die Tragik seines Lebens liegt in dem tiefsten Mangel seiner Gesamtarbeit begründet. Er sieht nicht den Unterschied zwischen religiöser Vorstellung und der Religion selber, zwischen religiösen Mythen, Dogmen und dem religiösen Glauben selbst. Das haben die theologischen Kritiker von Schweizer an bis Hausrath und Eck empfunden. ZIEGLER schreibt dagegen: „das theologische Vorurteil und die theologische Abneigung gegen ihn steckt doch auch ihnen im Blut“ (S. VIII). Aber genau dasselbe hat Treitschke in zornigem Pathos gegen Strauß vortragen (im 4. Bande seiner deutschen Geschichte im 19. Jhdrt.). ZIEGLER wird gegen ihn besonders böse: „Treitschke hat das Buch (die Glaubenslehre) wohl nie in der Hand gehabt“ (S. 332 f.). Ja von der bitterbösen, nicht gerechten Kritik Nietzsches an Strauß in seiner ersten unzeitgemäßen Betrachtung sagt Z.: „So steckt theologische Antipathie, theologisches Ressentiment auch in dem Nietzscheschen Angriff auf Strauß“ (S. 735). Denn Nietzsche war ja mit dem Theologen Overbeck befreundet, als er gegen Strauß schrieb! Den Grundmangel der Straußschen Glaubenslehre, seinen intellektualistischen Religionsbegriff muß Z. notgedrungen zugeben (S. 340). Aber er verhüllt sich die Konsequenzen, wenn er hinzufügt: „Für das Buch aber kommt das doch kaum in Betracht. Glaubenslehre, Dogmatik ist Wissenschaft und will es sein; die Theologie ist nicht Religion, sondern ist Wissenschaft oder sollte es doch sein. Als solche muß sie sich aber durchaus vor das Forum der Vernunft und des Denkens stellen und daraufhin prüfen lassen, ob sich ihre Glaubenssätze mit den Gedanken der Vernunft, mit der Philosophie

und dem philosophisch gebildeten Bewußtsein unserer Zeit zusammen denken lassen“ (S. 340). Der fundamentale Fehler von Strauß wie ZIEGLER liegt nur darin vor, daß sie diese notwendige intellektuelle Kritik bereits für das Ganze der theologischen Arbeit ansehen. Eine eigentümliche Vorstellung von „Glaubenslehre“ ist es, wenn es für sie „kaum in Betracht“ kommen soll, welchen Begriff von religiöser Erfahrung der Autor hat! Das ist geradezu die Hauptsache. Weil hier Schleiermacher, Rothe, Ritschl diese andere Seite gesehen haben, die Strauß und ZIEGLER nicht sehen oder nicht genügend in ihrer Bedeutung sehen können, sind sie Strauß und Baur weit überlegen. Darum ist Straußschen Naturen, an denen es auch heute nicht fehlt, zu raten, daß sie ohne Verbitterung rechtzeitig die Theologie verlassen und die Schuld dafür nicht einseitig in der Unwahrhaftigkeit der Theologie suchen, die die intellektuelle Arbeit nicht dulden könne. Auch Z. mahnt die Kirche zur „Wahrhaftigkeit“ (S. XV). Diese Mahnung ist am Platz. Aber wenn sie so gemeint sein sollte, daß die intellektuelle Kritik an der Geschichte und am Dogma das letzte Wort zu sprechen habe, so wird sie abgelehnt werden müssen.

Es trifft sich gut, daß der Tübinger Philosoph HEINRICH MAIER genau das, was der ZIEGLERSchen Biographie fehlt, ganz unabhängig von Z. und doch fast direkt als Ergänzung geschrieben hat. Hier finden wir eine abschließende philosophische Würdigung von Strauß. Er zeigt an seinem ersten Leben Jesu: der romantische Begriff des Mythos, von dem Strauß ausging, wies auf etwas ganz anderes hin, als was Strauß in seinem Leben Jesu tatsächlich ausgeführt hat. Der religiöse Mythosbegriff kennt religiöse Triebkräfte, die in „affektiver Tatsachendeutung und Tatsachengestaltung“ wirksam sind. Aber Strauß verfolgt nur die Vorstellungselemente der neutestamentlichen Mythen, nicht das religiöse Glaubensleben selbst, das sich zuweilen auch in mythischer Form ausspricht. So ist seine Arbeit, die ursprünglich von apologetischen Motiven ausging, schließlich zur Behauptung eines schneidenden Kontrastes zwischen Glauben und Philosophie gelangt. MAIER geht dann seinen späteren biographischen

Arbeiten nach, analysiert das zweite Leben Jesu und den „alten und neuen Glauben“, in dem Strauß sich einbildete, er könne sowohl Hegelianer wie Materialist sein, weil beide monistisch gerichtet sind und den Dualismus bekämpfen. „Mit der Glaubenslehre war seine wissenschaftliche, seine geschichtliche Rolle ausgespielt. Er hat der Welt nachher nichts Großes mehr zu sagen gehabt.“ „Die Ungunst der äußeren Verhältnisse, die geistige Unfreiheit des öffentlichen Lebens, aber doch auch eigene Schwäche hatten dem Dreiunddreißigjährigen die Wendung gegeben, die ihn um die volle Frucht seines großen Talents gebracht hat“ (S. 366 f.).

M. verbindet mit seinen Ausführungen über Strauß den Nachweis, wie die von Strauß behandelten Grundfragen von seiner Religionspsychologie aus besser gelöst werden können<sup>1</sup>.

Auf die ebenso wertvollen Abhandlungen über Melancthon wie über Lavater soll in diesem Zusammenhang nur kurz hingewiesen werden; sie zeigen die erfreuliche Arbeitsgemeinschaft von Theologen und Philosophen.

HOPPEL, ein persönlicher treuer Schüler Rothes, stellt Roth's Lehre von der Kirche dar. Die zeitgeschichtliche Wurzel von Roth's Anschauung liegt in kirchenloser Stimmung, die im Anfang des 19. Jahrhunderts weite Kreise beherrscht. Die Kirche schien ganz im bürgerlichen Leben aufgegangen zu sein. R. verknüpft in eigenartiger Weise Pietismus und Rationalismus. Seine Theorie von dem Aufgehen der Kirche wurzelt in seinem System. Der Staat ist vollendete sittliche Gemeinschaft. Das Sittliche aber bedarf zur Grundlage der Religion. Also muß der Staat auch religiöse Gemeinschaft sein, ja letztlich den Kultus in einer idealen Vereinigung von Kirchen und Schaubühne übernehmen.

H. lebt ganz in Roth'schen Gedankengängen; er ist nicht ganz der Gefahr entgangen, in Roth's Gedanken weiter zu denken und den Unterschied von R.'s und seinen eigenen Ausführungen nicht genau zu markieren. Die Disposition ist nicht

<sup>1</sup> Vgl. sein größeres Werk: „Psychologie des emotionalen Denkens“, 1908. Darüber vgl. auch E. W. Mayer, ZThK 1910, S. 130—140.

ganz durchsichtig. Die Kritik hätte noch fester anfassen können; sie taucht nur am Schluß leise auf: In Wahrheit kann der Staat nie universale sittliche Gemeinschaft werden. Kirche und Staat werden nie ineinander aufgehen, aber auch nie völlig auseinanderliegen; es sind zwei irrationale Größen. Richtig ist an Rothe, daß die Gesamtheit der Wirkungen Christi sich nicht in der Kirche umfassen läßt: unmöglich ist es, einen so weiten Kirchenbegriff zu bilden, daß man Kirche die Gesamtheit der Wirkungen Christi nennt. Zur Kirche gehört stets die Organisation des religiösen Lebens. Die klare Erkenntnis der hohen Bedeutung des außerkirchlichen sittlichen Lebens, und der Versuch, diesem eine christliche Grundlage zu geben, der Kirche aber universale Ziele zu setzen, sind die bleibend wertvollen Momente der Rother'schen Gedanken. Eine kirchenfeindliche Stimmung dagegen kann sich auf ihn nicht berufen, da er noch für lange die Kirche für notwendig hält und energisch eine treue, hingebende Amtsführung in ihr für die eine Hauptsache erklärt.

Eine zusammenhängende Untersuchung der Verschiebungen, die Ritschls Theologie erfahren hat, haben wir bis jetzt noch nicht gehabt. O. Ritschls Biographie hat viel Material beigebracht, die die allmähliche Lösung Ritschls von der spekulativen Theologie in den 50er und 60er Jahren nachweisen. FABRICIUS untersucht ausschließlich die Wandlungen Ritschls, die in den verschiedenen Auflagen seiner Hauptwerke „Rechtfertigung und Versöhnung“ und „Unterricht in der christlichen Religion“ von 1874—1889 vorliegen. Seine Untersuchung ist methodisch gut angelegt. Er übt durchaus immanente Kritik. Er weist nach, daß Verlegungen des Schwergewichts vorhanden sind. In der 1. Aufl. des Werkes liegt der Nachdruck auf der menschlichen Selbsttätigkeit, in den folgenden auf der göttlichen Gnade. Das Reich Gottes ist zuerst Produkt des menschlichen Handelns, später göttliche Gabe. Beim Glauben fällt der Nachdruck zuerst auf den Willen, dann zugleich auf das Gefühl; mystische Gedanken werden bei aller scharfen Polemik gegen die extreme Mystik aufgenommen. Die mensch-

liche Leistung Christi tritt zuerst in den Vordergrund, später die Offenbarung Gottes in Christus. Zuerst wird die Gleichheit der Christen mit Christus, später der Abstand Christi von den anderen betont. In der 1. Aufl. sucht er in der Ethik die philosophische Grundlage seiner Theologie, später in erkenntnistheoretischen Erwägungen. Die späteren Auflagen suchen stärkeren Anschluß an die Symbole. F. schließt, daß die ursprünglichste Gestalt des Systems Ritschls die vollkommenste gewesen sei. Wenn man den Maßstab formaler Konsequenz anlegt, so ist dies Urteil berechtigt, nicht aber, wenn man fragt, ob die christliche Religion sachgemäßer und treuer in der 1. oder in den folgenden Auflagen zum Ausdruck gekommen ist. Die spätere Gestalt der Theologie Ritschls ist reicher; freilich sind die Neuerungen oft nicht bloß formal ungeschickt mit dem Text der früheren Auflagen verbunden, sondern auch geeignet, das System zu sprengen. Die formalen Prinzipien bedeuten dagegen in der späteren Gestalt eher eine Verengerung des Systems. Inhaltlich hat Kaftans „Wesen der christlichen Religion“ am stärksten zur Verschiebung der Theologie Ritschls beigetragen, wie F. nachweist. Dagegen geht er nicht darauf ein, wie Herrmanns Schrift „die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit“ auf Ritschls philosophische Prinzipien eingewirkt hat. Eine neue Auflage des Ritschlschen Hauptwerkes würde gut tun, die Verschiedenheiten der Auflagen kenntlich zu machen. Entweder müßte der Text der 1. Auflage zugrunde gelegt und die Aenderungen der neuen Auflagen daneben gedruckt werden. Oder bei dem Abdruck der Ausgabe letzter Hand müßte wenigstens in Anmerkungen angegeben werden, wo die 1. Auflage andere Ausführungen hatte.

BONWETSCH gibt die an den Kirchenhistoriker und Alttestamentler J. H. Kurtz gerichteten Briefe seiner Freunde aus den Jahren 1842—1863 heraus. Es sind Briefe des Naturforschers v. Schubert, des Pädagogen K. von Raumer und der Theologen Tholuck, Harleß, Th. Harnack, Philippi, Fr. Oehler, Auberlen, Caspari, Fr. Delitzsch. Je ein Brief von Reuß und



Umbreit sind hinzugefügt. Die Antworten von Kurtz sind dagegen nicht erhalten. Die Briefe geben ein lebendiges Bild, welche wissenschaftlichen Fragen diese Theologen bewegen; die persönliche Frömmigkeit dieser Männer, die herzlichen Beziehungen von Person zu Person lassen uns tief in ihr Gemüt schauen. Der Streit um die Theologie Hofmanns kommt in diesen Briefen oft zum Ausdruck, ferner der Versuch, die ersten Kapitel der Genesis mit der Naturwissenschaft zu vereinigen, endlich die Fragen der Pentateuchkritik, inwiefern man von „mosaischem“ Ursprung reden könne. Hengstenbergs Theologie wird teils als advokatorisch entschieden abgelehnt, so von Delitzsch, teils auch wieder seinem Eifer vieles zugute gehalten. Am krassesten schreibt Philippi: „Ich muß nur dabei bleiben, daß, was Ihr heilsgeschichtliche Entwicklung nennt, nichts anderes als Rationalismus ist“ (S. 46). Er wünscht eine „Rückkehr zur kirchlichen Auffassung des A. T., der s. g. dogmatischen, im Gegensatz zur s. g. historischen“ (S. 44). „Hofmann hält am Buchstaben und nicht am Worte, sonst könnte er das Wort nicht in allen seinen wesentlichen Heilslehren subjektivistisch umdeuten und brechen“ (S. 43). Ganz anders erinnert Th. Harnack an das auftauchende gesetzliche Luthertum unserer Tage und an die großen Gefahren, die von daher dem evangelischen Luthertum drohen“ (S. 27). Delitzsch mahnt Kurtz anlässlich seines Buches über Bibel und Astronomie, die menschliche Seite der Bibel doch ja nicht zu kurz kommen zu lassen (S. 75 f.). 1861 klagte er: „Unsere Kirche geht über ihrer doktrinellen Einseitigkeit einmal über das andere aus den Fugen — zu viel  $\gamma\omega\sigma\iota\varsigma$ , zu wenig  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\eta$ “. Im ganzen überwiegt der Eindruck, daß hier eine überwundene Theologie zur Aussprache kommt.

BOEGNER rühmt dankbar, was er in der Theologie Kählers gefunden habe; nicht intellektualistische Theorien über das Christentum, sondern die im Mittelpunkt stehende Tatsache des Heils, die Person Jesu, die vom Glauben des Christen angeeignet wird. So sei diese Theologie fähig, einen relativistischen Historismus wie Subjektivismus zu überwinden.

LEPINS unter katholischer Approbation gedrucktes Buch beurteilt vom Standpunkt des Syllabus und der Enzyklika von 1907 die Theologie von Loisy; Loisy's Kritik gegenüber sucht er die Positionen des römischen Katholizismus zu verteidigen. L. hat sich dabei bemüht, Loisy's Theorien gründlich darzustellen. Er schildert, wie es allmählich zur Exkommunikation von Loisy kommen mußte.

Basel.

Johannes Wendland.

---