

ERNST TROELTSCH

GESAMMELTE
SCHRIFTEN II

Gesammelte Schriften

von

Ernst Troeltsch

Zweiter Band

Zur

religiösen Lage, Religionsphilosophie
und Ethik

Zur
religiösen Lage,
Religionsphilosophie
und Ethik

von
Ernst Troeltsch

Reprografischer Nachdruck der 1913 im Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck),
Tübingen erschienenen Ausgabe.

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen,
Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in
und Verarbeitung durch elektronische Systeme.

© 2016 by WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch
die Vereinsmitglieder der WBG ermöglicht.
Einband- und Schubergestaltung: Peter Lohse, Heppenheim
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-26818-4

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
ebook (pdf) 978-3-534-74240-0

Dem Gedächtnis

Paul de Lagardes

gewidmet.

Vorwort.

Dieser zweite Band enthält im Unterschiede von dem ersten nichts bisher Unveröffentlichtes. Allein die hier vereinigten Aufsätze waren teilweise an schwer zugänglichen Orten zerstreut, andererseits sind sie hier sämtlich neu bearbeitet. Wo ich ältere Ansichten habe stehen lassen, ist es genau angegeben. Es geschah, weil von ihnen aus sich der Sinn der Gedankenbildung oft sehr deutlich erläutert; es wird die Konsequenz des Gedankens sichtbar, die mich vorwärts getrieben hat. In ihrer Vereinigung ergeben die Aufsätze, die teilweise geradezu Monographien sind, ein Bild des Ganzen, wie es mir vorschwebt. Nur durch viele Einzeluntersuchungen und immer neues Durchdenken der Prinzipien kann man zu einem solchen Ganzen kommen. Insbesondere muß die historische Situation klar sein, aus der heraus man das neue Ganze erstrebt. Was mir hier vorschwebt, wird aus diesem Bande völlig deutlich werden: es ist ein relativ konservatives System der Erhaltung und Sammlung unserer religiösen Kräfte auf dem Boden eines kritischen Transzendentalismus, der dem Spezifisch-Religiösen die Eingliederung in das wissenschaftliche Denken und doch die Freiheit der selbständigen Bewegung gewährt. Für die Zukunft wird es sich darum handeln, die Religionsphilosophie und Ethik auszuführen, für die so die Grundlage geschaffen ist, und dem dann die Glaubenslehre und christliche Sittenlehre folgen zu lassen, die sich aus einer solchen Religionsphilosophie und Ethik entwickeln müssen. Für die gegenwärtige geistige Situation ist Religionsphilosophie und allgemeine Ethik entscheidend. Aber für die Sache selbst liegt natürlich der Schwerpunkt in der konkreten Ausführung des religiös-ethischen Gedankens selbst. Er kann nur eine Neuformung der christlich-prophetischen Gedankenwelt sein, da ich weder an die Religionslosigkeit der Zukunft noch an die der angeblich neuen Kultur entsprechende neue Zukunftsreligion glaube.

Ich habe im Vorwort des ersten Bandes meine Dankesschuld an Albrecht Ritschl abgetragen, dem ich meine wesentliche theologische Schulung verdanke, nachdem ich in dem Unterricht der vortrefflichen Erlanger Theologen der achtziger Jahre das heutige Luthertum gründlich kennen gelernt hatte. Wenn ich den zweiten Band dem Gedächtnis meines anderen großen Göttinger Lehrers widme, so soll auch das nur einen Ausdruck tiefer Dankbarkeit, nicht eine bedingungslose Gefolgschaft bedeuten. Die Schwächen und Schrullen Paul de Lagardes sind mir wohlbekannt; wer den Göttinger Stadtklatsch jener Jahre kannte, weiß davon mehr als andere Leute und mehr, als wahr ist. Insbesondere habe ich mit seinem Antisemitismus, seiner Unterschätzung Paulus und Luthers, seiner katholisierenden Romantik und seiner Verkenntung der großen modernen sozialen Umwälzungen nichts zu tun. Aber das ändert daran nichts, daß die Weite seines historischen Blickes, die wesentlich historische und nicht spekulative Erfassung des Religiösen, die starke selbstgewisse Religiosität und die Zusammenschau des Religiösen mit den Gesamtbedingungen des Lebens, insbesondere den politischen Verhältnissen, mir seiner Zeit eine ganz außerordentliche, fast erschütternde Anregung gaben. Lagarde hatte der Religion gegenüber die Vorteile, die der echte Philologe vor dem theoretisierenden Philosophen voraus hat. Er kannte zugleich die Theologie gründlich und wußte sie zu schätzen und war doch innerlich frei von ihr. Er hatte einen sachlichen Wahrheitsblick, der bei aller gelegentlichen Phantastik doch die Dinge scharf erfaßte, und hatte den Mut, sie beim rechten Namen zu nennen. In allen diesen Punkten fühle ich mich ihm dauernd tief verpflichtet. Im übrigen habe ich mir meine Selbständigkeit auch ihm gegenüber gewahrt oder vielmehr bald zurückgewonnen. Man möge daher in dieser Widmung nicht den Schlüssel zu meinen Lehren suchen, sondern nur den Ausdruck der Pietät gegenüber einem der besten deutschen Männer und einem der selbständigsten Denker über religiöse Dinge.

Der dritte Band, der meine Aufsätze zur Entstehungsgeschichte des modernen Geistes sammeln soll, wird in möglichster Bälde folgen.

Heidelberg, 8. April 1913.

Ernst Troeltsch.

Inhalt.

	Seite
1. Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart	1— 21
2. Aus der religiösen Bewegung der letzten Jahre (Jentsch, Eucken, A. Drews)	22— 44
3. Der Modernismus	45— 67
4. Die Religion im deutschen Staate	68— 90
5. Die Kirche im Leben der Gegenwart	91—108
6. Religiöser Individualismus und Kirche	109—133
7. Gewissensfreiheit (Aus Anlaß des Falles Jatho)	134—145
8. Religion und Kirche	146—182
9. Voraussetzungslose Wissenschaft (Aus Anlaß des Falles Spahn und des Mommsenschen Protestes)	183—192
10. Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft	193—226
1. Das Zurücktreten der kirchlichen Gesichtspunkte in der histori- schen Theologie	194—197
2. Die Erhaltung der kirchlich-apologetischen Interessen in der syste- matischen Theologie	197—200
3. Der Vermittelungscharakter der Schleiermacherschen und Ritschl- schen Dogmatik	200—209
4. Die Wiederauflösung dieser Vermittelung zwischen historischem und dogmatischem Denken	209—221
5. Die Bedeutung der allgemeinen Religionsphilosophie für die Lö- sung dieses Zwiespaltes	221—226
11. Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen . . .	227—327
1. Die historische Herausbildung der Gegensätze seit der Renaissance	227—241
2. Die Naturwissenschaften und die auf ihre moderne Fassung be- gründeten Weltanschauungsmotive	241—249
3. Die moderne autonome Ethik	249—262
4. Die Weltanschauungsmotive und -wirkungen der modernen Kunst	262—294
5. Der Entwicklungsbegriff und der Evolutionismus	294—324
6. Die Lage und Aufgabe des christlichen Denkens dem gegenüber	324—327
12. Christentum und Religionsgeschichte	328—363
13. Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie	364—385

	Seite
14. Was heißt »Wesen des Christentums«?	386—451
1. Aus der literarischen Diskussion über Harnacks Wesen des Christentums	386—391
2. Die Voraussetzungen des Wesensbegriffes	391—401
3. Das Wesen als Kritik	401—411
4. Das Wesen als Entwicklungsbegriff	411—423
5. Das Wesen als Idealbegriff	423—432
6. Subjektivität und Objektivität in der Wesensbestimmung	437—448
7. Das Ergebnis	448—451
15. Wesen der Religion und der Religionswissenschaft	452—499
1. Der Transzendentalismus als philosophische Voraussetzung der Religionsphilosophie	452—463
2. Fixierung des Gegenstandes durch Unterscheidung der naiven und der wissenschaftlich-reflektierten Religion	463—469
3. Die verschiedenen Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung der Religion	469—477
4. Die modernen Hauptsysteme	477—487
5. Probleme und Gliederung der Religionswissenschaft von den Voraussetzungen des kritischen Idealismus aus: A. Religionspsychologie. B. Erkenntnistheorie der Religion. C. Geschichtsphilosophie der Religion. D. Metaphysische Gehalte und Beziehungen der religiösen Gottesidee	487—499
16. Die Dogmatik »der religionsgeschichtlichen Schule«	500—524
17. Atheistische Ethik	525—551
18. Grundprobleme der Ethik	552—672
1. Die Geschichte der christlichen Ethik und ihre Bedeutung für die Problemstellung der heutigen christlichen Ethik	552—570
2. Darstellung der ethischen Theorie Wilhelm Herrmanns	570—607
3. Einreihung dieser Theorie in die geschichtliche Entwicklung der Ethik	607—616
4. Formal-autonome Gesinnungsethik und objektiv-teleologische Güterethik	616—625
5. Das Verhältnis des christlichen Ethos zur Kantischen Ethik der formalen Autonomie	626—639
6. Die Erlösung und die Gnadenversittlichung in der christlichen Ethik	639—653
7. Verhältnis der überweltlichen und der innerweltlichen Güter im christlichen Ethos und in der ethischen Theorie	653—669
8. Das Problem der Beziehung von Sittlichkeit und Religion, erläutert aus den bisherigen Sätzen	699—672
19. Moderne Geschichtsphilosophie	673—728
1. Problem des Historischen im heutigen religiösen Denken und daraus entspringende Bedeutung der Geschichtsphilosophie	673—679

	Seite
2. Die logisch-transzendente Grundposition von Rickerts Geschichtsphilosophie	679—688
3. Ausgangspunkt der Geschichtsphilosophie von der Logik des empirischen Geschichtserkennens, das seinerseits aus dem Gegensatz gegen die Logik der empirischen Naturwissenschaften bestimmt wird	688—698
4. Das geschichtsphilosophische Problem selbst in seinem Hervorgang aus der empirischen Geschichtsforschung und seinem trotzdem neuen und selbständigen, normativen ethisch-kulturphilosophischen Charakter	698—703
5. Darlegung der geschichtsphilosophischen Theorie in ihrem Verhältnis zu den übrigen Haupttheorien der Geschichtsphilosophie	703—712
6. Stellungnahme zu dieser Fortbildung des Transzendentalismus .	713—719
7. Bedenken und Ergänzungen: A. Fragen der Psychologie. B. Begriff der Typen, Analogien und Tendenzen. C. Zusammenhang dieser Geschichtsphilosophie mit einer Metaphysik der Freiheit	719—728
20. Historische und dogmatische Methode in der Theologie	729—753
21. Das religiöse Apriori	754—768
22. Die Bedeutung des Begriffes der Kontingenz	769—778
23. Die Mission in der modernen Welt	779—804
24. Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie . . .	805—836
25. Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums im Verhältnis zur modernen Philosophie	837—862
1. Das Problem der Lage	837—842
2. Der Monismus	842—846
3. Glaube und Geschichte	846—851
4. Das Problem der Askese	851—855
5. Religiöser Individualismus und religiöse Gemeinschaft	855—860
6. Der Personalismus und Theismus der prophetisch-christlichen Lebenswelt in seiner Wahlverwandschaft mit dem Transzendentalismus	860—862
Namenregister	863—866

Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart.

(Aus: Deutsche Monatsschrift für das gesamte Leben der Gegenwart,
1903.)

Das zweite Drittel des 19. Jahrhunderts brachte in Theologie und Religionswissenschaft eine große und tiefgreifende Veränderung hervor. Freilich befanden wir uns seit fast zwei Jahrhunderten in einer religiösen Gärung und Revolution, deren Folge war, daß man außer in den Kreisen der erneuerten katholischen und protestantischen Rechtgläubigkeit zu der kirchlichen Ueberlieferung eine gebrochene Haltung einnahm. Man faßte entweder von einer wissenschaftlichen Gesamtanschauung der Religion aus die Idee und das Wesen des Christentums in einem wesentlich veränderten Sinne auf, oder man bekannte überhaupt unabhängig von den historischen Religionen eine ethisch und künstlerisch gefärbte Religiosität, die zwar mit dem Christentum zusammenhing, aber doch als eine spezifisch moderne Religiosität sich empfand. Immer aber blieb man dabei gebunden an eine unsichtbare Welt des Wahren, Schönen und Guten, an Ideen, die über der breiten Alltags- und Erfahrungswirklichkeit walten und in ihr dem tiefer blickenden Auge als der Ausfluß der göttlichen Quelle aller Wirklichkeit sich offenbaren. Das Zeitalter Leibnizens, Kants und Goethes war noch lebendig neben der kirchlichen Restauration, und seine mannigfachen Ausgleichungen mit dem Christentum hatten noch Halt in den allgemeinen Anschauungen der Gebildeten. Von alledem aber begann man sich in den vierziger Jahren in steigendem Maße abzuwenden. Es erhob sich das Evangelium der reinen Diesseitigkeit, die Lehre von der Emanzipation des Fleisches und der Sinnlichkeit gegen den bisher sie vergewaltigenden Spiritualismus, die Zuwendung zum Praktischen und Positiven, das sicher nachgewiesen werden und darum als sichere Basis unserer Existenz behandelt werden kann. Alles das, was bloß gedacht, gefühlt, empfunden werden kann, begann man als das Fragliche, Unsichere und Be-

denkliche zu betrachten, und dasjenige, was für das Leben praktische Reformen und Verbesserungen und für die Wissenschaft erfahrungsmäßig nachweisbare Wirklichkeit versprach, begann man als das allein Beachtenswerte anzusehen. Es brach auch in Deutschland das Zeitalter des Kapitalismus und der rein rationalistischen Demokratie herein. Damit begann die kälteste und ödeste Zeit, die Kirche, Theologie, Religionswissenschaft und Philosophie in den letzten Jahrhunderten erlebt haben, deren Frost und Ermattung uns heute noch, wo sie allmählich zu weichen beginnt, in den Gliedern liegt. Unbegrenztes Mißtrauen gegen alles, was aus der Region des Unsichtbaren und Geheimnisvollen, des Gedanklichen und bloß Idealen stammt, und ebenso unbegrenztes Vertrauen auf die seligmachende Kraft alles Irdischen und Praktischen, auf den von selbst zu immer höherer Entwicklung treibenden Fortschritt der Intelligenz: das machte in der Hauptmasse literarischer Betätigungen den Geist der Zeit aus.

Es ist selbstverständlich, daß damit die ungünstigsten Bedingungen für das religiöse Denken geschaffen waren. Die Verflachung und Ausdörrung des inneren Lebens hat sich ja auch auf anderen Gebieten bemerkbar genug gemacht. Für Theologie und Religionswissenschaft, die eben noch im deutschen Idealismus und der Romantik einen so großen Anlauf genommen und das über uns waltende Geheimnis in so mannigfacher reicher Betrachtung zu lichten unternommen hatten, war es aber insbesondere wie eine plötzliche tödliche Veränderung des Klimas. Und doch war es nicht einfach ein großer Abfall. Die geistige Wandlung hatte ihre Gründe in wichtigen praktischen Veränderungen und Neuerungen. Die Probleme des inneren Menschen traten nur zurück, weil die des äußeren ihr Recht verlangten. Die Liquidation der ungeheuren napoleonischen Krisis hatte in fast allen europäischen Staaten unhaltbare politische Zustände hervorgebracht, die Verfassungsfragen und Nationalitätsfragen zu brennenden Lebensinteressen machten. Nicht minder arbeitete der Freiheitsgeist der französischen Revolution mit seinen unabsehbaren Konsequenzen weiter und zog den ganzen reich entfalteten Idealismus in den Bann des einseitig politischen Freiheitsgedankens. Vor allem aber begann eine Folge der Revolution und der auf sie folgenden wirtschaftlichen Entwicklung langsam zu reifen, die niemand erwartet hatte und die doch so natürlich war, die Erhebung einer rein sozialen Bewegung, die neben den politischen Interessen der Bourgeoisie die materiellen

und sozialen Interessen der freizügig gemachten, ihre Arbeitskraft beliebig verkaufenden und dadurch der Industrie zugetriebenen Massen in den Vordergrund schoben. So ergaben sich nationale, liberal-politische und soziale Bewegungen, alle aus der Konsequenz der Lage entstanden, alle wirkliche Bedürfnisse verfolgend, alle den Sinn auf praktische und konkrete Forderungen lenkend, und daher alle mit der Wirkung, das Denken von den Problemen des inneren Menschen abzuziehen.

Zu alledem fügte es der Zusammenhang der Dinge, daß die liberal-politische und die soziale Bewegung ihren nährenden Herd behielten in dem klassischen Mutterland der Revolution und der Aufklärung, von wo ja auch der erste Anstoß zu ihnen und den sie befördernden Reformen ausgegangen war. Es vollzog sich ein erneuter Kontakt mit der französischen Revolution und dadurch mit den abstrakt rationalistischen Ideen des 18. Jahrhunderts, nachdem der erste Kontakt in der Zeit der großen klassischen Literatur und der Steinschen und Hardenbergschen Reformen eine starke Milderung und Brechung ihres Geistes gewesen war. Jetzt strömte von neuem eine Flut Voltaireischen Geistes mit dem politischen Liberalismus ein, und die freiheitliche Volksbewegung durchtränkte sich mit dem unhistorischen Geiste, der alles an dem ewig unveränderlichen Maßstab des aufgeklärten, den Trug der Priester und der Könige durchschauenden Individualismus mißt. Das schöne Wort »liberal« wurde zur Parole für die abstrakte Gleichmachung, für den Sturz aller diese Gleichmachung hindernden historischen Gewalten und insbesondere für die Beseitigung alles Einflusses des kirchlichen Lebens. Ihm sollte nur die Toleranz gewährt werden, die abgelebten und einflußlosen Gewalten gewährt werden kann, die Toleranz der Ignorierung und Gleichgültigkeit. Für die Liberalen selbst aber gab es nur die Religion des Glaubens an den unausbleiblichen Fortschritt und an die seligmachende Kraft der Majoritäten. Schroffer noch wurde diese Stellung zur Religion bei der im Schatten der liberalen Bourgeoisie erwachsenden und bald selbständig werdenden sozialen Bewegung. Hier genoß und genießt freilich auch die Religion offiziell die Toleranz der Gleichgültigkeit und Verachtung, in Wahrheit aber wurde sie von einer hier herrschenden offiziellen wissenschaftlichen Doktrin gehaßt, verfolgt und mit endlosen Vergröberungen Voltaireischen Hohnes übergossen. Und auch die in jenem Gemisch der fünfziger und sechsziger Jahre vorerst noch am stärksten

herrschende nationale Bewegung geriet bei ihrer Opposition gegen die ihren Wünschen sich versagenden Regierungen, bei dem Bündnis der Regierungen und der Orthodoxie in immer engeren Zusammenhang mit den liberalen und parlamentarischen Forderungen. Damit aber hat auch sie in religiösen Dingen sich dem Geist des damaligen Liberalismus genähert, und wenn sie auch noch wenigstens ein Minimum von Sympathie mit der freien wissenschaftlichen Theologie behielt, so hat doch auch sie im ganzen die religiösen Probleme für veraltet und überwunden, kaum der Kenntnis und des Eifers wert erachtet. Auch das Wort nationalliberal wurde vielfach identisch mit gleichgültig und stolz auf Unwissenheit in religiösen Dingen.

Bedeutet alles das die Zuwendung zu neuen Interessen, die zwar mit leidenschaftlich verfochtenen Ideen zusammenhängen, aber doch ganz auf praktische Reformen und Lebensgestaltungen hinweisen, so kam der ganz nüchterne, praktische Geist aus der allmählichen Veränderung der Erwerbs- und Lebensweise. Die klassische Literatur und ihr Publikum hatte sich aus den Kreisen des gebildeten einfachen Mittelstandes, der Beamten und Pastoren zusammengesetzt und war eng verflochten mit dem beschränkten Leben der deutschen Kleinstaaten. Die werdenden größeren Verhältnisse, die das 19. Jahrhundert beherrschende Schaffung eines Welthandels und einer diesem Handel zugrunde liegenden Industrie, schließlich der außerordentliche materielle Aufschwung, alles hat die geistige Lage gründlich verändert und mit außerordentlicher Steigerung des Wohlstandes und der Durchschnittsbildung doch einen praktisch-realistischen Sinn begründet, der dem Reichtum und der Blüte des geistigen Lebens nicht günstig war. Auch die großen Leistungen der Politik und der politischen Erziehung durch Bismarck, die den schwärmenden und ideologischen Deutschen immer wieder die Forderung der Realpolitik, der Zurückstellung bloß ethischer und ideeller Mächte ins Herz schrieb, hat das ihrige getan, um diesen Geist zu verstärken. Die ersten Jahrzehnten des neuen Reiches waren erfüllt von dem Hochgefühl einer endlich praktisch und nüchtern gewordenen, zu Reichtum und Wohlfahrt führenden, auf allgemeiner nützlicher Durchschnittsbildung begründeten Kultur, deren wir heute nicht mehr allzuerne gedenken.

Vor allem aber hatte sich damit auch innerhalb des geistigen Lebens selbst ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Die Industrie

brachte die Technik mit sich und die Technik die Naturwissenschaften. Ebenso hat der neue Zufluß französischen Geistes den engen Zusammenhang des Geistes des 18. Jahrhunderts mit den Naturwissenschaften und der naturwissenschaftlichen Denkweise nach Deutschland verpflanzt. Die in Frankreich nie abgebrochene Präponderanz der Naturwissenschaften wirkte auf den deutschen Geist, der durch die klassische Philosophie und Literatur aus dieser Verbindung mit der westlichen Wissenschaft herausgetreten und eigene Wege gegangen war. Mit Abscheu wandte man sich von der die Kehrseite des Idealismus und der Romantik bildenden Naturphilosophie eines Schelling und Hegel ab. Die deutschen Naturforscher holten sich in Paris wieder die exakte naturwissenschaftliche Schulung. Einmal aber mit dieser Geistesrichtung wieder in Beziehung gebracht, stürzte sich der in den Regionen des Gedankens, der Abstraktion, der Geistigkeit und Poesie dem realen Leben der Natur fremd gewordene Geist mit wahrem Heißhunger und mit Leidenschaft auf diese neue konkrete, anschauliche Wirklichkeit. Die immer weiter gepflegten physikalischen, astronomischen und medizinischen Wissenschaften bereicherten sich durch Chemie, Physiologie und Biologie, und ein außerordentlicher Aufschwung aller dieser Wissenschaften erzeugte sowohl einen neuen Zusammenhang mit dem praktischen Leben als eine neue Grundrichtung des Denkens. Beide stimmten darin überein, daß die Erkenntnis der konkreten, experimentell, mikroskopisch und teleskopisch faßbaren Wirklichkeit allein wahrhaft der Zeit würdige Erkenntnis sei, und beide traten dadurch mit dem realistischen Sinn der Zeit in engste Verbindung. Man kehrte sich von der bisherigen Spekulation und philosophisch-idealistischen Naturbetrachtung und strebte nach dem Ideal einer streng kausalen und mechanischen Anschauung der Dinge. Hegel erschien einem Physiologen wie Brücke als die »Nationalschande Deutschlands«, und ein solches Urteil wurde als Urteil über die ganze abgelaufene idealistische Epoche allgemein. Indem man aber so die Verbindungsbrücke, die mit der deutschen Philosophie verband, abbrach, mußte man sich eine neue Philosophie konstruieren, die dann naturgemäß in die Bahnen der alten vorkantischen Aufklärungsphilosophie zurücklenkte und unter dem Eindrucke des alles beherrschenden Einflusses der gesetzmäßigen Körperwelt wieder Geist und Seelenleben als völlig durch Natur- und Körperwelt bedingt oder gar von ihnen hervorgebracht betrachtete. Man kämpfte wieder wie im

18. Jahrhundert den Kampf um die Seele; die neue Physiologie, die die Abhängigkeit aller Geistestätigkeiten von dem Nervensystem und dem Gehirn zeigte, schien nun definitiv zuungunsten der Seele zu entscheiden. Vollends seit die von ihrem Urheber so sehr viel vorsichtiger gemeinte Lehre Darwins auch den Zweck aus dem Leben der Organismen verbannt zu haben schien und alle scheinbare Zweckmäßigkeit nur als ein Ueberbleibsel der zufällig im Kampf ums Dasein besser angepassten Wesen darstellte, da glaubte man von all den uralten Illusionen definitiv befreit zu sein, die über, hinter oder in den Dingen etwas Geistiges oder Geistähnliches als Kern und Wesen behaupteten. Die Darwinistische Begeisterung, die uns heute wie ein eben verfliegender Rausch anmutet, glaubte alle Philosophie ersetzen zu können durch die Lehre von der Entwicklung, in der lediglich glücklich summierte Zufälle des mechanischen Getriebes die scheinbar selbständige Welt des Geistes und der Menschheit hervorbringen, und die von selbst zu immer besserer, praktischerer Anpassung und immer glücklicherer Auslese im Kampf ums Dasein drängt.

Die besten und größten unserer Naturforscher machten diese wunderliche Philosophie nicht mit, aber dem Volk wurde sie als die neuzeitliche Weltanschauung dargeboten, und hier ist sie von den Spitzen allmählich herabgesunken bis zur Masse, die heute noch fest an diese Dogmen glaubt, die Theologie haßt und der Religionswissenschaft, sobald sie mit der Religion Ernst macht, nur Mißtrauen entgegenbringt. Aber nicht bloß von dieser Seite her drohte der Theologie Kaltsinn und Haß, sondern auch von Seite der historischen Wissenschaft, die zwar den Zusammenhang mit ihrer Mutter, der klassischen deutschen Literatur, festhielt, die aber doch auch ihrerseits dieses Band gerade an der wichtigsten Stelle lockerte oder löste und dem exakten, empirischen und detailistischen Geiste der Zeit verfiel. War die neue Historie noch im Geiste eines Ranke auf engste verbunden gewesen mit dem Gedanken einer Gesamtgeschichte der Menschheit und beherrscht von dem Ideal eines zentralen Kultur- und Geisteszweckes, zu dem alles ein Beitrag war, so erschienen gerade diese Gedanken als nebelhaft, unwirklich, unbeweisbar, als luftige und gewalttätige Spekulation, die den Wirklichkeitssinn verloren habe. So sagte jetzt auch die Historie dem philosophischen Idealismus ab und verstieß den irreführenden Gedanken eines einheitlichen Menschheitsziels. Sie

verfiel der Detailarbeit und dem Spezialistentum, immer spezialisierter und technischer, bis alle Uebersicht und Gemeinsamkeit überhaupt verloren ging und das Wiederausgraben alter Dinge Wert gewann um seiner selbst willen. Oder die Historie trat in den Dienst der politischen und patriotischen Ideen, widmete sich der Verfassungs- und Rechtsgeschichte und der Verbreitung politischer Einheitsideen, auch hier praktisch und wirklichkeitsbedürftig. So oder so, immer wurde die Historie abgelenkt von dem Gedanken eines gottgesetzten Zieles und eines einheitlichen Hintergrundes der Geschichte. Ja, gerade umgekehrt brachte es das Uebergewicht der sozialen und wirtschaftlichen Interessen der Zeit dahin, das Wesen aller Geschichte lediglich in der Auswirkung der Konsequenzen wirtschaftlicher und technischer Gesamtlagen zu sehen. Damit wurde die Historie naturgemäß gleichgültig und feindselig gegen jeden selbständigen und übersinnlichen Kern der Religionswissenschaft, die gerade einen solchen Gedanken nicht ertragen kann, ohne sich selbst aufzugeben. Aber auch auf ihrem eigenen, immer mehr der Philologie verfallenden Gebiete hörte die Religionsgeschichte auf ein Ganzes zu bilden und nach einer einheitlichen Idee zu suchen. Sie wurde zu Darstellungen einzelner Religionsgebiete ohne jedes Streben nach Zusammenhang. Hervorragende Philologen schufen treffliche Darstellungen aus dem Gebiete der indischen, griechischen, germanischen und slavischen Religion, denen nur das eine fehlte, die Beziehung auf die grundlegenden Wahrheitsfragen der Religion. Seit vollends der Darwinismus in den wilden Völkern der Gegenwart den Rest der Urmenschheit hatte erkennen lassen, wurde die Religionswissenschaft gar zur Erforschung der Gebräuche und Sitten der Wilden, aus denen sich die Einsicht in den Ursprung und damit in das Wesen der Religion ergeben sollte. Und der Religionsbegriff, den man hierbei fand, sei es daß Furcht oder Hoffnung oder Toten- und Geisterverehrung oder der Tierkult das Wesen der Religion konstituieren sollten, verleugnete diesen seinen Ursprung aus der Abstraktion von armen Wilden nicht.

Alles das drückte schwer auf die Theologie. Mehr noch als die einzelnen Lehren und Anschauungen war der Geist der Handgreiflichkeit und Nützlichkeit, der Skepsis gegen alles Uebersinnliche und des Mißtrauens gegen alle einheitlichen und letzten Zwecke ihr hinderlich. Zwar die neue Rechtgläubigkeit der Hengstenbergischen Schule wurde durch diese Wandlung nur

wenig geschädigt. Sie konnte mit Triumph darauf hinweisen, daß nur eintreffe, was sie als Folge des modernen Unglaubens prophezeit habe, daß es in der Tat kein Mittelding zwischen Orthodoxie und Atheismus gebe und daß man entschlossen wählen müsse zwischen dem Christus der Kirche und Belial. Der Eifer ihrer Gläubigen wurde durch diese Entwicklung gestärkt, und schließlich hat sie ihr auch manche neue Proselyten zugeführt, denen es in dieser Welt der Wissenschaft zu kühl und gemüthlos wurde. Schwer aber wurde die wissenschaftliche Theologie betroffen. Sie mußte, um leben und wirken zu können, ihren Rückhalt an den gebildeten Klassen haben, deren Zustimmung und lebendige Teilnahme ihr die Schwierigkeiten des Bruches mit den historisch-dogmatischen Ueberlieferungen des Kirchentums überwinden helfen mußten, und sie konnte diesen Rückhalt nur in der allgemeinen Ueberzeugung finden, daß Natur und Geschichte Auswirkung und Ausdruck einer geistigen, zweckvoll wirkenden Macht sind, die sich im Leben der Religion mit zunehmender Klarheit dem Herzen offenbart. Wurde diese Ueberzeugung verflüchtigt und zu einem schüchternen Privatglauben weniger, der sich nicht mehr hervorwagt, dann war ihr der Boden unter den Füßen weggezogen. Die wissenschaftliche Theologie hatte am Anfang des Jahrhunderts in der Schule Schleiermachers und Hegels einen großartigen Aufschwung genommen. Die sogenannte Tübinger Schule und vor allem ihr großer Meister, Baur, schienen sodann im Bunde mit der modernen Philosophie eine wahrhaft wissenschaftliche Auffassung und Ausgestaltung des Christentums bewirkt zu haben. Es war die große Zeit der modernen wissenschaftlichen Theologie, die erste Durchführung einer wirklich historischen Gesamtauffassung von Entstehung und Werden des Christentums und eine religionsphilosophische Konstruktion seines religiösen Gehaltes als der absoluten Vollendung der religiösen Idee überhaupt. Aber die Philosophie, mit der sie arbeiteten, war die idealistisch-monistische Spekulation Hegels, von der die neue Zeit sich abwandte, und die Idee einer in Natur und Geschichte sich gesetzmäßig entfaltenden, im Christentum sich vollkommen offenbarenden Weltvernunft schien doch auch für die religiöse Empfindung selbst nicht unbedenklich. Sie stieß nicht bloß auf die Ungunst der Zeit, die nur mehr zwischen einem fanatischen Konfessionalismus und einer völligen Indifferenz die Wahl übrig glaubte, sondern sie trug auch Schwierigkeiten und Mängel in sich selbst.

So hat es denn in der Tat nicht an Gegnern gefehlt, die ihr Inkonsequenz und Halbschlichtigkeit vorwarfen. Sie hielten ihr das von ihr selbst anerkannte moderne Natur- und Geschichtsbild entgegen als das Element der Zerstörung, das sie selbst ergreifen und vernichten müsse. Es hat auch in ihren eigenen Reihen nicht an Apostaten gefehlt, die beides nunmehr in dem Lichte des neuen nüchternen, ideenfeindlichen Realismus sahen und die ihre Aufgabe darin erkannten, die Theologie zu zertrümmern. Noch heute ist aus diesem Kampfe der Name D. F. Straußens in aller Erinnerung, der nach aufrichtigen Versuchen, von seinem »Leben Jesu« aus ein positiveres Verhältnis zur Theologie zu gewinnen, sich entschlossen hatte, der Theologie den Abschied zu geben, und ihr in einer Analyse der Dogmatik zum Abschied den Totenschein ausstellte. Die Theologie habe zu viel von ihrem Jenseitigkeits- und Geheimnisgeiste aufgegeben und zu viel von dem konkreten gesetzlichen modernen Naturbild und Geschichtsbild aufgenommen, als daß sie noch leben könne; es bleibe ihr nichts anderes übrig als überhaupt den Geist total aufzugeben. Viel machtvoller aber als dieses verstandeskühle Buch wirkte der leidenschaftliche Haß eines anderen Schülers der modernen Theologie, der mit Grimm und Wut sich auf die in ihr enthaltenen Reste von Mystik und idealistischer Weltbetrachtung stürzte, die Klarheit und Konkretheit des Naturerkennens allein als wirkliche Wissenschaft anerkennend. Ludwig Feuerbach sah sich als den Mann an, dem es gegeben war, endlich das Geheimnis der Theologie zu enthüllen und dadurch die Theologie von all dem geheimnisvollen Zauber zu demaskieren. Die Natur ist das ewige gesetzmäßige Reich der Körperwelt. Gedanken und Zwecke gibt es nur im menschlichen Gehirn und nicht in der Welt und einem ihr angeblich zugrunde liegenden göttlichen Wesen. Die Religion ist nichts anderes als die Projektion menschlicher Geistesweise und menschlicher Zwecke in das Universum, als läge ihm Geist und Plan, Mittel und Zwecke zugrunde, während es in Wahrheit tote, gleichgültige Materie ist. Und dieser Wahn der Religion hat seinen Grund nicht in irgend einer rationalen Notwendigkeit, das Universum gedanklich und begrifflich so aufzufassen, sondern nur in der ewigen Not und Angst, in Furcht und Hoffnung des menschlichen Herzens, das in die kalte tote Welt einen ihm ähnlichen und seine Zwecke fördernden Geist hineindichtet, um in Wahn und Idee einen Schutz und ein Glück zu

haben, das die Wirklichkeit nicht gewährt. Das Christentum ist nichts anderes als der Höhepunkt dieses Wahns, die kühnste Versteigung der Menschheit in diese Regionen imaginären Glückes, die Herabziehung eines erträumten Himmels in der Menschwerdung Gottes und die Himmelfahrt des Herzens nach einem Traumparadies in der Himmelfahrt Christi. Wunder, Mysterien und Geheimnis; der absolute Widerspruch ist daher das Wesen der Religion; denn anders kann das Phantasieland nicht für wirklich gehalten werden. Strauß und Feuerbach haben sich von hier aus immer mehr dem populären Materialismus genähert und sind in die Nachbarschaft von Carl Vogt, Büchner und Moleschott getreten. Strauß wurde als Vertreter eines mit Poesie und Musik wie mit nationaler Gesinnung temperierten Materialismus der literarische Liebling und Meister des Deutschland der 70er Jahre; der gröbere und radikalere Feuerbach wurde der Märtyrer der neuen Bildung, dem die Gartenlaube den Dank des deutschen Volkes aussprach. Beide aber erschienen als die endgültigen Totengräber der Theologie in Deutschland.

Zu ihnen gesellte sich nun aber noch in Frankreich einer der reichsten und begabtesten Geister, ausgerüstet mit einer unvergleichlichen Kunst des Stils und Biegsamkeit der Phantasie, der von der Seite der Historie her den Glauben an die zentrale Bedeutung des Christentums erschütterte. Ernst Renan, der Zögling des Klerikalseminars zu Issy und Paris, hatte mit dem katholischen Priestertum gebrochen, und, in seinem Herzen an der Religion hängend, wurde er zum Zögling der großen deutschen Philosophie und der wissenschaftlichen deutschen Theologie. Obwohl er in Philosophie mit Vorliebe dilettierte und die Meinungen der Philosophen wie in einem Kaleidoskop durcheinander spielen zu lassen liebte, obwohl auch er der mechanischen und positiven Naturwissenschaft seinen Tribut zu zahlen strebte, blieb er doch immer wesentlich Historiker, und zwar Historiker von universalem Blick und von feinsten Fähigkeit anempfindenden Verständnisses. Innerhalb der Historie aber blieb ihm der Hauptgegenstand die Religionsgeschichte und innerhalb dieser die Geschichte des Christentums. Sein Lebenswerk ist daher eine große Geschichte Israels und eine vielbändige Geschichte der Entstehung des Christentums bis zur fertigen Ausbildung des Katholizismus. Von diesem Riesenswerk ist leider nur der schwächste Bestandteil, das Leben Jesu, allgemein bekannt, das nicht viel mehr als eine aus wunderbar

lebendigen Eindrücken des Landschaftsbildes geschöpfte, höchst subjektive und sehr sentimentale Umdichtung der Evangelien ist in die Geschichte eines Mannes, der, wenn er nicht Jesus gewesen wäre, hätte Renan, der jugendliche priesterlich und religiös begeisterte gefühlvolle Renan, sein mögen. Das Ganze des Werkes aber ist durchaus ernst zu nehmen, trotz des während der Arbeit sich wandelnden Standpunktes und trotz starker Subjektivitäten. Das Verhängnisvolle dieses Werkes liegt an einem ganz anderen Punkte als in dem Leben Jesu; es liegt in dem historischen Skeptizismus und Relativismus, der vor lauter Anempfindung an tausend gewesene religiöse Gefühle und Meinungen keinen Mut mehr zu eigenem Standpunkt gewinnt; in der Gebrochenheit eines religiösen Gefühls, das in allen Erscheinungen der Religionsgeschichte die tiefe geheimnisvolle Stimme des Jenseits vernimmt, aber wehmütig darauf verzichtet, aus diesem Geschwirr von Stimmen irgend eine Einheit und irgend ein Ziel herauszuhören. Die geschichtliche Kenntnis und Vielseitigkeit erdrückt den Menschen durch die Erinnerungen des tausendfach Gewesenen und nimmt ihm Mut und Kraft zu eigenen Hervorbringungen. Die hin und her spielende Relativität alles Geschichtlichen, wo jedes Vorzüge und jedes Nachteile hat und alles an seiner Zeit hängt, macht jede Nahrung und Festigung aus der Geschichte unmöglich. Wissenschaftlich verstehen kann man nur eine Religion und ein Geistesleben, das man gläubig geteilt und das man dann überwunden und aufgegeben hat. So ist die wissenschaftliche Theologie notwendig eine Mischung von Glaube und Unglaube. Die Historie macht den modernen Menschen zum enttäuschten und wehmütigen Zuschauer des Wechsels; und wenn auch die mechanische Naturwissenschaft das Welträtsel nicht löst, sondern die Geheimnisse alle übrig läßt, so tötet um so sicherer die Historie die Theologie. Denn die spekulative Historie mit ihrem Glauben an Zusammenhang, Ziel und Entwicklungsgesetz war ein deutscher, schwerfälliger ideologischer Traum. Dieser »renanisme«, der in Frankreich eine Macht wurde und dort vor allem jenen Geist der Müdigkeit und Blasiertheit herbeigeführt hat, hat auch bei uns verführerisch und zerstörend genug gewirkt. Für viele ist er der letzte und der endgültigste unter den Totengräbern der Theologie.

Ganz so schlimm stand es nun freilich nicht. Denn die Welt der literarischen Neuigkeiten und der vielgelesenen Bücher ist

noch nicht identisch mit der der menschlichen Herzen. Aber eine neue Zeit war es doch. Die wissenschaftliche Theologie konnte sich nicht verbergen, daß sie Gegensätze und Schwierigkeiten an sich hatte, die manchem dieser Vorwürfe ein relatives Recht gaben. Sie war etwas zu sehr angekränkt von der Blässe des Gedankens und bedurfte der Erfrischung durch einen kräftigen, die Wirklichkeit des religiösen Lebens studierenden Realismus. Ihr war alles zu sehr die bloße notwendige Auswirkung eines logischen Gedankenprogramms; sie sah in der Religion zu sehr bloß die gefühlsmäßige Empfindung der Einheit der Wirklichkeit, die sich zu dem Gedanken der logischen Einheit, Verkettung und Notwendigkeit der aus dem göttlichen Wesen folgenden Lebensfülle erst theoretisch erheben sollte. Sie verkannte die Religion in ihrer naiven, durch keine Philosophie und Wissenschaft verkümmerten und gelähmten Kraft, sie studierte sie nicht in ihrem wirklichen Leben, sondern konstruierte sie aus einer Theorie. Sie sorgte sich zu viel um die Anerkennung und Einverleibung des notwendigen Naturzusammenhangs in den Gedanken des göttlichen Wirkens, das damit alle Freiheit, Lebendigkeit und Spontaneität verlor, das dem Menschen gerade den heißbegehrten Zugang aus einer Welt des bloßen Notwendigen und Auseinanderfolgenden in die Welt der schöpferischen Freiheit und der neues Leben zeugenden Lebendigkeit versperrte. Sie sah in der Geschichte zu sehr die sukzessive Ausführung eines logischen Programms; sie ignorierte die vielen Brüche und Katastrophen, den Niedergang und Absturz, der auf große Zeiten folgt, die unvergleichliche und unableitbare Besonderheit des Individuellen und Einmaligen, und sie huldigte dem Wahn, als wäre der Fortschritt der Zeit eben damit auch jedesmal ein Fortschritt des Gedankens und der Wahrheit.

Aus der Kritik und Selbstkritik dieser wissenschaftlichen Theologie gingen um die Mitte des Jahrhunderts die neuen Ansätze hervor, in denen das religiöse Problem unserer Zeit mit neuen Mitteln und Voraussetzungen angefaßt wurde und denen es gelungen ist, die christliche Gedankenwelt in ein neues Licht zu setzen. Zu ihren Wirkungen gesellte sich seit dem Ausgang des Jahrhunderts ein neu erwachtes Religionsbedürfnis als Gegenwirkung gegen die mechanisch-technisch-kapitalistische Welt. Mit diesem zusammen erwachten dann freilich auch religiöse Reformbestrebungen, die mehr als irgend eine bisherige Bewegung über das Christentum hinausdrängten und nun von der ethischen und

religiösen Seite her der christlichen Ideenwelt und den Versuchen zu ihren Um- und Neubildungen einen Widerstand entgegensetzten, wie ihn vorher die Indifferenz und der Naturalismus ihr entgegengesetzt hatten. Aber immerhin trat doch in der wissenschaftlichen Theologie der zweiten Jahrhunderthälfte, die philosophisch von der Erneuerung des Kantianismus begleitet war, eine verhältnismäßige Festigung und Neubildung der christlichen Ideenwelt ein, die man kennen und verstehen muß, wenn man die Wünsche und Gegensätze der unmittelbaren Gegenwart beurteilen will.

Zunächst entstand mitten heraus aus der wissenschaftlichen Theologie durch einen Schüler Baur, durch Albrecht Ritschl, eine neue große theologische Schule, die Göttinger Schule, die jenen Bedenken Rechnung trug. Ritschl behielt im allgemeinen den Rahmen der bisherigen Betrachtung bei, indem auch er eine allgemeine psychologisch-entwicklungsgeschichtliche Auffassung der Religion zugrunde legte. Aber er faßte die Religion unabhängiger von den Rücksichten auf die Einbefassung des allgemeinen gesetzlichen Naturbegriffes in den Gottesgedanken. Jedenfalls ist das Letztere die allgemeinste Bedeutung seiner Theologie, während sein Versuch von der Baurischen Religionsphilosophie und Religionsgeschichte wieder auf einen historisch-kritisch vereinfachten Biblizismus zurückzugehen, sehr bald als wirkungslos erkannt werden mußte. Er hatte einen inneren instinktiv-religiösen und ethischen Widerwillen gegen alles, was an Pantheismus und Monismus erinnert. Die Religion ist ihm eine sittliche Erhebung des der Natur und ihrem Ablauf sich entgegensetzenden Willens und die Ergreifung eines heiligen göttlichen Willens, der nicht identisch ist mit der Entwicklung des notwendigen Weltprozesses, sondern über den Weltprozeß hinaus die Seele erhebt in eine Sphäre der Freiheit, die Unabhängigkeit gegenüber dem Naturlauf und Abhängigkeit vom heiligen Willen Gottes ist. Wie eine solche Auffassung der Religion mit der Gesetzlichkeit der Erscheinungswelt fertig werden mag, schien ihm eine Sache für sich. Jedenfalls forderte für ihn die Religion, wo sie sie selber ist und wo sie nicht von Philosophie und Spekulation gegen sich selbst mißtrauisch gemacht ist, gerade die Lösung von dem Banne des gesetzlichen Weltprozesses und die Erhebung zur göttlichen Macht als zu einer von der Welt verschiedenen, die gerade durch ihre Unterschiedenheit von der Welt von ihr zu befreien und über sie zu erheben vermag. Der

hierin enthaltene Gegensatz ist ihm der unauflösbare Grundgegensatz, die Paradoxie der Religion, um deren willen eben die Weltkinder sie nicht wollen und nicht verstehen, und um deren willen der Fromme in ihr erst sein wahres Leben findet. Gilt das von der Religion im allgemeinen, so galt es für Ritschl im höchsten Grade vom Christentum, der höchsten Offenbarung des religiösen Glaubens. Der Glaube haftete ihm nicht an Theorien und Spekulationen, sondern an dem Leben wirkenden persönlichen Eindruck des Bildes Jesu, das uns mit einer nirgends wieder dagewesenen Gewalt von der Realität Gottes und der übersinnlichen Welt überführt, das uns auf Gott vertrauen läßt trotz Not und Sündenangst.

Aber Ritschl und seine Schule waren nicht die einzigen, die solchen Widerspruch erhoben. Zugleich hat in der lehrreichsten und tief sinnigsten Weise gerade in der Auseinandersetzung mit dem ästhetisch-monistischen Geiste der Hegelschen und der ganzen klassischen Religionsphilosophie der Däne K i e r k e g a a r d einen ähnlichen, nur viel leidenschaftlicheren Widerspruch erhoben und ihn in Schriften von höchster künstlerischer Vollendung und unerreichter Kunst der Zergliederung verkündet. Ritschl blieb ein Mann des kirchlichen Luthertums, der nur durch einen vereinfachten, auf das Praktisch-Wesentliche dringenden, antiphilosophischen Biblizismus das protestantische Kirchentum erneuern und damit die christliche Kultur zur Festigkeit, Klarheit und Gesundheit führen wollte. Kierkegaard dagegen brach mit dem Kirchentum und der Kultur überhaupt. Er stellte sich völlig auf das Heilsbedürfnis des Subjektes als auf den innersten Trieb auch des modernen Menschen. Von hier aus wollte er die kompromißlose radikale Christlichkeit der Bibel als Erlösung gerade des ästhetisierenden, modernen Weltmenschen. Auch er ist ein Zögling der Theologie, der es dann freier und größer gefunden hat, für die Interessen der Theologie zu kämpfen, ohne sich an die engen Schranken eines theologischen, praktischen oder akademischen Berufes zu binden. Unvergleichlich genialer als Ritschl, aber ohne dessen realistische Ruhe und geschichtswissenschaftliche Durchbildung, ein Dichter und Denker, dessen Herz am religiösen Problem hing, hat er sich auf den in der klassisch-romantischen Religionsphilosophie enthaltenen Geist der Immanenz, der Allgesetzlichkeit, des ästhetischen Einheitsgefühls, auf die die Brüche und Abgründe des Lebens verhüllende Auffassung der Religion als der bloßen

Empfindung der Einheit des Endlichen und Unendlichen, gestürzt. In ihnen hat er den geschworenen Feind der Religion gesehen, der sie in den Schranken der Welt und der Diesseitigkeit festhält und den Menschen nicht zu dem großen Entweder-Oder kommen läßt, wo er sich für die Welt und ihren sich von selbst fortbewegenden Naturlauf oder für die in sie hineingreifende und den Menschen erhebende und verwandelnde Kraft Gottes entscheiden muß. Die Schönheit und die Poesie und die von ihr empfundene Harmonie und Einheit des Universums in allen Ehren. Sie sittigt und veredelt den Menschen und zeigt ihm einen geistigen Grund und Kern der Dinge. Aber sie ist ein Spiel und Genuß der Phantasie und sieht in allen Kämpfen und Katastrophen überall doch die versöhnende Harmonie. Sie weiß nichts von dem wirklichen großen Kampfe des sittlichen und des religiösen Menschen, der zwischen zwei Welten steht, und der nicht im ästhetischen Schein und Spiel, sondern nur in wirklicher Wahl und Entscheidung, im wirklich durchgefochtenen Kampf den Frieden findet, wenn er sich dem Strom der Gesetzeswelt entgegenstemmt und sich von Gott in die Freiheitswelt erheben läßt durch lebendige Offenbarung und Kundgebung des göttlichen Willens. Sie weiß auch nichts von dem Optimismus, der alles Zurückbleiben und alle Mängel nur aus den Bedingungen des Werdens und Noch-nicht-vollendet-seins erklärt und von der Entwicklung alle dem Ziel entgegengetragen wähnt. Sie weiß auch hier nichts von Einheit, sondern nur von Bruch und Kampf, von dem Widerstand der Masse gegen die göttliche Welt und von dem Sieg der Wenigen, die ihren natürlichen Menschen überwandten und die Ueberwelt in ihr Herz aufnahmen. Jesus behält ihm recht, wenn er sagt, daß jeder sein Leben verlieren müsse um es zu gewinnen, und daß der Weg zum Heil schmal sei und nur wenige ihn finden, während der Weg breit ist, der zur Verdammnis führt.

Was so der kirchliche Theologe und der radikale Individualist jeder in seiner Weise gefordert haben, das ist zu einem weit und groß formulierten religiösen Programm geworden bei Artur Bonus, einem der feinfühligsten, wenn auch öfter etwas exzentrischen, Deuter des religiösen Lebens der Gegenwart. Er übergibt die Natur und die Geschichte der reinen strengen Wissenschaft, aber fordert daneben die freie, durch keine philosophische Rücksicht gehemmte Selbstaussprache dessen, was am christ-

lichen Glauben sich heute lebendig fühlt. Eingriffe in das Gebiet der Wissenschaft vermeidend soll er auf dem ihm freibleibenden Gebiete die Gegenwart und Zukunft der übersinnlichen Welt prophetisch und poetisch aussprechen, den alten christlichen Mythos ersetzen durch einen neuen, der jedenfalls durch den Gedanken der Ueberhöhung aller Kultur, der Zerreißung aller abstrakten Gesetzesnetze und der Gewinnung ewig-persönlichen Lebens mit dem alten Christentum verbunden ist. Noch fehlt es freilich fast überall an dem Mute hierzu. Aber diese Aufspürung der lebendigen, nicht verwissenschaftlichten Religion hat doch durch die feine Endosmose, die alle geistige Arbeit unmittelbar miteinander verbindet, wenigstens der historischen Erforschung des Christentums ihre Methoden und Ziele gegeben, durch die sie sich von der Hegelschen spekulativen Methode losriß. Sie hat den dialektisch-begrifflichen Charakter beseitigt, der die Geschichte konstruierte und aus logisch gefundenen Entwicklungsreihen die Geschichte ableitete.

Wie Ritschl und Kierkegaard die Religion aus religiösen und ethischen Gründen von dem monistischen Alleinheitsgedanken emanzipierten, so hat in der neueren Kirchengeschichte die liebevolle Versenkung in die Quellen und Urkunden, in die Tatsachen selbst, die Religion in ihrer prinzipiellen Unabhängigkeit von dem logischen Einheitsbedürfnis des Denkens und ihre Geschichte in dem ganzen unableitbaren Reichtum des Mannigfaltigen, in dem Auf und Nieder, den Höhepunkten und Depressionen, in dem schwankenden Kampf der emporziehenden großen und der niederziehenden kleinlichen Kräfte, verstehen gelehrt. Man faßte sie nicht mehr auf nach einem zum voraus konstruierten Begriff, sondern studierte sie wie ein selbständiges, an Geheimnissen und Ueberraschungen reiches Gebilde der Wirklichkeit. Hier hat die seltene Freiheit von allem Bedürfnis nach wissenschaftlicher Generalisation und die völlige Unabhängigkeit von jeder Dogmatik vor allem Bernhard Duhm zu einem mächtigen Anreger gemacht. Das gab bei Beibehaltung der bisherigen Erkenntnisse dem Ganzen mehr Farbe und Leben, ließ den jähen Wechsel und die Kontraste, die irrationalen Widersprüche des Lebens, die Bedeutung des Individuellen mehr hervortreten. Vor allem lernte man die Bedeutung der produktiven großen Epochen, der führenden Persönlichkeiten und der Stifter ganz anders verstehen. Die Religionen sind nicht freischwebende Gedankensysteme oder inner-

liche, überall spontan sich gleich erzeugende Empfindungen, sondern sie haften an den großen grundlegenden Erschließungen des göttlichen Lebens in ihren Propheten und Stiftern. Sie sind darum nicht bloß gemütvoll erwärmte philosophische Systeme oder ins eigene Herz blickende Beschaulichkeit, sondern Glaube an Propheten und Offenbarungen, und ihre Macht über das Leben hängt an der Energie dieses Glaubens. So ergab sich vor allem ein tieferes Verständnis der Persönlichkeit Jesu und das Bestreben, die Bindung des Christentums an sie in ihrer historischen Kraft und Lebendigkeit zu begreifen. In diesem Geiste hat sich die historische Theologie zu großartigen Leistungen entwickelt, in denen die beste Arbeit der Theologie überhaupt steckt und die zu den Perlen unserer historischen Literatur gehören. In der alttestamentlichen Forschung haben der Holländer Kuenen und die Deutschen Eduard Reuß und Julius Wellhausen sowie die Engländer Cheyne und Robertson Smith die Ergebnisse Vatkes großartig erweitert und eine lebensvolle Anschauung der Religionsgeschichte Israels im Verhältnis zur Religion des übrigen Altertums entworfen. Wellhausens »Israelitische und jüdische Geschichte« ist ein klassisches Meisterstück, das auch jedem Laien verständlich ist. Die neutestamentliche Forschung hat manche Ueberkühnheiten einer durch erfolgreiche Korrektur der Ueberlieferung ermutigten konstruktiven Zurechtrückung der Urkunden aufgegeben, die ganze Anschauung konkreter, psychologisch feinfühlicher gestaltet, aber dabei die Baurische Betrachtung im ganzen festgehalten. Heinrich Holtzmann, Adolf Jülicher und Karl Weizsäcker, der Nachfolger Baur auf dem Tübinger Lehrstuhl, haben in Werken von großartiger Reife und Durchbildung die moderne Forschung über die Entstehung des Christentums und über die Anfänge der christlichen Gemeinden allgemein zugänglich gemacht. Unabsehbar vollends ist die Forschung über die Entwicklungsgeschichte des Christentums, wenigstens in bezug auf die interessantesten Punkte, das Urchristentum, die Frühzeit des Katholizismus und die Reformationsgeschichte. Die Zusammenfassung des diese Studien leitenden Geistes ist Adolf Harnacks großes Werk, das unter dem Titel Dogmengeschichte eine überaus lebendig entworfene, gedankenreiche und erleuchtende Darstellung und Auffassung der Gesamtentwicklung des Christentums bietet. Freilich ist mit alledem schwerlich das letzte Wort gesprochen. Je mehr man in der Religionsgeschichte gerade die Re-

ligion und die praktische Leistung sucht und je mehr man Dogma und Apologetik nur als Spiegelungen der eigentlichen Grundbewegungen ansieht, um so mehr wird die Geschichte des Christentums in die Religionsgeschichte seiner Umgebung und in die allgemeine Kulturgeschichte sowie in die Erkenntnis der sozialen Bewegungen hineingezogen. Hier türmen sich dann ganz neue Probleme auf, die in dem herkömmlichen Begriff der Kirchen- und Dogmengeschichte noch keinen Platz gefunden haben. Insbesondere von einer Erforschung der Geschichte des christlichen Ethos, das damit in den Vordergrund tritt, ist bis jetzt noch kaum die Rede.

Alle diese Arbeiten bewegen sich auf dem Boden der speziellen Erforschung der Entstehung und des Wesens des Christentums, aber sie sind wie die früheren geleitet von dem Grundgedanken einer allgemeinen historischen Methode und eines engen Zusammenhangs der menschlichen Religionsgeschichte überhaupt. Auch hier wird das Christentum nach allgemeiner historischer Methode als Bestandteil und Höhepunkt der Religionsgeschichte erforscht, und allgemeine Beobachtungen, die sich aus der Religionsgeschichte über Wesen, Entwicklungsbedingungen und Entwicklungsweisen der Religion ergeben haben, haben hier die fruchtbarsten Anregungen geliefert. So konnte es nicht ausbleiben, daß trotz der Konzentration auf das Christentum und seine konkrete Eigenart doch immer wieder gerade aus dieser Arbeit sich das Bedürfnis nach Zusammenfassung und Ueberschau, nach prinzipieller Klarheit über Wert und Bedeutung des Christentums innerhalb des flutenden Ganzen der Religionsbildungen erhob. Versteht man unter Religionsphilosophie die Analyse des psychologischen Wesens der Religion, die Herausstellung ihres Wahrheitsgehalts und die Beurteilung ihrer Geschichte auf das Maß der darin erreichten und die Religionen abstufenden Wahrheit, so bedurfte eine solche Theologie dringend der Religionsphilosophie. Hier aber ist ihre Lage immer noch eine überaus schwierige und isolierte. Sie entbehrt des Anschlusses an eine wenigstens einigermaßen allgemein anerkannte prinzipielle Betrachtung des Wesens und der Geschichte der Religion. Die alte Religionsphilosophie des klassischen, philosophisch-literarischen Zeitalters ist den neuen Anforderungen nur mehr sehr bedingt gewachsen, und sie ist von der positivistischen und skeptischen Flut der Zeit überdies allenthalben unterwühlt. Sie bedurfte eines neuen aus der religionswissenschaft-