

## Werk

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

**Autor:** Wendland, Johannes

**Ort:** Tübingen

**Jahr:** 1916

**PURL:** [https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916\\_1916\\_0019|log32](https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log32)

## Kontakt/Contact

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

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

als grundlegenden Akt der Einweihung in das Christentum auffassen, nicht als eine oftmals wiederholte Feier wie die Eucharistie. Dann aber geriete dies Mysterium in Konkurrenz mit der Taufe.

Die übrigen Ausführungen W.s betreffen besonders die Gestalt Jesu im Joh-evg, die hier nicht etwa — wie die übliche kritische Auffassung es darstellt — als die ins Irdische projizierte Gestalt des Präexistenten erscheint, sondern als der mit Gotteskräften ausgestattete Mensch, als der θεῖος ἄνθρωπος wie die Heilandsgestalten des Hellenismus. Wenn die Polemik gegen die übliche Auffassung mir auch übertrieben erscheint, so ist doch die Parallelisierung des johanneischen Jesus mit den hellenistischen Heilandsgestalten, die der Verf. durch Einzelzüge illustriert, berechtigt und instruktiv. Den Unterschied des johanneischen Jesus von jenen Gestalten, wie überhaupt der johanneischen Frömmigkeit von der hellenistischen hebt der Verf. deutlich und im allgemeinen richtig hervor. Für das Joh.-Evg. ist charakteristisch das Einwirken des persönlichen Gottesbegriffs, der Einschlag der ethischen Strömung, die Verbindung der religiösen Mystik mit dem orthodoxen Glauben, die Bedeutung der geschichtlichen Person Jesu und seine Einzigartigkeit im Glauben der Gemeinde. Freilich eine große Gemeinsamkeit bleibt: in der johanneischen Frömmigkeit ist wie im Hellenismus das Ziel die Vergöttlichung des Menschen durch übernatürliche Kräfte, die der Erlöser gebracht hat, und die in den christlichen Sakramenten angeeignet werden.

B u l t m a n n.

---

## Kirchengeschichte.

### Geschichte der protestantischen Theologie seit Kant.

FICHTE, J. G., Anweisung zum seligen Leben. Hsg. von H. Scholz. Berlin, Deutsche Bibliothek, 1912. LIX 224. M. 1.—. — HAACK, H. G., J. G. Fichtes Theologie. (Das Christentum in der Philosophie des

späteren Fichte.) Borna-Leipzig, Noske, 1914. 84. M. 2.40. — Beiträge zur Förderung christl. Theol. 1912, 1: TILLICH, P., Mystik und Schuldbewußtsein in Schellings philosophischer Entwicklung. Gütersloh, Bertelsmann. 135. M. 2.40. — CROSS, G., The Theology of Schleiermacher. A condensed Presentation of his chief Work „The Christian Faith“. Chicago, The University of Chicago Press, 1911. X 344. — Beiträge zur Förderung christl. Theologie 1915: DUNKMANN, K.: Die Nachwirkungen der theolog. Prinzipienlehre Schleiermachers. Gütersloh, Bertelsmann. 200. M. 4.—. — Kantstudien, Ergänzungshefte 31: LOEW, W., Das Grundproblem der Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik. Berlin, Reuther und Reichard, 1914. VIII 113. M. 4.—. — SCHEEL, H., Die Theorie von Christus als dem zweiten Adam bei Schleiermacher. Leipzig, Deichert, 1913. IV 80. M. 2.—. — WENDLAND, J., Die religiöse Entwicklung Schleiermachers. Tübingen, Mohr, 1915. VIII 243. M. 5.—. — WAPLER, P., Johannes v. Hofmann. Leipzig, Deichert, 1914. X 396. M. 9.—. — KAPPELER, E., Konrad von Orelli. Zürich, Orell Füssli, 1916. 507. M. 7.50. — SELL, K., Die Entwicklung der wissenschaftl. Theologie in den letzten fünfzig Jahren. Bonn, Weber, 1912. 30. M. —.80. — JATHO, C. O., Carl Jathos Briefe. Jena, Diederichs, 1914. XXXVII 404. M. 7.—. Beiträge zur Förderung christlich. Theol. 1913: LÜTGERT, W., Martin Kähler, Gedächtnisrede. Gütersloh, Bertelsmann. 28. M. —.60. — JORDAN, H., Theodor Kolde. Leipzig, Deichert, 1914. 199. M. 4.50. — Universität Zürich, Einweihungsfeier. Festgabe der Theologischen Fakultät: v. SCHULTHESS-RECHBERG, Die zürcherische Theologenschule im 19. Jahrhundert. Zürich, Schulthess, 1914. 149. — VERMEIL, E., Jean Adam Möhler et l'école catholique de Tubingue 1815—1840. Etude sur la théologie romantique en Wurtemberg et les origines germaniques du modernisme. Paris, Armand Colin, 1913. XIV 518. —

Uebertriebene Hochschätzung FICHTES und scharf ablehnende Kritik seines Denkens stehen sich noch heute oft gegensätzlich gegenüber. Das Bekenntnisbuch FICHTES von 1806, die „Anweisung zum seligen Leben“ mit ihrer Vereinigung von Mystik und Ethik, seligem Ruhen in Gott und kräftiger Tat, spekulativem Denken und gefühlsmäßiger Liebe hat die deutsche Bücherei in geschmackvoller, erstaunlich billiger Ausgabe uns geschenkt. H. SCHOLZ hat eine vorzügliche Einleitung und Anmerkungen dazu geliefert, die zum geschichtlichen Verständnis und zur positiven Würdigung geeignet sind, aber

auch die Gesichtspunkte kritischer Würdigung nicht vermissen lassen<sup>1</sup>.

HAACK stellt zutreffend und vollständig FICHTE'S Ansicht vom Christentum in der Philosophie F.s seit 1800 dar. Man vermißt kein wesentliches Moment. Aber die angehängten „Richtlinien für eine Beurteilung“ S. 81—84 sind zu dürftig. Die Kritik mußte dabei ansetzen, daß für F. mit einem einzigen Entschluß alles Böse verschwindet und der Fromme seit dieser Bekehrung allem Schwanken, aller Reue entnommen ist und nur noch in Gott ein seliges Leben führt. Der Fromme steht nach F. immer auf der Stufe der Vollendung und kämpft nur noch für den Sieg seiner Sache nach außen. Hierin findet SCHOLZ S. 215 mit Recht „die empfindlichste religiöse Schranke des ganzen Fichteschen Idealismus.“ WEINEL stellt diesen Mangel S. XXII nicht heraus.

Wertvolle Hilfsmittel zum Eindringen in FICHTE bleiben die Vorlesungen von FR. MEDICUS, J. G. Fichte 1905 und „Das Leben Fichtes“ 1914, auf die hier nur hingewiesen werden soll<sup>2</sup>.

Was ich soeben als grundlegende Schranke der Fichteschen Mystik bezeichnet habe, sieht TILLICH mit Recht als Hauptproblem in den verschiedenen Stadien der Entwicklung SCHELLINGS an. Es ist das Problem, wie sich die mystische Einigung mit Gott zu dem Schuldgefühl verhält. Beides konsequent durchgeführt schließt sich gegenseitig aus. Und doch können wir weder das Eine noch das Andre nach TILLICH aufgeben. Der Kampf beider Momente führt mit Notwendigkeit zum im-

<sup>1</sup> Soweit man durch Mitteilung von Auszügen einen ersten Eindruck von FICHTE erwecken kann, sind die von WEINEL in der „Religion der Klassiker“ Bd. 6 (J. G. Fichte. Berlin-Schöneberg. Protest. Schriftenvertrieb, 1914) ausgewählten Auszüge aus der „Anweisung zum seligen Leben“, dem „Wesen des Gelehrten“, den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ und den „Reden an die deutsche Nation“ dazu geeignet. Aber mit Unrecht wird FICHTE wegen seiner nicht-christologischen Definition des Christentums S. XXII über SCHLEIERMACHER gestellt.

<sup>2</sup> FRIEDRICH GOGARTEN, Fichte als religiöser Denker, 1914, ist uns nicht zugegangen. Weinell nennt es „ein feines, nachfühlendes Büchlein“.

manenten Fortschritt der SCHELLING'schen Philosophie; die Schrift über die Freiheit von 1809 bedeutet den Wendepunkt zur Anerkennung der Realität des Schuldgefühls, das in seiner Natur- und Identitätsphilosophie keinen Platz hatte. Es ist wertvoll, daß das Problem des Rationalen und Irrationalen, des Denkens und des Wollens, des Absoluten und des Einzelwesens bei SCH. in dieser Zuspitzung auf das Verhältnis von Mystik und Schuldgefühl behandelt wird. Manches Wertvolle zur Begriffsbestimmung der Mystik, zu ihrer Verteidigung gegenüber dem Neukantianismus fällt dabei ab. Die Sympathie des Verf. liegt bei der endgültigen Gestalt der SCHELLING'schen Philosophie, der Freiheitslehre wie der Philosophie der Mythologie und der Philosophie der Offenbarung. Während der SCH. der ersten Zeit über die Maßen bewundert wurde, verfiel der spätere SCH. fast dem Gespött. Dies Urteil über seine Entwicklung ist einseitig. TILLICH, dessen Arbeit von Schlatter angeregt ist, möchte es umdrehen: er findet „kein Abrechnen sondern ein großartiges Durchführen des Begonnenen“ (S. 12) in SCH.'s Entwicklung. Doch hätte die Theosophie SCH.'s, die den Realgrund der Sünde in Gott hineinverlegt, eine Kritik verdient, die bei TILLICH fehlt. Er betont nur das wertvolle Moment, daß bei SCH. deutlich wird, wie auch der Sünder trotz des Schuldgefühls, ja durch dasselbe an Gott gebunden ist.

Das Buch von CROSS ist nur interessant durch den Versuch, amerikanische Theologen in die Gedankenwelt SCHLEIERMACHERS einzuführen. Tieferen Ansprüchen kann es nicht genügen. S. 3—66 wird SCHL.'s Leben auf Grund seiner Briefe erzählt, wobei dem Verf. eine Reihe Versehen unterlaufen. Dann wird seine geschichtliche Stellung im Protestantismus weit ausholend aber nicht gründlich beschrieben. Das Verhältnis zur Romantik und zum deutschen Idealismus ist überhaupt nicht dargestellt. Die Hauptmasse des Werkes ist eine Inhaltsangabe der Glaubenslehre (S. 117—293). Die kritische Prüfung (S. 297—334) geht nicht tief und zieht die philosophischen Werke SCHL.'s überhaupt nicht heran.

DUNKMANN findet in den ersten 4 §§ der 1. Aufl. der Glaubenslehre und in der kurzen Darstellung des theologischen Studiums eine von allen SCHLEIERMACHER-Forschern übersehene originale wissenschaftliche Methode für die Dogmatik. Diese besteht darin, daß man das Wesen des Christentums zuerst exoterisch nach seinem Zusammenhang mit den nicht-christlichen Religionen, sodann esoterisch nach seinem inneren Zusammenhang darzustellen habe. Auf jeden rationalen oder spekulativen Beweis sei zu verzichten. Denn die systematische Darstellung sei selbst der einzig mögliche Beweis für die Wahrheit des Gegenstandes. Die innere Zusammengehörigkeit der Einleitung in die Glaubenslehre und der Glaubenslehre selbst sei leider bereits in den Sendschreiben über seine Glaubenslehre und in der 2. Aufl. der Glaubenslehre gelockert, das Zusammengehörige sei dadurch auseinandergerissen und die wissenschaftliche Methode undurchsichtig geworden. — Die Basis der D.schen Ausführungen über SCHL. ist leider viel zu schmal, denn er widmet nur 7 Seiten der Glaubenslehre, 9 Seiten den Sendschreiben. Eine gründlichere Vertiefung in SCHL.s Methode hätte an der ganzen Glaubenslehre zeigen müssen, in wiefern apriorisch-rationale und deduktiv-spekulative Prinzipien sich mit empirisch-psychologisch-historischen Elementen immerfort kreuzen und eine kunstvolle Einheit suchen. Die Einleitung in die Glaubenslehre sucht nicht bloß, wie D. lehrt, durch kritisches Gegeneinanderhalten des Christlichen und des Nicht-Christlichen einen Ort für die Wesensbestimmung des Christentums zu gewinnen, sondern sie will zugleich von der empirisch-psychologischen Basis aus die Religion als apriorisch-notwendiges Produkt jedes normalen Geisteslebens erweisen. Ist die Basis der D.schen Ausführungen über Schl. viel zu schmal, so ist die Hauptmasse seines Buches zu breit angelegt, sofern sie zeigen will, daß alle Kritiker wie Nachfolger SCHL.s die D.sche Entdeckung der einzig fruchtbringenden Methode Schl.s noch nicht gemacht haben. Da sie alle an andere Seiten bei ihm angeknüpft haben, ist das Resultat der kritischen Ueberschau über die Theologie des 19. Jahrhunderts ein vorwiegend negatives:

Niemand hat SCHL. verstanden. Mit besonderer Ungunst wird hierbei A. RITSCHL behandelt, ebenso E. TRÖLTSCHE, der freilich ganz andere Seiten SCHL.s für wertvoll hält. Einzig fruchtbringend ist für D. die Linie Hofmann, Kähler, Stange, DUNKMANN; auch H. Scholz und Wehrung finden Gnade bei ihm, dagegen Wobbermin nicht. Die eigentliche Tendenz dieses Buches ist eine systematische, nicht historische. Im Widerspruch dazu ist die Hauptmasse des Buchs eine historische Darstellung und Kritik, die aber nur für den Wert hat, der der systematischen Tendenz des Buches zustimmt. Diese ist aber nur thetisch aufgestellt, nicht durchgeführt. Hätte D. eingehend ausgeführt, wie die Methode der systematischen Theologie, die er aus einigen Sätzen SchL.s herleitet, gestaltet werden muß, so wäre seine Leistung fruchtbarer gewesen. Daß wir auf der Linie von SCHL. zu Kähler, Stange, DUNKMANN noch förderliche Leistungen für die Gegenwart erhalten, bezweifle ich nicht. Das vorliegende Buch bekundet nur den Willen zu solchem Schaffen, und bereitet auf künftige beabsichtigte Produktionen vor, die das Vorwort für die Zukunft verspricht.

Während DUNKMANN auch in der Ethik die Bahnen des kantischen Personalismus verlassen und an den Gemeinschaftsbegriff der Ethik SCHLEIERMACHERS anknüpfen will, geht LOEW an die Ethik SCHL.s mit der Voraussetzung heran, daß die transzendente Methode von Cohen ausschließlich imstande ist, die Gültigkeit der Ethik zu begründen. Von diesem Standort aus kann LOEW nur zeigen, daß SCHL.s Ethik zur wissenschaftlichen Grundlegung der Sittlichkeit nicht den geringsten tragfähigen Beitrag biete. So ist die Schrift von L. eine Streitschrift der Marburger Schule, die zeigen soll, warum diese Schule die ethischen Prinzipien SCHL.s rundweg ablehnen muß. Dabei ist der Verf. gründlich in die Ethik SchL.s eingedrungen; er läßt auch der ethischen Persönlichkeit SCHL.s wie den ethischen Predigten in gelegentlichen Bemerkungen alle Anerkennung widerfahren; auch sieht er in dem Hinweis auf die Kulturprobleme ein Verdienst SCHL.s. — Meine abweichende Meinung über die ethische Prinzipienlehre kann ich hier nicht

eingehend begründen (vgl. meine Besprechung im Lit. Zentralblatt 1916 Nr. 5 und mein unten besprochenes Buch über SCHL. S. 109—120).

Die Anfängerarbeit von HANS SCHEEL untersucht einen einzelnen Punkt der Glaubenslehre von Schleiermacher: die Theorie von Christus als dem zweiten Adam, d. h. den Gedanken, daß in der Person Jesu die Schöpfung der Menschheit vollendet ist bzw. in einem großen Entwicklungszusammenhang das in der Menschheitsidee Liegende zur Verwirklichung gekommen ist. Er stellt das Verhältnis dieses Gedankens zu dem Erlösungsgedanken und zu seiner Lehre von der Sünde dar. Er zeigt richtig, daß zwei nicht völlig miteinander ausgeglichene Ideen in dem Erlösungs- und in dem Vollendungsgedanken vorliegen. Scheel verfolgt die Theorie vom zweiten Adam rückwärts bis in die altprotestantische, die rationalistische und sozinianische Theologie (J. Gerhard, Teller, Crell); aber er unterläßt ganz, was viel wichtiger gewesen wäre, darzustellen, daß diese Theorie in SCHL.s eigener Spekulation ihre Geschichte gehabt hat. SCHEEL spricht S. 80 davon, daß Ansätze zur Spekulation „vielleicht“ bei SCHL. vorliegen. Diese liegen aber ganz deutlich in den Leitsätzen zur christlichen Sitte von 1809 und in der Weihnachtsfeier vor, wo die beiden Reden von Ernst und von Eduard bereits dieselben beiden Gedankenreihen darbieten, die SCHL. in der Glaubenslehre unterscheidet, wenn auch die Spekulation dort stärker vorherrscht.

In meinem eigenen auf Wunsch der Redaktion hier zu besprechenden Buch, habe ich die Lücke auszufüllen gesucht, die gewöhnlich zwischen Darstellungen des jungen SCHL. und des SCHL. der Glaubenslehre klafft. Ich habe alles, was zum Verständnis der Theorien des reifen SCHL. aus seiner Persönlichkeit und seinem Entwicklungsgang herbeigezogen werden kann, möglichst vollständig beigebracht. Von vorne herein habe ich mir eine engere Aufgabe gestellt als Diltheys Biographie SCHL.s, ich habe die Umwelt SchL.s nicht ausführlich dargestellt, aber doch das, was zur Erklärung seines Werdens dient, herangezogen. So hoffe ich den Mangel, den die mit dem Jahre



1802 abbrechende Biographie Diltheys vielen so fühlbar hinterläßt, wenigstens an einem Punkte beseitigt zu haben. Eine vollständige Darstellung der Philosophie und Theologie SCHL.s, wie sie bisher immer noch am besten W. Bender gegeben hat, (wozu die neueren Arbeiten von Scholz, Süskind, Wehrung, Wobbermin u. a. hinzukommen), habe ich nicht gegeben. Besonders eingehend habe ich die Predigten Schl.s verwertet, da sie sämtlich als treue Dokumente seines Entwicklungsganges zu schätzen sind. Hoffentlich ist es mir gelungen, die immer noch auftauchende Behauptung zu widerlegen, als ob SCHL. sich in ihnen der Kirchenlehre akkommodiert habe. Vielmehr schreibt SCHL. in seinen Briefen, in seinen philosophischen und theologischen Schriften in gleicher Weise. Ein Gegeneinanderhalten der verschiedenen gleichzeitigen Schriften gibt ein treues Bild seiner Person und seines Denkens. Die Hauptaufgabe meiner Schrift war zu zeigen, wie SCHL. ohne einen Bruch seit 1789 von einem Gottesglauben der Aufklärung, in dem eine optimistische Universumsstimmung vorherrschte, zu einem sich allmählich verstärkenden Christusglauben fortgeschritten ist. Ferner suche ich zu zeigen, daß SCHL. bis etwa 1814 seine Glaubenslehre an eine spekulative Philosophie angelehnt hat, die das Geistesleben als höchste Evolution der Natur und das christliche Leben als höchste Entwicklung des Menschheitsgeistes ansah, in Christus daher die Verkörperung der Menschheitsidee betrachtete. Diese Philosophie hat SCHL. nie aufgegeben. Aber später suchte er das Band zwischen den aus der christlichen Erfahrung abzuleitenden Glaubenslehren und dieser Philosophie zu lösen, ohne daß dies irgendwie gelungen wäre. Daher spekuliert SCHL. immer dann am stärksten, wenn er eben erklärt hat, daß in seinen Ausführungen kein spekulativer Satz zu finden sei. Sein eignes Leben gibt die genügende Erklärung für diesen Tatbestand. Hätten wir noch Nachschriften der Glaubenslehre vor 1814, so würde dieser Tatbestand mit Händen zu greifen sein. Ob wohl noch irgendwo solche vergrabenen Manuskripte zu finden sind?

Es gab bisher noch keine Biographie des Führers der Erlanger Theologie v. HOFMANN, wenn auch mancherlei Würdigungen seiner Theologie erschienen sind. WAPLERS Arbeit ist daher wertvoll. Er benutzt das zugängliche gedruckte Material wie viele ungedruckte Briefe und andere Quellen, um ein Gesamtbild dieses charaktervollen, früh fertigen Theologen zu entwerfen. Eine in weiterem zeitlichen Abstände geschriebene Biographie hat es leichter, eine objektive Haltung zu gewinnen als Darstellungen, die kurz nach dem Tode des Helden von Schülern geschrieben in einen panegyrischen Ton zu verfallen pflegen. WAPLER ist insofern der berufene Mann, als er der Erlanger Theologie im ganzen anhängt, aber doch die Mängel der HOFMANNschen Theologie deutlich hervorhebt. HOFMANN will nicht wie Schleiermacher von dem frommen Empfinden des Christen ausgehen sondern von dem Christentum als einem in der Geschichte gegebenen Tatbestand, der durch die Person Jesu eine uns bestimmende Lebensmacht geworden ist. Sein Ausgangspunkt ist derselbe wie bei C. J. Nitzsch und wohl nicht ohne dessen Einfluß gefunden. Die Offenbarung Gottes in der Geschichte und der persönliche Glaube sind wie bei Ritschl die beiden zusammengehörigen Bedingungen eines theologischen Verständnisses des Christentums. Man kann nicht mehr, wie es Ritschl wollte, Hofmann als Subjektivisten oder Bewußtseinstheologen darstellen. In der Art freilich, wie der persönliche Glaube und die Heilsgeschichte der Bibel sich gegenseitig decken sollen, finden wir fundamentale methodische Mängel. Jede kritische Untersuchung des Alters und der Glaubwürdigkeit der biblischen Bücher wird von Hofmann abgewiesen. Er nimmt die Bücher so, wie sie sich dem naiven Blick geben. So hat es H. mitverschuldet, daß Jahrzehnte lang die Wege einer historischen Erforschung der Bibel und einer ihren Glaubensgehalt erhebenden Theologie auseinander gingen. Er hat nichts weniger erreicht als das, was der dem Buch beigegebene Prospekt von ihm rühmt: die „entschlossene und umfassende Neubegründung der Theologie auf dem Boden der modernen geschichtlichen Weltanschauung“. (Die Biographie drückt sich

S. 51 vorsichtiger aus.) Wenn er von der Heilsgeschichte aus sich getraute, die objektiven Gedanken Gottes, die das Alte Testament typisch vorausdarstellen sollte, ermitteln zu können und in der Geschichte die Erschließung eines innertrinitarischen Verhältnisses in Gott sah, so tritt hier seine Theologie in die Nähe einer subjektiv geistreichen Theosophie, wie denn auch WAPLER ihre Verwandtschaft mit Schelling hervorhebt. Diese Mängel hebt die Biographie deutlich hervor; ebenso betont sie das gänzliche Fehlen einer Auseinandersetzung der Theologie mit der Philosophie. H. hatte in der Begründung des Glaubens auf die Geschichte kein Bedürfnis einer solchen Rechtfertigung.

Gerne würde man von der Bildungszeit H.s, zumal der entscheidenden Wendung zum Glauben in seinem 2. Studiensemester Näheres wissen. Aber H. ist über das Innerste in seinem Leben stets schweigsam geblieben. So kann auch die Biographie S. 14 f. nur wenige Sätze hierüber mitteilen.

Aus der Schule v. HOFMANN'S ist auch v. ORELLI hervorgegangen. Nicht eine eigentliche Biographie liegt von ihm vor, aber das vollständige Material einer solchen in Briefen von und an v. ORELLI (eine Reihe wertvoller Briefe von Delitzsch sind abgedruckt); dazu kommen kurze, treffliche Ansprachen an die Studenten im theologischen Alumneum. Eine tiefe Christusfrömmigkeit, in der Schule des Leidens erprobt, ein ernster sittlicher Kampf, die innerlichste Erfassung des theologischen Berufs treten jedem Leser ergreifend entgegen. Man versteht auch, wie die ausgesprochene Kampfesstellung im theologischen Streit für v. O. heilige Gewissenssache war. Der Kampf ist von ihm nur mit den lautersten Waffen geführt worden. Er wußte Person und Sache wohl zu unterscheiden. Aber in die innere Erhebung und Bereicherung, die jeder Leser dieses überaus interessanten Buches erfährt, mischt sich ein Gefühl der Wehmut, daß v. O. wie Delitzsch in der besonders durch Wellhausen vertretenen Richtung der alttestamentlichen Forschung vorwiegend die Gefahr des Naturalismus und der Offenbarungsleugnung sahen. „Es soll alles von unten, nichts von oben erklärt

werden“ (S. 405; ähnlich S. 355, S. 371 u. oft). Der Unterschied liegt in Wahrheit darin, daß für Hofmann, Delitzsch, v. ORELLI der dem Christentum notwendige Offenbarungsglaube zu einer supranaturalistischen Methode sowohl in der Dogmatik wie auch in der Bibelforschung führen muß, während die Methode der von ihnen bekämpften Gegner von unten, vom Menschen und seinem Erleben ausgeht, ohne doch die Offenbarung zu leugnen, auch wenn die biblischen Wunderberichte kritisiert werden. Der Literarkritik W.s gegenüber befand sich v. ORELLI in der Stimmung eines zur Zurückhaltung, zur Vorsicht und zur Antikritik mahnenden Beurteilers. Diese Stellung erinnert an Rückzugsgefechte; v. ORELLI empfindet gelegentlich stark die Schwierigkeiten einer in Verteidigungsstellung befindlichen Theologie, die im Alten Testament nicht einen großzügigen Neubau dem Gegner entgegenstellen kann. Noch vieles andre wird der Leser in dem reichhaltigen, im besten Sinne erbaulichen Buch finden: Reisebeschreibungen z. B. aus Palästina, Urteile über die Kriege 1866 und 1870, seelsorgerliche Briefe einer im lebendigen Verkehr mit Gott stehenden und im Kampf mit sich selbst ringenden Persönlichkeit.

Genau in dem Sinne, den v. Orelli ablehnt, versteht die feine Skizze von SELL die protestantische Theologie der letzten 50 Jahre: „Es ist Sache der Wissenschaft, Menschliches menschlich zu erklären. Göttliches anzuerkennen ist Sache des Glaubens“ (S. 30). So ist die neuere Theologie nicht mehr Offenbarungswissenschaft, sondern der Versuch, mit allen Mitteln historischer, philosophischer, psychologischer Erfassung, vor allem mit persönlichem Verständnis, das Christentum als Erscheinungsform menschlicher Frömmigkeit zu erfassen.

Es läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken als die Briefe v. ORELLIS und die Briefe JATHOS, die sein Sohn herausgegeben hat. Zwar seelsorgerliche Briefe sind auch die JATHOS oft. Aber aus ihnen spricht eine so ganz entgegengesetzte Stimmung. Hier atmet alles eitel Freude, Liebe, Harmonie. Die Reden Schleiermachers oder der erste Teil seiner Glaubenslehre, jeder begrifflichen Schärfe entkleidet, in Musik

gesetzt und mit Nietzscheschen Klängen durchzogen, geben JATHOS Stimmung wieder. Er hat eine heitere kindliche Natur, mit viel Menschenliebe und Verständnis für das Frauengemüt; rührende Teilnahme und Mitfreude am Menschengeschick durchzieht diese Briefe. JATHO sieht nur die Sonnenseite des Lebens oder weiß sie immer wieder zu erreichen. Einen Gegensatz von Weltfreude und Frömmigkeit nimmt er nicht wahr. Die Gefahr, daß seine Anschauung zur Rechtfertigung eines irreligiösen Lebensgenusses gebraucht werde, bemerkt er nicht. Daher spricht er unbedenklich vom werdenden Gott. „Ein Gottesbild ohne Schatten ist Wahn.“ „Ich muß auch den Satan lieben dürfen, sonst bin ich keine sittliche Persönlichkeit“ (S. 162 f.). Alle Gegensätze von Gut und Böse verschwimmen, Einbildung und Wirklichkeit, Glaube und Wahn sind keine Gegensätze (S. 160). Es kommt nur darauf an, daß wir subjektiv und stark etwas erleben und in solchem Erleben wahrhaftige und aufrichtige Naturen sind. Daß dies Erleben dann ein Gotteserleben ist, ist selbstverständlich; denn Gott ist das rauschende Leben. Wir glauben alle an einen selbstgemachten Christus (S. 158). Denn jeder muß ihn sich selbst gestalten. Feste sittliche Normen gibt es ebensowenig wie einen festen Gottesbegriff. Fest und treu kann man nur sein im Festhalten an der erlebten und erkannten Wahrheit. Wodurch hat JATHO solche Anziehungskraft ausgeübt? Mir scheint, einmal durch den Gegensatz gegen die gewöhnlich vorherrschenden Stimmungen im Christentum. J. war keine polemische Natur, aber die Gewalt, mit der eine auf dem Untergrunde des Christentums liegende religiöse Stimmung für das Ganze des Christentums ausgegeben wurde, hat viele angezogen, vielleicht auch das Neue, Ungewohnte, das mit berausenden Akkorden viele überkam. „Dreimal selig ist der zu preisen, welcher der Schule des Leidens nicht bedarf, um Gott finden zu lernen“ (S. 96). — Der Entwicklungsgang JATHOS hinterläßt an der entscheidenden Stelle ein ungelöstes Rätsel. Seine Bekehrung zum Christentum am Ende der Studienzeit scheint darin bestanden zu haben, daß die Lebensfreude, die ihm vorher im Gegensatz zum Christen-

tum stand, nun vom Christentum aus bejaht wurde und in den Mittelpunkt desselben rückte. Dann folgt eine fast 20 Jahre dauernde Hinwendung zum kirchlichen Glauben und die Rückkehr zu den früheren Gedanken. Ueber die Motive beider Wandlungen berichten die Briefe nichts. Aus jener Zeit wird uns nichts Nennenswertes mitgeteilt, und was der Herausgeber S. XV f. sagt, motiviert die Wandlungen nicht ausreichend.

Oft polemisiert man am stärksten gegen das, was man einst selbst vertreten hat. Diesen Eindruck gewinnt man auch aus der Gedächtnisrede auf KÄHLER, die LÜTGERT gehalten hat. KÄHLER hat nie stärker polemisiert als gegen jeden philosophischen Idealismus und Monismus. LÜTGERT stellt den Entwicklungsgang K.s auf Grund ungedruckter Papiere dar: K.s Jugend stand unter dem Einfluß des Goethe-Kultes und der idealistischen Spekulation. Diesen Idealen der Jugend kehrt er den Rücken, durch Tholuck, Julius Müller und Beck beeinflusst. Doch hat K. sich nicht Kant oder dem Neukantianismus zugewendet, auch Ritschl gegenüber war er selbständig. Er verband eine an der Bibel genährte Heilsgewißheit mit starker philosophischer Skepsis.

JORDAN entwirft ein Bild des Erlanger Kirchenhistorikers THEODOR KOLDE (1850—1913) auf Grund seiner persönlichen Bekanntschaft, auf Grund von Briefen, Tagebüchern, Fakultätsakten und auf Grund der Werke KOLDES. Durch seine Lutherbiographie, seine Forschungen zur Reformationsgeschichte, zur Sektengeschichte (über die Heilsarmee, Irving, den Methodismus), durch seine zahlreichen Beiträge zur bayrischen Kirchengeschichte und seine Geschichte der Universität Erlangen behält KOLDE einen ehrenvollen Platz in der Geschichte der Theologie. K. war kein Systematiker, erst recht kein Parteimann. Sein ganzes Forschen war darauf gerichtet, Tatsachen zu erkennen und sie im Zusammenhange darzustellen. Die ideengeschichtliche Forschung trat bei ihm zurück gegenüber dem Persönlichen, Biographischen. Er pflegte mehr die Zusammenhänge der Kirchengeschichte mit der allgemeinen Geschichte als mit der systematischen Theologie. Eine geschichtsphiloso-

phische Konstruktion der Kirchengeschichte lehnte er ab. Auch die Arbeiten Ritschls und Harnacks schienen ihm, obwohl er vieles von ihnen anerkannt hat, zu konstruktiv zu sein. J. empfindet mit Recht, daß tatsächlich jede kirchengeschichtliche Arbeit von einer Gesamtbetrachtung des Christentums getragen sein muß und ergänzt nach dieser Richtung hin die methodologischen Ausführungen K.s.

Die Festgabe der Theologischen Fakultät Zürich zur Feier der Einweihung des neuen Universitätsgebäudes in Zürich, verfaßt von v. SCHULTHESS-RECHBERG, enthält eine Porträtgalerie von 35 Dozenten der Theologie, die seit der Gründung der Universität Zürich 1833 an ihr gewirkt haben: auch Theologen wie J. P. Lange, A. Ebrard, K. Schlottmann, E. Schrader, die später ihren Wirkungskreis in Deutschland gefunden haben, erhalten eine kurze biographische Darstellung. Es sind lauter schön gezeichnete Kabinetttbilder. Weitaus am eingehendsten ist Al. Schweizer gezeichnet. Neben ihm werden Biedermann, Hitzig, Volkmar, Keim, Furrer, Egli u. a. gewürdigt, aus den Anfängen der Hochschule besonders J. Schulthess. Andere werden mehr der Vergessenheit entrissen. Die jetzt in Zürich wirkenden Theologen werden naturgemäß nicht dargestellt.

Wie ein Friedenszeichen erscheint uns heute die gründlich in die deutsche katholische Theologie und kirchliche Reformbewegung der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts einführende Schrift des Franzosen EDMOND VERMEL, obwohl sie einem entschiedenen Deutschenfeinde, CH. ANDLER gewidmet ist. Sie hat die Tübinger katholische Theologenschule zum Gegenstand, deren unbestrittenes Haupt Möhler (1796—1838) war. Ihre Zusammenhänge mit dem deutschen Idealismus und der Romantik, die Berührungen mit Schleiermacher, der Streit mit Baur über das Wesen des Protestantismus und Katholizismus werden eingehend behandelt, neben Möhler finden Drey, Hirscher, Staudenmaier, Kuhn, Günther, Baader, Hermes und der Hermesianismus ihre Würdigung; auch die katholische Aufklärung und freiheitliche Bestrebungen im katholischen Klerus (Wessenberg, Sailer u. a.) werden gebührend gewürdigt. So erscheint die Tübinger Theo-