

Geschichte
der
Protestantischen Dogmatik
in ihrem Zusammenhange
mit der
Theologie
überhaupt.

Von

Dr. W. Gaf.

Vierter Band.

Die Aufklärung und der Rationalismus. Die Dogmatik
der philosophischen Schulen. Schleiermacher und
seine Zeit.

Berlin.

Druck und Verlag von Georg Reimer.
1867.

Seinen Collegen und Freunden

Herrn Dr. H. Hesse

und

Herrn Dr. A. Dillmann

ordentlichen Lehrern der Theologie an der Ludwigs-Universität zu Gießen

vertrauensvoll zugeeignet

vom

Verfasser.

V o r w o r t.

Mit diesem vierten Bande, dessen Druck schon zu Anfang des Jahres begonnen und zuletzt noch durch eine mir nöthige Erholungsreise verzögert worden ist, erreicht meine Geschichte der protestantischen Dogmatik ihren endlichen Abschluß. Meinem ursprünglichen Vorhaben getreu habe ich sie bis in das vierte Jahrzehnt dieses Jahrhunderts fortgeführt, den wissenschaftlichen Gang der letzten Decennien also nur in einzelnen Bemerkungen und Vergleichen berücksichtigt, ohne demselben einen letzten Abschnitt zu widmen. Wo in solchen Fällen der rechte Schlußpunkt zu setzen sei, wird immer mehr oder minder der Willkür überlassen bleiben. Daß es möglich und nützlich ist, auch die Entwicklung eines rein wissenschaftlichen und literarischen Lebensgebiets bis zur Gegenwart herabzuführen, bezweifle ich keineswegs; ist es doch erst vor Kurzem von Erdmann für die Geschichte der Philosophie, von Dorner für die der Theologie in hervorragender Weise dargethan worden. Aber bei der streng historischen Haltung meines Werks hielt ich mich für vollkommen berechtigt, an einer früheren

Stelle vom Leser Abschied zu nehmen, zumal an einer solchen, die, obwohl ein Menschenalter hinter uns, mir dennoch Gelegenheit gab, die Schwelle der Gegenwart zu betreten. Auch gestehe ich offen, daß es mir schwer geworden wäre, die Reihe noch lebender Theologen ganz eigentlich zum Gegenstand historischer Relation und Kritik zu machen.

Früher dachte ich daran, in einem Anhange noch über die neuere englische und amerikanische Theologie Bericht zu erstatten. Dieser Voratz ist leider ein Raub der Zeit geworden, denn ich überzeugte mich, daß ich nur durch einen bedeutenden Aufschub etwas mich selbst Befriedigendes würde leisten können, obwohl es mir auch für diesen Zweck an gutem Rath nicht ganz gefehlt hätte. Das Nöthigste aus diesem Gebiet ist inzwischen von anderer Hand zusammengestellt worden.

Die nachfolgende Darstellung führt also von Semler bis Schleiermacher; sie umfaßt etwa achtzig Jahre und in ihnen das Zeitalter der theologischen Umwälzung und Erneuerung. Schleiermacher wird dabei als der zusammenfassende und ergänzende Repräsentant der Theologie seiner Zeit, zugleich aber auch als der Anführer eines vertieften und neubelebten dogmatischen Studiums angesehen. Von den vorangegangenen unterscheidet sich diese Epoche durch ihren durchgreifend sachlichen und principiell wissenschaftlichen Charakter; alle Aufmerksamkeit wird auf den Mittelpunkt der Glaubensangelegenheiten, auf Position und Negation der Lehrfragen hingewandt; der Reiz einer systematisch oder methodisch geregelt-

ten Geistesst̄tigkeit fehlt in den ersten Abschnitten ḡnzlich. Der Bearbeiter hat diese einseitige Beschaffenheit seines Stoffes streng wiederzugeben, er darf sogar Manches vernachl̄ssigen, was an sich wohl der Beachtung w̄rdig gewesen w̄re. Bisher konnten von dem Mittelpunkt der Dogmatik aus auch die ūbrigen theologischen Disciplinen mit einer gewissen Gleichm̄ssigkeit ūbersehen werden, diesmal war zu Gunsten der Gr̄ndlichkeit eine strengere Beschr̄nkung der Aufgabe erforderlich. Die Darstellung kn̄pft sich daher fast ausschlieŸlich an die dogmatische Literatur und an die wichtigsten Erscheinungen der Religionsphilosophie, weil in ihnen alle Gegens̄tze und Resultate am Grellsten offenbar werden; sie folgt der Reihe der Schriftsteller, deren Mehrheit eine genauere Charakteristik verdiente, und alle M̄he wird aufgewendet, den Gang der Sache bis in seine feineren Wendungen und Ueberḡnge zu verfolgen. An den entscheidenden Stellen muŸte nat̄rlich auch von dem Material der biblischen und historischen Untersuchungen das Wichtigere aufgenommen werden, weil dies zum VerstandniŸ des Lehrstreits selber unumḡnglich n̄thig erschien.

Noch mehr liegt ein anderer Unterschied auf der Hand. Der Darsteller dieser Periode findet sich selbst im h̄chsten Grade betheilt, er wird im Vergleich zu den fr̄heren Abschnitten zu einer schr̄feren Geltendmachung seiner eigenen Ansicht gen̄thigt. Er muŸ also Stellung nehmen und hat dazu seine Einleitungen und Uebersichten zu benutzen, aber er soll dies nicht durch allgemeine Maximen, sondern stets im

Anschluß an die historische Bewegung thun. Nur wenn er überall aus dem jedesmaligen Stande der Sache seine Urtheile gewinnt, kann es ihm gelingen, den Leser wirklich einzuführen und selbst für das Bekannte durch Aufzeigung seines wahren Verhalts und seiner thatsächlichen Aufeinanderfolge eine erneute Aufmerksamkeit zu erwecken. Diese zweite historische Pflicht mit jener ersten zu vereinigen, war sehr schwierig; ich habe es wenigstens gewollt. Wenn daher die früheren Bände mehr Fleiß der Sammlung und Sorgfalt der Composition erforderten: so war in der Arbeit dieses letzten die innere Schwierigkeit bei Weitem die größere.

Daß ich mit Billigkeit und Mäßigung verfahren bin, kann ich mir nicht zum besonderen Verdienst anrechnen, denn es ist mir noch niemals schwer geworden. Mehr Gewicht muß ich darauf legen, daß ich da, wo so viele Andere nur Worte finden zu Unehren der deutschen Theologie, auch zu deren Ehre geurtheilt habe. Den Grundsätzen wissenschaftlicher Freiheit und kritischer Unbefangenheit wollte ich treu bleiben; ich werde daher dem Vorwurf nicht entgehen, in den Rationalismus, welchen ich darstelle und dessen Gebrechen ich nachweise, selbst eingetreten zu sein; doch kann ich diesen Namen nur in einem allgemeineren wissenschaftlichen und christlichen Sinne auf mich anwenden, nach welchem weder das Interesse des Glaubens noch das Bekenntniß unseres alleinigen Heilsgrundes jemals aufgegeben werden kann. Die S. 613f. kurz bezeichnete religiöse Anschauung des Heilands und des Evangeliums überhaupt werde ich jederzeit vertreten.

Ich habe in den Hauptsachen meine Meinung gesagt, auch das Eigenthümliche derselben nicht verschweigen wollen, und Manches mußte ausgesprochen werden, was sich in diesem Zusammenhange nicht begründen ließ, doch aber nicht zurückgehalten werden durfte. Aber die hierauf bezüglichen Bemerkungen finden sich an zerstreuten Stellen zumal des neunten Buchs. Daher muß ich wünschen, aus dem Ganzen meiner Entwicklung, nicht aus einem einzelnen Abschnitt beurtheilt zu werden, und das ist die einzige Bitte, welche ich an meine Leser und Kritiker richte.

Meine historischen Mittheilungen werden von Manchen allzu ausführlich gefunden werden. Diesen Tadel nehme ich auf mich; ich glaube nicht, daß was ich beabsichtigte, auf einem geringeren Raum ausgeführt werden konnte. Auf die in die Theologie eingreifenden philosophischen Systeme von Kant bis Schelling bin ich allerdings gründlicher eingegangen, als vielleicht unbedingt nöthig gewesen wäre; es war dies die Consequenz meines bisherigen Verfahrens, und sie forderte einen größeren Aufwand in einem Zeitalter, welches in einem solchen Grade von philosophischen Tendenzen bewegt wird. Ueber Männer wie Daub soll Niemand urtheilen, der sich nicht Mühe gegeben hat, ihren Gedanken nachzugehen, am Wenigsten wenn er diese tadeln will. Sollte ferner der Beschluß mit Schleiermacher gemacht werden: so war es nöthig, dessen Glaubenslehre in einem Gesamtbilde vorzuführen und es in seinen wesentlichen Zügen auch zu beleuchten, was hoffentlich mit voller Liebe, aber auch mit

Selbständigkeit geschehen ist. Als mein eigener Kritiker würde ich jetzt weit eher in meinen Erörterungen Manches zu vermissen als hinwegzuwünschen haben. Gern hätte ich noch einige neueste auf meinen Gegenstand bezügliche Schriften gründlicher zu Rathe gezogen. Mein Manuscript war zum größeren Theile druckreif und zur Absendung bereit, als Dorner's Geschichte der protestantischen Theologie erschien. Ich habe dieses ganz anders angelegte Werk wohl nachgelesen, auch einige Stellen daraus entnehmen, nicht aber unter Vergleichung desselben arbeiten können; ich stelle daher einfach meine abweichende Auffassung neben die seinige in der Hoffnung, daß die Vergleichung beider der Kritik von Interesse sein wird. Aehnlich ist es mir mit einigen anderen Schriften ergangen. Auch Henke's schöne Monographie über Fries konnte nur da, wo sie Mittheilungen über de Wette und von dessen Hand darbietet, in der Kürze und während des Drucks noch benutzt werden.

Die Wünsche, welche ich diesem *μεγα βιβλίον μέγα ζαζόν* mit auf den Weg gebe, sind so einfach und ergeben sich so natürlich aus dem Ernst und der Schwierigkeit des Inhalts, daß ich sie kaum zu nennen brauche. Ich biete meine Arbeit allen ernstgesinnten und aufrichtigen Freunden protestantischer Theologie und Forschung dar; auch von Solchen möchte ich gelesen werden, die sich mit mir im Widerspruch befinden, auch Gegnern möchte ich Dienste leisten und hoffe dies sogar.

Nächst diesem Wunsche bewegt mich im jetzigen Augen-

blick die Erinnerung an meine eigene Vergangenheit. Ich war ein Hallischer Student, als ich unter C. Thilo's Leitung, — denn ihm hauptsächlich verdanke ich die Anregung zu dogmenhistorischen Studien, — und bei meiner ersten Beschäftigung mit Calvin's Institutio den Gedanken faßte, der Reihenfolge dogmatischer Lehrsysteme, zumal der protestantischen, eine zusammenhängende Forschung zu widmen. Späterhin, als es Zeit war etwas Selbständiges zu leisten, gerieth ich auf das entlegene Gebiet der griechischen Theologie und Kirche, dem ich auch gegenwärtig noch einige Aufmerksamkeit zuwende. Daß es mir aber dennoch im Laufe der Zeit möglich geworden ist, jenen Jugendgedanken wieder aufzunehmen und trotz aller Mängel und Schwächen doch meinem Vorhaben gemäß zur Ausführung zu bringen, erfüllt mich jetzt mit Dankbarkeit gegen Gott, weil dadurch meine literarischen Arbeiten einen festen Körper erhalten haben.

Als ich den ersten Band herausgab, stand ich mit meiner Aufgabe fast allein; jetzt bin ich mit mehreren ausgezeichneten Gelehrten in bedeutende Concurrrenz getreten. Auch Vorlesungen über Geschichte der protestantischen Theologie und Glaubenslehre sind inzwischen auf deutschen Universitäten ziemlich gewöhnlich geworden. Gewiß eine günstige Veränderung, deren sich derjenige nur zu freuen hat, der das Wachsthum und die Fruchtbarkeit dieser Studien an seinem Theile zu fördern bemüht gewesen ist.

Schließlich sei allen denen gedankt, welche wie Hagenbach, Hundeshagen, Hase, G. Frank u. A. für das

Bekanntwerden meines Werks durch vielfache Benutzung und Berücksichtigung und in wohlwollender Weise Sorge getragen haben. Herrn Dr. W. Weiffenbach hierseits danke ich als meinem treuen Gehülfen bei der Correctur, von welchem auch die Inhaltsanzeige und das Register dieses Bandes angefertigt worden.

Gießen im October 1867.

Dr. G. a. f.

Inhalt.

Siebentes Buch. Die Aufklärung und der Rationalismus.

Seite

Einleitung. Historische Stellung des Rationalismus. Der Mangel an kirchlichem Interesse. Selbständigwerden des deutschen Geistes. Veränderungen im literarischen Verkehr. Alter und Herkunft des Rationalismus. Allgemeine Beurtheilung desselben

1—25.

Erster Abschnitt. Anregungen zur Erneuerung der Theologie.

I. Johann Salomo Semler. Semler's Entwicklung und Schriftstellerei. Semler über Theologie und Offenbarung; über Localtheologie, gesellschaftliche und moralische Religion. Seine Bibelstudien und Urtheile über den Canon. Semler fordert Aufklärung der Kirchengeschichte. Semler's dogmenhistorische und dogmatische Urtheile. Seine freiere theologische Lehrart. Semler als Gegner Baezow's und Bahrdt's. Allgemeines Urtheil über Semler

26—67.

II. Johann August Ernesti. Sein theologischer Charakter. Ernesti's Vindiciae, Antimuratorius und De officio Christi triplici. Sein hermeneutischer Standpunkt. Zwei Richtungen des theologischen Fortschritts an Semler oder an Ernesti anknüpfend

68—79.

Zweiter Abschnitt. Die Fortbildung des älteren Standpunktes der Dogmatik.

I. Historischer Schauplatz und Parteien. Die Facultäten von Halle, Göttingen, Jena zc. Lutherische und reformirte Facultäten. Allgemeine deutsche Bibliothek. Uebersicht der Zeitschriften

80—89.

- II. Der erweiterte kirchliche Standpunkt. Michaelis. Heilmann. Walch. Michaelis als Gelehrter und Theologe. Seine Ansichten über Offenbarung, Genugthuung und den Baum der Erkenntniß. Heilmann über Vorsehung, Versöhnung, Erleuchtung. Walch's Offenbarungs- und Sündenbegriff. 89—105.
- III. Strengerer Anschluß an die kirchlichen Normen. Seiler. Carpov. Sartorius. Seiler's dogmatische Beweisführungen und Widerungen in der Erbsündenlehre und in der Soteriologie. Carpov verteidigt den alten Standpunkt. Sartorius lenkt zu demselben zurück. Seine Satisfactionstheorie 105—116.
- IV. Vermittelnde Darstellung neukirchlicher Dogmatiker. Danov und Döderlein. Danov's Stellung und die Urtheile über ihn. Döderlein's Fundamentalartikel und Gotteslehre. Seine Ansicht von der ursprünglichen Menschennatur und vom Sündenfall. Seine Heilsordnung. Döderlein's theologischer Charakter 116—128.
- V. Defensivstellung der Neukirchlichen. Morus und Reinhard. Morus ein Nachfolger Melanthon's. Reinhard's Geständnisse. Seine Beurtheilung des Rationalismus. Morus und Reinhard verglichen mit einander 128—141.
- VI. Der streng biblische Supranaturalismus. Storr. Storr's biblischer Offenbarungsglaube. Sein Schriftprincip. Storr benugt die kritische Philosophie. Storr's Versöhnungslehre. Zachariä's erster Versuch einer biblischen Theologie. Süskind gegen Fichte's Kritik der Offenbarung. Die Gebrüder Hatt 141—159.
- VII. Einmischung theosophisch-speculativer Elemente. Crusius. Crusius als Kritiker der Wolff'schen Philosophie. Sein Einigungsversuch zwischen der Theologie und Philosophie. Crusius vom göttlichen Decorum. Seine prophetische Theologie. Die conservative Theologie im Zusammenhange betrachtet 159—169.
- VIII. Die populären Dogmatiker und die Apologeten. Less. Haller's Briefe. Die populären Apologeten Sack, Jerusalem, Spalbing u. A. Lessing und Herder

als Theologen. Herber über Vernunft und Offenbarung. Seine anregende Wirksamkeit	170—179.
---	----------

Dritter Abschnitt. Die kritische und rationalistische Theologie.

I. Vorbemerkungen. Anfänge der kritischen Bewegung. Symbolstreit Befreiung von Inspiration und Symbol- norm. Das Gegenjägliche und das Gemeinsame . . .	180—188.
II. Töllner als Wolfianer. Sein älteres Lehrsystem und sein späterer kritischer Standpunkt Die Sünde aus natürlicher Entwicklung. Lehre Christi und von Christo	188—199.
III. Bahrdt. Seine Stellung. Seine biblische Dogmatik. Seine Bibel im Volkston. Fehler des bloß empirischen Pragmatismus	199—206.
IV. Teller und Eberhard. Anlage des Teller'schen Lehr- buchs. Teller vom ersten und zweiten Adam. Sein Wörterbuch zum Neuen Testament. Seine Religion der Vollkommenen. Zur Beurtheilung Teller's. Eberhard's Apologie des Sokrates gewürdigt	206—226.
V. Gruner und Böffler. Gruner's Urtheil über den verderblichen Einfluß des Alexandrinismus. Gruner über Trinität und die Religionsprincipien. Böffler	226—235.
VI. Henke und Eckermann. Henke als Historiker und Dogmatiker. Seine Principienlehre. Seine Christologie und Erbündenlehre sind ganz neologisch. Eckermann's principielle Erörterungen über Vernunft und Offenbarung. Eckermann zur Christologie und Rechtfertigung . . .	235—256.
VII. Uebersicht der Resultate und einzelne Streitig- keiten. Umriffe des rationalistischen Systems. Kritische Abzüge von der Christologie. Der religiöse Pelagianis- mus des Rationalismus. Verschiedene Trinitätsansichten und Ursperger's speculative Trinität. Töllner über den thätigen Gehorsam wird von Ernesti, Seiler u. A. be- stritten. Lebhaftes Controverse über die Satisfactions- lehre. Bedeutung derselben	256—279.

Achtes Buch. Die Dogmatik der philosophischen Schulen.

Erster Abschnitt. Die Dogmatiker der kritischen Philosophie.

- | | |
|---|----------|
| I. Die Popularphilosophie. Steinbart's reine Glückseligkeitslehre | 283—286. |
| II. Kant. Wirkung des Auftretens seiner Philosophie. Kant's. Religionsphilosophie. Sünde und deren Ueberwindung. Gottesreich und Kirchenglaube nach Kant. Kant über wahren und falschen Religionsglauben. Kritik des Kantischen Religionsbegriffs | 286—299. |
| III. Der conservative Kantianismus. Der Kantianer Tieftrunk rechtfertigt die Wunder. Der moralische Weltzweck nach Tieftrunk. Seine Erklärung der Trinität und Schöpfung. Würdigung des Tieftrunk'schen Werks . . | 300—311. |
| IV. Kritische Kantianer. J. B. Schmid. Ammon's wissenschaftlich-practische Theologie. Positives und moralisches Christenthum nach Ammon. Schmid's und Ammon's dogmatische Erklärungen und ihre drei Glaubensworte. Verwirrung unter den Kantianern. Verhandlungen über moralische Schrifterklärung | 311—323. |
| V. Ammon's Summa theologiae. Einzelnes baraus | 324—330. |
| VI. Der Gang der Philosophie. Jacobi. Fichte's Wissenschaftslehre und praktische Philosophie. Sein Einfluß auf die Theologen. Sein späterer Standpunkt in seiner Anweisung zum seligen Leben. Kant's Lehre durch Fries ergänzt | 330—343. |
| VII. Eklektische Dogmatiker. Stäublin's Bedeutung und theologische Bestrebungen. Er betont das Historische und Positive. Stäublin's Glaubenslehre. J. E. Chr. Schmidt's erstes von Lessing beeinflusstes Lehrbuch. Schmidt in seinem zweiten Lehrbuch von Fichte angeregt. Würdigung der Kantischen und Fichte'schen Epoche | 343—358. |

Zweiter Abschnitt. Die speculative Dogmatik.

- I. Schelling. Schelling's Natur- und Geistesphilosophie. Seine Lehre von der Freiheit. Seine historische Construction des Christenthums. Schelling's Princip der Immanenz. Religion und Philosophie nach Schelling. Die Wiederaufnahme des Dogma's durch Schelling. Sein Urtheil über die biblischen Schriften. Werth seiner Religionsphilosophie. Schellings späteste gnostische Religionsphilosophie 359—385.
- II. Daub und Schwarz. Daub's Entwicklung von Kant zu Schelling, von diejem zu Hegel. Stufengang seiner Schriften. Daub über Orthodoxie und Heterodoxie. Sein Urtheil über die Bekenntnisschriften. Daub über Religion und Offenbarung unter Schelling's Einfluß. Das System der Theologumena. Gott als principium rationis. Beurtheilung der Theologumena. Ihre literarische Stellung. Daub vom Satan und dessen Werkzeug in seinem Judas Ischarioth. Daub's spätere Schriften, besonders „die dogmatische Theologie heutiger Zeit“. Ihr Werth. Schwarz's sittlich-religiöse Grundgedanken. Seine Berührungen mit Schelling. Resultat dieser Epoche 385—421.
- III. Anhang. Die reformirten Dogmatiker. Aufzählung und allgemeine Schilderung derselben. Das Verhältniß von ratio und revelatio und das Fundamentale nach Stapfer. Sein Verhältniß zum Lutherthum. Endemann und Stoß gegen den Nationalismus. Stoß mildert die Prädestinationslehre. Gründe für das Zurückbleiben der reformirten Theologie 421—434.

Neuntes Buch. Schleiermacher und seine Zeit.

Erster Abschnitt. Fortsetzung und Bereicherung der dogmatischen Studien.

- I. Vorbemerkungen. Charakter und Werth des 19. Jahrhunderts. Seine Reaction gegen die Schwäche des Rationalismus. Die hohe Aufgabe der neueren Theologie. Erstes und zweites Stadium des Jahrhunderts. Der Harm'sische Thesenstreit. Der Unionsstreit. Zunehmende Gründlichkeit in der exegetischen und kritischen Literatur,

- in der Kirchengeschichte und comparativen Symbolik. Literarische Kritik und Zeitschriften. Die Hahn'sche Disputation. Die Denunciationen gegen Gesenius und Wegscheider 435—451.
- II. Der gewöhnliche Rationalismus. Methode desselben. Bretschneider als Theologe. Seine Dogmatik und deren Grundsätze, Tugenden und Fehler. Wegscheider's Institutio nach ihrem allgemeinen Charakter. Seine Begründung und Vertbeidigung des rationalen Princips. Seine beschränkte Kritik des Uebernatürlichen. Wegscheider's Fundamentalartikel. Controverse zwischen Wegscheider und David Schulz über Rechtfertigung. Streit mit Mühlcr. Köhr's kritische Predigerbibliothek. Auftreten Hase's mit seiner Dogmatik. Angriffe auf Hase's Hutterus redivivus. Hase gegen den Rationalismus vulgaris. Der Antiröhr 451—478.
- III. Dogmatische Gegensätze und Annäherungen. Streitschriften über Rationalismus und Supranaturalismus. Versuche und Möglichkeit der Vermittelung. Augusti ein kirchlich accentuirter und apologetischer Dogmatiker. Marheineke's Grundlehren mit streng kirchlicher Theorie und philosophischer Methode. Sein Verhältniß zu Schleiermacher. Anlage seiner Grundlehren. Seine Christologie und Sündenlehre. Hahn's supranaturalistischer Standpunkt. Biblische Dogmatiker. Schott's System. Knapp's dogmatische Vorlesungen. Steudel's Glaubenslehre mit biblisch-apologetischer Tendenz. Grundlegung derselben und Steudel's Ansichten im Einzelnen. Kritische Dogmatiker. Tschirner's und Cramer's dogmatische Vorlesungen mit supranaturalem Rationalismus. Das Princip der Dogmatik nach Cramer. Baumgarten-Crusius' Einleitung in die Dogmatik und sein Compendium. De Wette's Persönlichkeit, Bildungsgang, theologischer Standpunkt und Charakter. De Wette im Anschluß an Fries über Religion und Theologie. Sein Lehrbuch der Dogmatik und deren religionsphilosophische Prolegomena. Dogmatische Urtheile de Wette's. Sein religiöser und kritischer Idealismus und dessen relatives Recht. Sein „Wesen des Glaubens“. Folgerungen aus der bisherigen Uebersicht 478—526.

Zweiter Abschnitt. Schleiermacher's Glaubenslehre.

I. Einleitung. Schleiermacher's Persönlichkeit, Lebensgang, religiöse und theologische Entwicklung. Sein Einfluß auf die Theologie. Abfolge und Zusammenhang seiner Schriften. Die Reden über die Religion. Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Literatur über sein Werk „der christliche Glaube“. Berührungspunkte mit der älteren Literatur. Einleitung der Glaubenslehre. Die Aufgabe der Dogmatik nach Schleiermacher. Das Abhängigkeitsgefühl als Grundprincip der Religion. Kritik der natürlichen Religion und neue Gruppierung der Religionsformen. Die positive Grundlage des Christenthums nach Schleiermacher. Sein Verhältniß zum Rationalismus und Supranaturalismus. Kirchlicher und wissenschaftlicher Charakter der Dogmatik im Unterschied von der Methode des Rationalismus. Der Unionsstandpunkt festgehalten. Schleiermacher's Häresientafel. Gegensatz der katholischen und protestantischen Frömmigkeit. Sein Schriftprincip. Das Alte Testament wird unterschätzt. Schleiermacher's Eintheilung der Glaubenslehre.

527—558.

II. Der Glaubenslehre erster Theil. Allgemeines und leitende Gedanken. Die Gottesbeweise als philosophische Elemente aus der Dogmatik entfernt. Die religiöse Bedeutung der Schöpfung aus Nichts. Schleiermacher's Erhaltungslehre. Ob ein Bedürfniß des absoluten Wunders? Göttliche Eigenschaften der ersten Reihe. Kanon der göttlichen Ursächlichkeit. Schleiermacher's Theodicee oder die gute Welt. Ursprüngliche Vollkommenheit der Welt und des Menschen. Schleiermacher's Kritik der Lehre vom Satan. Die Entbehrlichkeit der Vorsehungsidee nach Schleiermacher. Derselbe als Pantheist angeklagt.

558 --582.

III. Der Glaubenslehre zweiter Theil. Verhältniß desselben zum ersten. Schleiermacher's Sinnlichkeitstheorie in der Sündenlehre. Verbesserung der Erbsündenlehre. Sünde und Uebel im Zusammenhang. Ob die Sünde von Gott geordnet? Determinirte oder nicht determinirte Freiheit. Herleitung und Grundsinne der Christologie Schleiermacher's. Aufnahme der Lehre von den beiden Naturen und die christologischen Folgesätze. Schleiermacher

über Christi Sinnlosigkeit und Auferstehung. Grundwahrheit der Christologie Schleiermacher's. Einige Ausstellungen gegen dieselbe. Grundgedanken Schleiermacher's über das Geschäft Christi. Gemeinschaft mit Christo als Mittelpunkt des Systems. Berührung mit dem Pietismus. Die Aemterlehre bleibt stehen. Genugthuung und Stellvertretung im Verhältniß. Starke Betonung des Christus in uns. Vereinfachung der Heilsordnung. Wiedergeburt als Bekehrung und Rechtfertigung. Vergleichung der Schleiermacher'schen Dogmatik mit seiner Ethik. Abriss seiner Lehre von der Kirche und ihre Vorzüge. Schleiermacher als Vertheidiger der Calvinischen Erwählungslehre. Seine Lehre vom Gebet und dessen Erhöhung. Sein Unionsstandpunkt in der Sacramentslehre. Schleiermacher's Verhältniß zum Trinitätsdogma. Kritik dieser Lehre	582—649.
Schluß. Würdigung der Theologie und Dogmatik Schleiermacher's. Seine kirchliche, wissenschaftliche und unionistische Stellung. Schlußthesen über Schleiermacher's Glaubenslehre. Polemik gegen und Anschluß an Schleiermacher. Seine allseitige Einwirkung. Schluß des Werkes	649—657.

Siebentes Buch.

Die Aufklärung und der Nationalismus.

E i n l e i t u n g.

Der dritte Band dieses Werks hat eine Reihe von Veränderungen des religiösen Geistes und wissenschaftlichen Studiums vorgeführt, welche den Eintritt einer kritischen Umgestaltung der Theologie in Aussicht stellen, er enthält also schon eine Vorbereitung auf die folgende Darstellung, die sich mit der Ausbildung und Bekämpfung des Rationalismus zunächst bis zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts und hauptsächlich innerhalb des dogmatischen Gebiets zu beschäftigen haben wird. Der Geist der Uebergangstheologie macht sie selber zu einer Art von Einleitung, daher auch der ihr gegebene Name einer Vorgeschichte des Rationalismus¹⁾; allein dieser Umstand genügt doch nicht, um die Epoche, welcher wir entgegengehen, und deren Tendenz und Ergebnis zu erklären, noch überhebt er uns der Pflicht, auch diesmal einige einleitende Erörterungen an die Spitze zu stellen theils über den allgemeinen historischen und literarischen Charakter der nächsten Folgezeit, theils über die tieferen Gründe und Zusammenhänge der Bewegung sowie endlich über unsere Stellung zur Aufgabe.

Zunächst ist es der Rückblick auf die bisherigen Entwicklungsstufen der protestantischen Theologie, welcher dem Historiker eine wichtige Beobachtung aufdrängt. Seit der Reformation war die Theologie durch die großen Stadien des Dogmatismus, Synkretismus

¹⁾ Mit diesem Abschnitt beschäftigt sich der inzwischen erschienene erste Theil von Tholud's Geschichte des Rationalismus, Abth. I, Berl. 1865.

und Pietismus hindurchgegangen, und diese Richtungen hatten sich, wenn auch in sehr gemäßigten Verhältnissen, noch auf das letzte Zeitalter des Uebergangs übertragen. Während der genannten Epochen befanden sich Kirche und Theologie in lebendiger Wechselbeziehung; die letztere verfolgte diejenige Tendenz, welche ihr von der öffentlichen und rechtlichen Stellung der Kirche zugewiesen oder durch den Zustand und das Bedürfniß der christlichen Gemeinschaft empfohlen war. Es war der Wille der Confessionen, dem die Theologie des Dogmatismus diene, es waren Bedürfnisse der praktischen Frömmigkeit und des kirchlichen Gemeingeistes, welchen die pietistische Lehrweise einen eigenthümlichen Ausdruck lieh. Von den Anführern des Synkretismus wurde allerdings die theologische Wissenschaft selbständiger gefaßt und behauptet, daß sie noch eine andere Bestimmung habe, als die ihr von den Forderungen des Bekenntnisses und der Kirchenleitung unmittelbar auferlegte; im Ganzen blieb aber doch die Abhängigkeit von den rechtlichen und praktischen Kirchenzwecken vorherrschend. Mit dem Rationalismus verhält es sich anders. Derselbe ging nicht von der Kirche im engeren Sinne aus, noch war er direct gegen sie gerichtet. Aus der bloßen Zurückziehung vom kirchlichen Leben folgt der Rationalismus noch nicht, sowie auch nicht jedes kirchliche Streben den Antirationalismus in sich schließt. Er ist nicht eine speciell kirchliche, sondern eine überwiegend wissenschaftliche Erscheinung und in dieser Beziehung vorzugsweise von protestantischer Herkunft und Bedeutung. Da nämlich im Protestantismus Beides verbunden ist, Glaube und Forschung, Frömmigkeit und Erkenntniß, religiöse Hingebung und wissenschaftliche Selbstthätigkeit: so können sich diese Factoren gegenseitig verdrängen, überholen und ablösen. Jetzt also kamen die Bestrebungen der zweiten Art in greller Einseitigkeit zum Vorschein, während der allgemeine protestantische Geistesberuf als erklärender Hintergrund stehen blieb. Wird daher die folgende Epoche an die der streng confessionellen Kirchlichkeit herangerückt: so ergiebt sich ein vollständiger Bruch; wird sie mit dem ersten Aufschwung der Reformation verglichen: so zeigen sich Verbindungslinien, weil in diesem der Geist des Protestantismus in größerer Breite offenbar wurde.

Ich weiß, daß ich damit leicht anfechtbare Sätze hinstelle. Niemand leugnet, daß während der Herrschaft des Rationalismus und unter dessen Einfluß der kirchliche Sinn erschlaffte und die christlichen Erfahrungen zurücktraten. Der Schluß liegt also sehr nahe, daß sein Wesen überhaupt in der Unkirchlichkeit und in dem Ablassen von demjenigen bestehe, was die evangelische Gemeinschaft bisher zusammengehalten hatte. Und weiter wird gefolgert, protestantisch könne man ihn darum nicht nennen, weil er ja auch in der andern katholischen Hälfte der Christenheit Verbreitung gefunden, ja theilweise aus dieser in die evangelische übergegangen sei; es bleibe also nichts übrig, als seine Quelle außerhalb des Christlichen und Kirchlichen in der Welt und weltlichen oder humanistischen Denkart zu suchen. Allein diese Auffassung bleibt bei der Außenseite stehen, sie bezeichnet die Schwäche, nicht die tiefere Aufgabe des Rationalismus. Denn bedeutend ist dieser doch erst durch die mit ihm verbundene wissenschaftliche Thätigkeit geworden und durch die Berufung auf ein christlich protestantisches Grundrecht, welches von ihm über die bisherigen Grenzen in Anwendung gebracht wurde; in dieser protestantisch-wissenschaftlichen Richtung ist er zwar nicht vollständig, — denn in diesem Falle würde unsere Untersuchung gar keine Schwierigkeiten haben, — wohl aber seiner besseren Hälfte nach enthalten. Die Gegensätze von Kirche und Welt, Christenthum und Humanismus reichen zur Erklärung nicht aus, sondern es ist nöthig, auf das christliche Princip selber einzugehen, wie dasselbe nach protestantischen Grundsätzen angeeignet und mit der allgemeinen Wissenschaft verarbeitet werden soll. Kirche und Wissenschaft sind verschiedene, nicht entgegengesetzte Größen, Religion und Glaube liegen zwischen ihnen, sie bilden den Boden und das Band der einen, den Stoff und Gegenstand der andern. Auch ist zwar der Rationalismus in beiden Theilen der abendländischen Kirche aufgetreten, aber während er in der katholischen nur wucherte, hat er in der andern eine bedeutende und dauernde Wirksamkeit gewonnen, Beweis genug daß sein Verhältnis zu den beiden Hauptgestaltungen des christlichen Lebens ein sehr verschiedenes war. „Der Protestantismus ist seiner Natur nach mit der Wissenschaft verwandt,“ „der Rationalismus ist ein über-

triebener Protestantismus;" Beides sind Aussprüche bekannter Theologen, und sie hängen so mit einander zusammen, daß der zweite seine Erklärung im ersten sucht.

Der weite Name Protestantismus umfaßt alle Lebensbedingungen einer großen Glaubens- und Geistesgemeinschaft, die auf das Evangelium gegründet, aber von menschlicher Säkung und Auctorität frei sein will. Er hat einen bestimmten religiösen Gehalt empfangen und pflanzt ihn fort, aber er besitzt auch die Vollmacht, ihn auf's Neue erst zu finden oder den gefundenen zu berichtigen. Das ihm zuerkannte Recht freier Schrift- und Geschichtsforschung ist als solches unbegrenzt. Wird nun der letztere Trieb von dem andern traditionellen lange Zeit niedergehalten: so setzt sich der factische Glaubensinhalt Untersuchungen aus, welche aus dem progressiven und erkenntnißmäßigen Beruf herkommen. Dergleichen kritische Revisionen des kirchlich anerkannten Lehrsystems und seiner Voraussetzungen hatten in keinem Zeitalter ganz gefehlt, diesmal aber, nachdem die Kirche so lange Zeit der exclusiven Gültigkeit ihrer Säkung sich überlassen hatte, nahmen sie die weiteste Ausdehnung und einen destructiven Charakter an. Der Rationalismus ist die durchgreifendste, durch die allgemeine Anlage des Protestantismus herbeigeführte kritische Auseinandersetzung über das in diesem überlieferte Glaubenssystem und dessen Grundlagen. Damit ist aber nur seine allgemeine historische Stellung und Veranlassung bezeichnet, und diese wird klarer, wenn wir uns auf dem seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eröffneten Schauplatz des deutschen Lebens genauer orientiren.

Das nächste Zeitalter heißt das der Aufklärung und Toleranz, aber auch das der klassischen Literatur und deutschen Philosophie, es ist von großer culturhistorischer Bedeutung, indem es auf dem Boden der Denkfreiheit neue Bildungskräfte in das deutsche Leben einführt. „Die Religionen,“ sagt Friedrich der Große in der berühmten Verordnung von 1740, „müssen alle toleriret werden, und muß der Fiscal nur das Auge darauf haben, daß keine der andern Abbruch thue, denn hier muß ein Jeder nach seiner Facon selig werden. Der Glaube und der innere Gottesdienst sind kein Gegenstand von Zwangsgesetzen. Jeder Einwohner

soll eine vollkommne Glaubens- und Religionsfreiheit genießen. Keiner ist schuldig, dem Staat von seinen Privatmeinungen in Religionsfachen Rechenschaft zu geben oder Vorschriften vom Staat darüber anzunehmen. Jeder Hausvater kann seinen Hausgottesdienst nach Gutfinden anordnen.“ Mit diesen Grundsätzen wurde die bestehende Freiheit der Kirchen von Staatswegen auf das ganze Gebiet persönlicher Ueberzeugungen im weitesten Umfange ausgedehnt. Das Princip selber ist von jeher und mit Recht von der persönlichen Denkart Friedrich's und dem Einfluß seiner Umgebung unterschieden worden. Er selbst, der königliche Denker, war von dem Studium der Wolfischen Metaphysik ausgegangen, vertauschte aber diese mit einem Voltairischen Deismus und dachte über Seele und Unsterblichkeit materialistischer als selbst Voltaire; während er die Sittenlehre der Bergpredigt bewunderte, wandte er sich mit größter Geringschätzung von allen positiven Glaubensangelegenheiten ab¹⁾. Für seine Frivolität ist ihm die evangelische Kirche keinen Dank schuldig geworden, desto mehr aber für die großartige Handhabung seiner Regierungsmaximen, deren auch sie bedurfte. Katholische Länder waren für diese neue Staatsordnung nicht reif, erstrebten sie aber doch unter großen Erschütterungen der katholischen Kirchenherrschaft. Zwar scheiterte die Emser Punctation von 1786 wie der größere Theil der Reformen Joseph's II. Die Jesuiten waren 1773 gefallen und wurden erst 1814 hergestellt, nachdem sie in der Zwischenzeit mit einem verborgenen Dasein auch eine schleichende Wirksamkeit fortgesetzt hatten. Das Papstthum überstand theils durch Weisheit, theils durch kluge Standhaftigkeit die ihm drohenden Gefahren, sogar die größten der französischen Revolution und der Napoleonischen Herrschaft. Aber die katholische Kirche, welche mit der Reduction der Klöster und dem Untergang der geistlichen Fürstenthümer noch viele andere Verluste hinnehmen und in Deutschland die Entstehung und Wirksamkeit einer wissenschaftlich verebelten und dem Ultramontanismus widerstrebenden Theologie ertragen mußte, war damals zu sehr auf Vertheidigung angewiesen, um dem Protestantismus den alten aggressiven Geist entgegenzusetzen, daher das völlige Ende der

¹⁾ Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrh. II, erstes Capitel.

Verfolgungen. Nur in der Pfalz dauerten die Bebrückungen fort bis zum Tode Karl Theodor's (1799); aber Joseph II. hatte in dem Edict von 1781 Confessionsfreiheit bewilligt, und in Bayern wurde von Maximilian Joseph die Duldung der Protestanten zum Landesgesetz erhoben, ohne daß jedoch eine wirkliche Gleichstellung protestantischer Einwohner innerhalb des katholischen Deutschlands schon erreicht worden wäre.

Das Gesetz der Zeit drang durch, es war aber nur die *signatura temporis*, die Lebensform und Bedingung für das Gedeihen anderer positiver Geistesgüter. Die Eröffnung des griechischen Alterthums, die Emporbildung der deutschen Prosa und Poesie, die Erhebung der deutschen Literatur zur Weltliteratur verliehen dem Geiste der Nation einen neuen Aufschwung, den Friedrich der Große weder erwartet hatte, noch zu würdigen verstand. Aus der Blüthe der Nationalliteratur verbunden mit erweiterter Kenntniß der Welt und des Völkerlebens entwickelte sich ein klassisch-deutscher Humanismus, zwar dem älteren verwandt, aber weit gehaltvoller als dieser. Die „schönen Wissenschaften“ sollten kein bloßer Schmuck des Lebens bleiben, sondern nahmen eine höhere Stellung ein. Dem Dichter bleibt seine Heimath unverloren, auch wenn die Welt schon weggegeben ist, er versteht die Kunst sich über die Schwere des Daseins zu erheben, und wer da leben gelernt hat, wo die reinen Formen wohnen, dem wird verheißen, daß er mit den Urbildern der Schönheit zugleich die des Guten und die Wahrheit selber ergreifen und besitzen werde. Wir glauben nicht, daß sich diese Aussicht erfüllt hat, aber sie wirkte doch veredelnd und erweiternd auf den Geist, und der in ihr enthaltene Irrthum war schwer vermeidlich in einer Zeit, wo es darauf ankam, ein neues und von nun an unentbehrliches Element in den Begriff der höheren Bildung und Gesittung aufzunehmen. Bei allen diesen geistigen Erwerbungen kam die kirchliche Glaubensgemeinschaft gar nicht mehr und von der Religion nur das Allgemeinste in Betracht; das Verhältniß zu ihr ward gänzlich dem Einzelnen anheimgestellt, und die Mehrheit war darin einverstanden, daß die persönliche Schätzung nicht mehr von Ansichten, sondern lediglich von Tugend und Verdienst des Einzelnen abhängig

gemacht werden dürfe. Nimmt man Alles zusammen und erkennt man namentlich die Culturtaufgabe, welche die meisten productiven Köpfe vereinigte, als eine nicht bloß negative sondern zugleich als eine schöpferisch bildende und selbständige an: so darf man sich nicht wundern, daß sie auf die öffentliche Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten lähmend und gleichsam suspendirend gewirkt hat; zu verwundern wäre eher, daß diese nicht noch mehr in Verfall gekommen sind.

Die protestantischen Kirchen empfingen wie bisher den Schutz des Gesetzes; Verfassung, äußerer Bestand und Cultus blieben meist ungeändert. Die Predigt sank eine Weile auf den Standpunkt der Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse herab.

Die Veränderung der Kirchenlieder begann mit Klopstock und führte nach und nach zu einer Verwässerung, welche den Beweis lieferte, daß von Kunst und Geschmack der deutschen Klassiker auf die kirchliche Lyrik nichts übergehen sollte. Der geistliche Stand verlor einen großen Theil seines öffentlichen Ansehens. Zwar wirkte die fromme Sitte noch fort, aber religiöse Gemüthskraft und Pietät waren gewichen, durch Verordnungen wie das Wöllnerische Religionsedict und durch gebieterische Wiedereinschärfung der symbolischen Lehren konnten sie unmöglich zurückgeführt werden. Die Zahl der Apostaten zur Römischen Kirche war gering, und diese Wenigen waren kein Opfer eines kirchlichen Parteieifers. Auch die Sectengeschichte hat nach der Verbreitung der Swedenborgianer keine namhaften Erscheinungen aufzuweisen. Kleinere Verbrüderungen dienten entweder dem Unglauben wie die Illuminaten und Theophilanthropen, oder dem Glauben wie die von Ursperger zu Basel 1779 gestiftete Christenthums-Gesellschaft, oder sie gingen aus älteren Gemeinschaften hervor wie die zahlreichen Regungen des Methodismus; erst das folgende Jahrhundert läßt mit dem kirchlichen Triebe auch den der kirchlichen Absonderung wieder stärker hervortreten. In den großen Körperschaften also circulirte damals wenig Geist und lebendige Frömmigkeit, dagegen fanden diese eine Freistätte in einzelnen socialen Kreisen und ausgezeichneten Persönlichkeiten; denn das Recht und die Kraft persönlicher Gesinnung war schon in der vorigen Periode

gewachsen und fand auch in der jetzigen eine höchst bedeutende Darstellung. Männer wie Claudius, Klopstock, Hamann, Lavater, J. J. Moser, denen sich später Perthes u. A. anreihen, haben das biblische Christenthum geistvoller und mannigfaltiger repräsentirt als die gelehrten Theologen der strengeren Richtung, sie wurden nicht durch kleinliche Parteiung sondern durch freie Neigung und Wahlanziehung verbunden und gehörten der Nation und der aufstrebenden Geistesbildung mit vollem Herzen an. Ueberhaupt aber giebt es in dieser Zeit nichts Schöneres und Anziehenderes als das Bündniß congenialer Menschen, welche, wenn auch vielfach durch Meinungen und Standpunkte getrennt, doch in einem beständigen Austausch mit einander blieben.

Was also in der Kirche Ueberlieferung und Gemeingeist ist, dem wurden nur Kräfte entzogen, es hatte kein Verhältniß zu den Bestrebungen der Zeit; desto mehr dasjenige, was freie Wissenschaft, Kritik und Forschung ist, denn dieses konnte und mußte von dem Drang des aufklärenden Principis ergriffen werden. Die Theologie hatte die stärksten Gründe, sich den Schranken einer vieljährigen Tradition zu entreißen, mit kühn vorbringendem Urtheil überließ sie sich einer rücksichtslos prüfenden Thätigkeit. Daß der christliche Glaube einer gereinigten Darstellung bedürfe, erkannten Alle, auch die conservative Partei verzichtete auf verbrauchte Formeln und untaugliche Beweismittel, die kritische aber wurde von der modernen Denkart eine Zeitlang bergeistalt fortgezogen, daß Alles, was in dieser lag, auch theologisch irgenb wie zum Ausdruck gelangte. Aber sie ging dabei von keiner klugen Ueberlegung aus, die Anfänger des Rationalismus brachten bekanntlich kein Programm mit, sondern wurden durch den Drang ihrer Studien fortgetrieben, ohne deren Resultat in bestimmtem Umfange vorauszusehen, wodurch sich die ganze Bewegung weit über die Willkür eines menschlichen Vorhabens erhebt. Und ferner brachte schon die wissenschaftliche Mühe und die Sprödigkeit des Stoffes eine heilsame Beschränkung mit. Die Freigeisterei war maaflos und unbekümmert um alle gelehrten Schwierigkeiten, der Rationalismus wurde durch sein Material begrenzt, er blieb angeregt und arbeitfam, und niemals konnte er von einem

Christlichen Willen scheiden, widrigenfalls er auch seines ganzen theologischen Handwerks hätte überdrüssig werden müssen. War er daher der Tendenz nach ein Product der Aufklärung: so muß er doch auch als deren Gegner angesehen werden, da er die Mittel in der Hand behielt, den leichtsten Absprecheren eine ernste und schwierige Arbeit zur Seite zu stellen. Für die deutsche Theologie kam noch ein anderer Umstand hinzu, welcher die Wichtigkeit der folgenden Epoche erhöhte. Die deutsche Literatur befand sich um die Mitte des Jahrhunderts in beschämender Abhängigkeit vom Auslande. Mag auch der Einfluß Voltaire's sowie der französischen Encyclopädisten und Materialisten wenigstens in religiöser Beziehung kein durchgreifender gewesen sein: so sind doch die Schriften der Engländer niemals mit solchem Eifer gelesen worden. Die Meinungen der Freidenker wurden in den Bibliotheken von Thorschmid und Trinius und in ähnlichen Werken von Föcher, E. Löwe, Lemker gesammelt, und alle Zeitschriften sind voll von Anzeigen deutscher Bearbeitungen der kritischen oder apologetischen Schriften eines Warburton, Staehoufe, Burnet, Benson, Macknight, Lardner, Bates, Clarke, Butler, Kibbel u. v. A. Spalding, Sack, Jerusalem haben selbst eingestanden, daß die deistische Literatur von großem Einfluß auf ihre Jugendbildung gewesen sei. Eine Abhängigkeit war also jedenfalls vorhanden, so wie ja auch andererseits die Schriften der Socinianer jetzt mit ganz andern Augen gelesen wurden als früher. Aber aus dem Fremden und Empfangenen wurde auf dem heimischen Boden etwas Anderes und Besseres. Die deutsche Kritik, schon weil sie stetig und zusammenhängend arbeitete, übertraf die der Engländer sehr bald, die deutsche Apologetik stand der andern nicht nach, und die deutsche Philosophie nahm durch Kant einen Aufschwung, welchem die englische nicht mehr folgen konnte. Ein halbes Jahrhundert genügte, um jener Anglomanie ein Ende zu machen; das jüngere Geschlecht verhielt sich im Gegentheil allzu unbekümmert, so daß man zwar dem englischen Kirchenthum einige Aufmerksamkeit schenkte, übrigens aber ruhig abwartete, ob die Engländer umgekehrt von unseren wissenschaftlichen Angelegenheiten Kenntniß nehmen würden. Daß

überhaupt die deutsche Wissenschaft nach ihren höheren Problemen anderen überlegen sei, ist eine Behauptung, die vor hundert Jahren noch gar nicht gewagt werden konnte; wenn sie gegenwärtig erlaubt ist: so hat auch die Theologie an der Erhebung des deutschen Geistes zur Selbständigkeit einen nicht geringen Antheil. Bis jetzt ist soviel erwiesen, daß allerdings der Theologie die stärkste Veranlassung gegeben war, durch ein an sich selbst und ihren Angelegenheiten auszuübendes kritisches Verfahren in die befreiende Tendenz des Jahrhunderts einzutreten.

Die bevorstehende Umwälzung hat in der Art des literarischen Verkehrs und in dem Verhältniß der Schriftsteller zur öffentlichen Meinung noch einige Veränderungen hervorgebracht, die wir nicht übersehen dürfen. In alter Weise konnte man nicht fortfahren, über Glaubensfragen zu streiten. Die Toleranz hat sich leider nicht immer mit Ernst und Liebe, den schönen deutschen Eigenschaften, verbündet, sondern oft genug auch als selbstgefällige und hochmüthige Intoleranz gewirkt; doch war sie einem Zeitalter unentbehrlich, das sich unter so harten Widersprüchen und während einer schmerzlichen Zerreißung geheiligter Bande entwickeln sollte. Die Verhältnisse kehrten sich um, die Neuerer und Heterodoxen, bisher die Gerichteten, wurden jetzt die Richter und führten eine herrische Sprache, wurden aber doch wie ihre Gegner unter die Norm gegenseitiger Schonung gestellt. Einige dogmatische Verhandlungen, wie die über den thätigen Gehorsam Christi, sind von beiden Seiten mit ebenso viel Ruhe als Gründlichkeit geführt worden. Theologische Gegensätze störten das persönliche Vertrauen nicht, Männer wie Reinhard und Henke lebten in ungetrübter Freundschaft. Wie gleichgültig erscheinen die Subtilitäten der Kryptiker und Kenotiker verglichen mit den jetzigen Controversen, welche weiter griffen als weiland die zwischen den Socinianern und Kirchlichen! Was würde daraus geworden sein, wenn mit der Ausdehnung des Streitigen auch der polemische Eifer hätte gleichmäßig wachsen sollen! Auch war die Menge des Neuen und Auffälligen so groß, daß schon dadurch die Leidenschaft der Bestreitung und Vertheidigung abgekühlt werden mußte; Alles sollte zur allgemeinen Kenntniß gebracht werden,

nicht mit flüchtigen Notizen nach Art der „Unschuldigen Nachrichten“ sondern in eingehender Beurtheilung. Nichts war also natürlicher als der Uebergang der alten Polemik zu der Haltung der Recensionen, welche mehr geschäftsmäßig betrieben wurden und trotz vieler einfließenden Bitterkeiten — denn die Feder verschärft sich, wo sie die einzige Waffe ist — sich doch im Ganzen zu einem gelassenen Tone bequemen; sie traten zum Theil an die Stelle der Streitschriften und wurden zu einem der wirksamsten Bestandtheile der Literatur. Auch allgemeine kritische Zeitschriften widmeten der Theologie eine stetige Aufmerksamkeit, wodurch deren Aufnahme in den Gesammtkreis der Wissenschaften sichtlich dargestellt wurde. Durch Recensionen und Kritiken wurde also der Gang der Theologie und die Stellung der ihn bestimmenden Persönlichkeiten mit Genauigkeit verfolgt; allein sie konnten nicht Alles leisten, zumal in einer Zeit der Umwälzung, wo Jeder auf sich selbst und seine Entscheidung hingewiesen war. Die Menge ließ sich fortziehen, die Selbständigen und Vordringenden empfanden leicht die Nöthigung, sich selbst eine Rechenschaft abzulegen, welche amtlich nicht mehr gefordert ward. Es ist von großer Wichtigkeit, daß die ganze Wendung, von welcher wir handeln werden, sich innerhalb Eines Menschenalters vollzogen hat, also ihrem allgemeinen Charakter und Ausgang nach von denen erlebt wurde, welche schon an deren Anfängen thätigen Antheil genommen hatten. Welche Wechsel der Tendenz und des Urtheils und der ganzen wissenschaftlichen Arbeit lagen also hier dicht neben einander, wie sehr waren die Leiter der Bewegung genöthigt, auf diese Uebergänge zurückzusehen und sie in der Reihenfolge der eigenen Studien und religiösen oder wissenschaftlichen Erfahrungen nachzuweisen! Vor Zeiten durfte Jeder nur das Kirchliche und Gemeinsame bekennen, jetzt auch sich selbst im Verhältniß zu diesem. Daraus erklärt sich, daß die nächste Literatur ziemlich viele Selbstbiographien und Geständnisse darbietet, wie die von Semler, Michaelis, Wahrdt, Nicolai, Reinhard, A. F. W. Sack, Spalding; es sind, wenn auch durch Wahrdt's Beitrag befleckt, doch Rechtfertigungen und Zeugnisse des Gewissens, bei denen Niemand ohne Nachdenken und Pietät verweilen wird.

Nur Schleiermacher hat keine Confessionen hinterlassen als welche seinen eigenen Werken einverleibt sind.

Nach diesen Vorbereitungen werden sich zwei Fragen beantworten lassen: ob der Rationalismus alt oder neu sei, und ob er im gegenwärtigen Zeitpunkte mehr als aus der Theologie hervorgegangen oder in sie eingebrungen betrachtet werden müsse. Die erste Frage scheint schon durch die Rüge der Neologie beantwortet; die kritische Theologie brach mit der kirchlichen Ueberlieferung, dem alten und reformatorischen Bekenntniß, wie hätte sie also nicht den Eindruck des Neuen und Unerhörten machen sollen! Etwas später aber, als man ruhiger geworden war und die kritischen Ansichten und Grundsätze mit älteren Analogieen in Vergleich zu stellen gelernt hatte, lautete das Urtheil ganz entgegengesetzt¹⁾: der Rationalismus ist so wenig neu, daß er vielmehr durch die ganze Geschichte der Religion und der Lehrmethode hindurchgeht, ja er kann nirgends gänzlich fehlen, weil das Christenthum selber einen Geist des Denkens, Prüfens und Strebens nach Wahrheit und gegründeter Ueberzeugung sowie der Freiheit von willkürlichen Lehren und Satzungen in sich trägt²⁾. Es war nicht schwierig, dies historisch zu erläutern. Schon im kirchlichen Alterthum, sobald sich eine Theologie im engeren Sinn gebildet hatte, gab sie sich auch einen denkenden und erkenntnißmäßigen Beruf und knüpfte an die Pflicht des Glaubens auch ein Recht vernünftiger Aneignung; dies geschah von den Alexandrinern, von Origenes und Augustin. Will man die Scholastiker auch nur als rationale Methodiker gelten lassen, welche für die Satzungen der Kirche sachliche Gründe und Demonstrationen suchten: so gab es unter ihnen auch Solche genug, die sich bei ihrem Geschäft einen mehr als formalen Zweifel erlaubten. Ein kritischer Rationalismus war also auch unter ihnen vertreten³⁾. Der Geist der Reformatoren war

¹⁾ Ein umgekehrtes Verhältniß bemerken wir bei der Reformation; sie selbst erklärte nur das Alte und Ursprüngliche zu wollen, bis nachmals auch in ihr eine eigenthümliche Neuheit erkannt worden ist.

²⁾ Stäudlin, Geschichte des Rationalismus, Göt. 1826, S. 1—8.

³⁾ Nicolaus Cusanus nennt die Anhänger der Aristotelischen Methode theologi rationales und versteht darunter Solche, welche die Verstandesregeln dergestalt handhaben, daß sie das Göttliche nach verneinenden und bejahenden Aussagen

durchaus gläubig und hingebend nach Innen und im biblischen Sinn, kritisch nur nach Außen gegen Tradition und Hierarchie. Ihrer religiösen und wissenschaftlichen Bildung nach waren ja die Reformatoren einander sehr ungleich und näherten sich der Eine der rationalen, der Andere der supranaturalen Auffassung des Glaubens; allein diese Ungleichheit erscheint wohl in ihnen als Differenz der Ansicht, aber nirgends als durchgeführter Gegensatz. Denn zu einer wissenschaftlichen Abwägung und Abgrenzung dessen, was dem Evangelium gegenüber Vernunftthätigkeit sei, konnte es nicht kommen, weil sich Thaten wie die Reformation überhaupt nicht spalten und zerlegen lassen, indem sie ausgeführt werden. Erst die spätere Reflexion versuchte eine Feststellung, und daraus erklärt sich, warum die strenggläubigen Nachfolger, die doch innerlich gebundener waren, theoretisch weiter gingen als die Reformatoren. Ein Daniel Hoffmann in Helmstädt wollte allen Gebrauch der Vernunft und Philosophie in Glaubenssachen verpönnen, das hätte ihm Luther vielleicht hingehen lassen, den Zeitgenossen erschien es barock und unausführbar, und Gerhard und Musäus haben die Forderungen einer wissenschaftlichen Gestaltung besonnen ausgesprochen¹⁾. Es ist früher gezeigt worden, wie in der Cartesianischen und Wolffschen Schule die kritischen Neigungen entstehen und wachsen und das Rationale dem Biblischen selbständiger zur Seite tritt²⁾; in principieller Beziehung also zeigt sich eine allmähliche Fortschreitung. Denkt man aber an den Lehrinhalt: so braucht man nur mit den Ebioniten zu beginnen und mit den Socinianern und Arminianern zu endigen, um auf diesem Wege den nachher im Rationalismus vereinigten Ansichten oder ähnlichen zu begegnen. Wie die Gestalten des Mysticismus: so gehen auch die Bestandtheile des Rationalismus durch alle Jahr-

und durch Unterscheidung des Entgegengesetzten beurtheilen. Cum de Deo nos homines rationales loquimur, regulis rationis Deum subijcimus, ut alia de Deo affirmemus, alia negemus et opposita contradictoria disjunctive applicemus. Et haec est pæne omnium theologorum recentiorum via, qui de Deo rationabiliter loquuntur. De conject. I, 10. Weiße, philos. Dogmatik, I, S. 227.

¹⁾ Ueber den Hoffmann'schen Streit und Werdenhagen's Angriffe gegen die Rationalisten und Ratiocinisten s. Senke, G. Caligt, Bd. I, S. 248. 49.

²⁾ W. Geschichte d. D. II, S. 229. 30. III, S. 164 ff.

hunderte der Kirche und zumal der protestantischen hindurch, doch aber mit großem Unterschied. Das Princip, wie gesagt, läßt sich gradweise in aller Theologie nachweisen, soweit sich dieselbe einen wissenschaftlichen Charakter wahren will, und durch die Reformation empfing es in dem Rechte der Selbstüberzeugung und der Prüfung aller traditionellen Annahmen einen bestimmteren Anknüpfungspunkt. Von den Resultaten und Behauptungen aber muß gesagt werden, daß sie sich bis dahin nur in heterodoxer Stellung und außerhalb des kirchlichen Consensus halten können. Jetzt aber fanden sie im Inneren der Kirchengemeinschaft Anerkennung und Verbreitung, die kritische Theologie des achtzehnten Jahrhunderts gab ihnen Zusammenhang und Begründung, verband mit ihnen eine scharfe Untersuchung des gesammten Schrift- und Geschichtsstoffes ohne Rücksicht auf Inspiration und Symbolnorm und bearbeitete demgemäß alle theologischen Disciplinen. Das war in solcher Consequenz und Vollständigkeit niemals früher geschehen, auch das wissenschaftliche Verfahren nie mit ähnlichem Erfolge angewendet worden; folglich ist der Rationalismus ungeachtet der ihm vorangegangenen Anflänge und Vorbereitungen dennoch etwas Neues, das auf kein früheres Zeitalter verpflanzt werden kann und sich mit dem nihil novi sub sole oder mit dem Gemeinplatz eines stets wiederkehrenden Kreislaufs menschlicher Dinge nicht abthun läßt. Er gehört innerlich der neueren Zeit und Bildung an und hängt wissenschaftlich mit dem allgemein protestantischen Geistesberuf, welcher auf Selbstthätigkeit und Eigenheit der Ueberzeugung bringt, zusammen; er ist schulmäßig beschränkt und in manchen Beziehungen nur als Durchgangsstufe anzusehen, aber mit der Vergänglichkeit des Systems ist die der Aufgabe noch nicht bewiesen.

Nicht minder ernst und weitführend ist die andere Frage, ob wir diese Erscheinung, wie sie damals auftrat, aus der Theologie selber oder aus den außerhalb ihres natürlichen Gebiets vorherrschenden Tendenzen der Welt und Wissenschaft herzuleiten haben. Ist sie ein Product der Theologie oder mehr eine Concession an die moderne Humanität und Aufklärung? Daß Beides mit Grund behauptet werden kann, darüber werden alle Sachkundigen

einverstanden sein. In der ersteren Rücksicht muß auf die kurz vorhergegangene Uebergangsepöche verwiesen werden. Bis um 1750 blieb der Lehrbestand der Hauptsache nach ungeändert, Vortrag und Behandlung desselben aber wurden immer matter und kraftloser. Das Stadium der „vernunft- und schriftmäßigen Gedanken“ war kein destructives, aber es ließ auch den überlieferten Lehren nur eine äußerliche Auctorität und Wirksamkeit übrig, und zu dem Zurücklenken auf einen vergangenen Standpunkt fehlten alle Bedingungen. Eine morsch gewordene Dogmatik, mit Restrictionen und erweiternden Auslegungen durchschossen, von einer kalten Logik und Metaphysik nothdürftig zusammengehalten, verhiess keine lange Dauer und übte den Einfluß nicht mehr, welchen die christliche Religion forderte ¹⁾. Sobald einmal der Verband der in allen Glaubenserklärungen enthaltenen biblischen, historischen und dogmatischen Factoren bis zum Zerfallen gelockert war, blieb nichts übrig als jeden für sich zu prüfen, das wahrhaft Primäre zu suchen, das Secundäre hiernach zu bestimmen. Besonders waren die biblischen Wissenschaften dormalen an einer verhängnißvollen Schwelle angelangt. Am Buchstaben der heiligen Schrift war jede hermeneutische Dienstleistung treulich geübt, dagegen ein anderes Problem, das genetisch-historische, noch nicht ernstlich und unerschrocken in Angriff genommen worden. Der kritische Blick sollte in das Innere der Bildungsgeschichte der Urkunden eindringen, denn daß diese mit Aufbietung alles menschlichen Scharfsinns ermittelt werde, duldete die heilige Schrift nicht allein, sondern forderte es zuletzt, indem sie selbst die Mittel und Fingerzeige dazu an die Hand gab. Ergab sich auf diesem Wege ein menschlich bedingter Proceß und mußten im Inneren der biblischen Bücher menschliche Thaten, Abweichungen und selbst Widersprüche eingeräumt werden: so wurde auch das dogmatische Urtheil afficirt und zu einer

¹⁾ Dies wird auch von Dörner anerkannt, welcher in seinem neuesten Werk: Geschichte der protestantischen Theologie, München 1867, S. 736 bemerkt, daß die Theologie an dem Werke, die historische Religion zum eigensten bewußten Besitz und zur Kraft des ganzen Gemüths zu machen, im 17. Jahrhundert so wenig gearbeitet, „daß sie vielmehr mit dem allgemein Menschlichen gebrochen, das sittliche Gebiet vernachlässigt und die lebensvolle Heilsthatfache des Christenthums in ein allein seligmachendes Begriffssystem umgesetzt habe.“

durchgängigen Prüfung der bisherigen Annahmen und Folgerungen der Anstoß gegeben; denn daß die Kritik nach so langer Zurückhaltung mit Bescheidenheit verfahren oder auf halbem Wege stehen bleiben werde, war nicht zu erwarten. So gefaßt ist wirklich die umgestaltende Bewegung aus dem schwierigen und unbefriedigenden Zustande der Theologie als ein durchgreifender Act der Selbsthülfe hervorgegangen. Aber auch das Andere ist richtig, daß der Rationalismus der Theologie von Außen entgegen gebracht worden, denn diese befand sich als einzelne Wissenschaft nicht mehr in der gesicherten Stellung, um diesen Einfluß zurückzuweisen oder zu beherrschen. Für Deutschland war, wie schon bemerkt, die Einwirkung der heidnischen Literatur von Wichtigkeit, die aufklärende Tendenz war schon vorhanden, ehe sie eine theologische Gestalt annahm. Man erinnere sich aber auch, daß schon zur Zeit der Reformation sich eine allgemeinere Religionsanschauung ohne kirchlichen Anspruch gebildet und im Schutze der philosophischen Facultäten fortgepflanzt hatte. Der Humanismus nämlich widersprach der Kirche und dem Glauben nicht, schloß sich ihnen vielmehr als Vertreter einer klassisch-philosophischen Bildung gern an, aber er neigte sich doch zu einer zwar nicht unchristlichen, aber doch undogmatischen Auffassung des wesentlich Christlichen. Dieselbe Denkart hatte im Laufe der Zeit, — und wir brauchen die historischen Mittelglieder nicht genauer anzugeben, — durch Wachsthum der Philosophie und natürlichen Theologie sowie der allgemeinen Weltbildung weit mehr Boden gewonnen, und jetzt trat sie der Fachtheologie mit gesteigerten Ansprüchen gegenüber, in der Meinung den wahren und mit dem fortgeschrittenen Geiste der Menschheit allein vereinbarten Inhalt selbst ohne theologische Mithülfe schon zu besitzen. Dieser Vernunftglaube wurde der Theologie, wenn sie fortan gedeihen wolle, gleichsam zur Annahme empfohlen; auch auf dem deutschen Schauplatz ist dieser allgemeinere Drang von der speciell theologischen Entwicklung mit Recht unterschieden worden, aber die Berührungen zeigen sich überall. Dies wäre also die Bewegung von Außen herein, und durch sie soll die in dem protestantischen Bewußtsein entstandene Entzweiung in der Weise gelöst werden, daß sich die aufklärende Richtung auf die

Theologie selber überträgt. Gewiß also daß sich im Rationalismus zwei Strömungen begegnen und zu einigen suchen, dabei ergiebt sich aber, was wohl zu merken, nach beiden Seiten ein ganz ungleichartiges Verhältniß. Was die Theologie aus sich selber mitbringt und entwickelt, ist eine freie Verwaltung ihrer eigensten Angelegenheiten, also ein ungeschmälertes Recht der Schrift- und Geschichtsforschung oder Kritik im weitesten Sinn, deren Resultate aber nicht vorausbestimmt werden können; was ihr aber zugeführt wird, ist schon ein gewisser Inbegriff sei es philosophisch oder populär eingekleideter Gedanken, ein Ziel, dem sich die theologische Arbeit zubewegen soll. Auf jener Seite liegen die eigentlichen und theologischen Stoffe sammt ihrer dauernden Schwierigkeit, auf der andern ein ungefähres aber leicht faßliches Resultat. Je rascher und eifertiger dieses ergriffen wird, desto oberflächlicher erfolgt die Einigung. Die höchste Mission des Rationalismus besteht allerdings darin, daß der vorhandene Dualismus der universell wissenschaftlichen und der christlichen Geistesbildung geschlichtet werde, aber diese Ausöhnung soll nicht darin bestehen, daß das besondere Christliche gegen das Abstracte und Allgemeine eingetauscht wird, sondern dieses Letztere soll auch in der Gestalt des Eigenthümlichen erscheinen und zum Ausdruck kommen. Und irren wir nicht: so lag in dieser Richtung gerade die Gefahr der Ausschreitung, der Oberflächlichkeit und selbst der Unwahrheit.

Hiermit ist anerkannt, daß eine kritische Durchsicht und Umgestaltung der Theologie und ihres Studiums unvermeidlich war; daß sie gerade so und nicht anders verlief und ausfiel, dafür kann natürlich keine Nothwendigkeit beansprucht werden, weil dies von der Beschaffenheit der leitenden Persönlichkeiten abhing, und weil es vermessen sein würde, auch diesen zweiten persönlich bedingten Factor einer historischen Entwicklung aus allgemeinen Gründen herzuleiten.

Dies führt denn noch auf das Verhältniß der folgenden Bearbeitung zu diesem Gegenstande, welches mit einigen vorläufigen Bemerkungen bezeichnet werden muß. Wir beginnen mit dem Leichtesten und fast allgemein Zugestandenem. Wie jeder Sturmwind den Boden säubert und die Luft klärt: so hat der Rationalismus als ein gelehrter reinigender Dienst an der Wissenschaft gewirkt. Durch ihn

ist die gesammte wissenschaftliche Tradition durchbrochen, eine Menge von Vorurtheilen und Voraussetzungen zerstört oder berichtigt und in alle theologischen Geschäfte eine größere Strenge und Unbefangenhait eingeführt worden; dazu half die in ihm vorherrschende Nüchternheit. Am Meisten bedurften die biblischen Disciplinen einer kritischen Erneuerung, aber auch die übrigen erhielten in Bezug auf die Sichtung des Materials und die Art der Begründung and Beweisführung ein anderes Ansehen, keine konnte auf dem Standpunkt vor dieser Erschütterung festgehalten werden. Auch die Vertheilung des Stoffes und das Verhältniß der Fächer zu einander gestaltete sich anders; unter dem Einfluß des Rationalismus wurde die alte Polemik sistirt, an die Stelle trat, obwohl erst später, die neuere Symbolik mit ihren historisch-comparativen Zwecken; zwischen der Exegese und Dogmatik erwuchs das fruchtbare Studium der biblischen Theologie. Die Kirchen- und Dogmengeschichte wurde bei aller Einseitigkeit des jetzt herrschend werdenden Pragmatismus doch zu einer Menge neuer Beobachtungen und Vergleichen veranlaßt. Wie jede Kritik, so hatte auch diese ihre Stärke in der Negation, aber auch ihre positiven Einfälle und Vermuthungen sind als Mittelglieder oder doch als Reizmittel fortschreitender Untersuchung allen Parteien zu Statten gekommen. Von dem theologischen Studium muß also gesagt werden, daß es durch diese Schule und unter deren Einfluß zu einer Reife gelangt ist, welche sonst nicht erreicht sein würde.

Abgesehen von dieser allgemeinen kritischen und gelehrten Bedeutung kann entweder der principielle oder der systematische Gesichtspunkt in's Auge gefaßt werden. Schon oben ist angedeutet worden, daß der Rationalismus auch unabhängig von der christlichen Offenbarung gedacht werden kann; dann ist sein Princip nur das einer allgemeinen Vernunftreligion, oder der philosophische Wille, eine durch empirische oder apriorische Schlüsse gewonnene Religionserkenntniß an die Stelle der historisch gegebenen zu setzen. Wir haben diese Richtung im Deismus kennen gelernt, sie kann auch an den Grenzen der Theologie auftreten, wird aber innerhalb derselben nur eine vorübergehende Existenz haben. Denn zugegeben die Mög-

lichkeit, durch ein solches rationales Uebereinkommen die praktischen Zwecke der Religion innerhalb einer größeren Gemeinschaft sicherzustellen und zu erfüllen, welche Möglichkeit wir bestreiten müssen, so oft sie auch in jener Zeit und in späterer von Einzelnen vorausgesetzt worden ist: so würde diese Vernunftproduction noch keinen christlichen Charakter, also auch keine dogmatische Bedeutung haben. Eine verwandte Neigung ist auch innerhalb der christlichen Theologie eingetreten. Sobald der Rationalismus aus der Offenbarung zu schöpfen unterläßt, sich von der historischen Kunde und ihrer religiös beseelenden Kraft abwendet und sie durch bloße Vernunftoperationen entbehrlich zu machen unternimmt, ist er un wahr und durch die Entwicklung der Theologie und selbst der Philosophie widerlegt worden. Und an diesem Fehler der Zurückziehung von dem Historischen und eigenthümlich Christlichen hat auch der von uns darzustellende Rationalismus der folgenden Epoche stark gelitten. Denn er gelangte dahin, mit seiner Freiheit und Vernünftigkeit Geschäft machen zu wollen, ähnlich wie der Pietismus mit der Frömmigkeit; dadurch versiel er in Abstraction und Leerheit, er wurde besangen und in sich selbst unfrei, indem er frei sein wollte, und das ist der berechtigte Sinn der seinem Namen anhaftenden leidigen Endung ismus, welche auf einen beschränkenden Betrieb eines an sich nothwendigen Interesses hindeutet. Allein er kann sich selbst und seinen Standpunkt auch anders verstehen; er kann sich in das christliche Geistesleben hineinstellen und von der Macht der christlichen Idee und Thatsache ergreifen lassen: dann folgt er nur dem Princip einer aus kritischer Beurtheilung und Vergleichung der christlichen Glaubensquellen hervorgehenden Aneignung des christlichen Glaubens d. h. einer solchen, die mit den Resultaten der allgemeinen Wissenschaft ohne Widerspruch vereinbart werden kann. Auch dieser christliche Rationalismus kann verschieden ausgeführt werden, je nach dem Grade seiner Empfänglichkeit für die christliche Idee und für die Macht des Thatsächlichen in der Religion. Ein unbedingt gültiger Maaßstab des Vernünftigen oder der Vernunft Widersprechenden steht ihm nicht zur Seite, weil jeder solche Inbegriff von einem zeitlich gegebenen Standpunkte des wissenschaftlichen Bewußtseins abhängig

sein wird; auch findet derselbe sein Gegengewicht in der natürlichen Auctorität und in der unerschöpflichen Fülle des biblischen Gehalts, welcher das Studium stets wieder auf sich zurücklenkt. Allein inmitten dieser Schwierigkeiten und Schwankungen bleibt das Princip einer christlich rationalen Theologie dennoch stehen und hat seine tiefste Wahrheit in dem Verlangen, alle Gebiete des Geistes mit demselben Denken zu umfassen. Bestritten, gründlich bestritten kann es eigentlich nur werden durch die Behauptung der materiellen Normativität sei es nun alles Biblischen oder auch nur der durch symbolische Bücher fixirten Lehre, wenn also Schriftprincip und Bekenntniß in einer Weise hingestellt werden, daß der Freiheit der Forschung dadurch Eintrag geschieht. Eine Theologie, die sich grundsätzlich in diese Schranken stellt, handelt zwar nicht unvernünftig schlechtweg, denn es gab Zeiten, in denen sie durch praktische Gründe dazu genöthigt war, aber sie bindet sich an einen Complex von Lehrbestimmungen und schneidet sich selber das Recht ab, der christlichen Lehre, nachdem andere wissenschaftliche Bedingungen in Kraft getreten sind, auch einen veränderten Ausdruck zu geben. Inspiration und symbolische Norm haben einem praktischen Bedürfniß der Auctorität gebient und dienen ihm noch; die wissenschaftliche Theologie im neueren Sinn kann und darf ihnen nicht unterworfen sein; die Erhebung über diese Normen ist ihr sicheres Eigenthum geworden. Von diesem Merkmal ist ungeachtet aller Prüfungen, Wandelungen und Gegensätze der lebendige Gang ihrer Entwicklung seit hundert Jahren begleitet gewesen.

Mit dieser Anerkennung eines wissenschaftlichen Principes ist indessen noch nicht Alles gesagt, es wäre Täuschung, wollte man glauben, durch Zurückziehung auf das Principielle und Methodische dem schwierigeren Theil der Frage ausweichen zu können. Historisch angesehen ist der Rationalismus kein bloßes Princip, sondern eine Lehransicht, eine Gestaltung der Glaubenslehre und Theologie; der Name selber wird weit häufiger in dieser letzteren Bedeutung als mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Form gebraucht. Dasselbe gilt bekanntlich von allen theologischen Systemen, daß sie nach ihren Glaubenssätzen und nicht lediglich nach ihren Grundsätzen beurtheilt

werden, und wenn schon eine bestimmte Philosophie ihre wissenschaftliche Stellung nicht bloß der Anlage und dem philosophischen Ausgangspunkt, sondern zugleich dem inneren Geist und Charakter verdankt: so ist dies bei der Theologie noch im höheren Grade der Fall, weil sie unter dem directen Einfluß der Religion steht, diese aber von dem Inhalt niemals absehen kann. Die ganze Geschichte der neueren Theologie liefert den Beleg dazu, sie zeigt eine Entwicklung, in welcher Verwandtschaftliches und Gegensätzliches sehr oft durch Verhältnisse doppelter Art bestimmt werden; principielle Gegensätze mildern sich bei ähnlichen Resultaten zu methodischen, und materielle Differenzen können, auch wo im Princip kein Gegensatz stattfindet, eine fast principielle Bedeutung erlangen, weil das religiöse Interesse zu stark ist, um nicht innerhalb der wissenschaftlichen Bewegung noch seine eigene Kraft zu äußern. Es ist ein Eingeständniß menschlicher Schwäche, aber auch ein ermutigender Trost zu wissen, daß zwar bei gleichen Verfahrensweisen verschiedene Resultate möglich sind, aber auch ungleiche, ja gegensätzliche Wege zu ähnlichen Zielpunkten hinzuleiten vermögen.

Was nun also die Leistung oder das System des Rationalismus betrifft, über welches dessen Vertreter am Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts ziemlich einig waren: so sagt E. Henke neuerlich von ihm, daß es zwar „einseitig und beschränkt, aber durchaus nicht in aller Hinsicht unvollkommen und verwerflich“ gewesen sei ¹⁾. Ich muß mich in ähnlichem Sinne erklären, bin mir aber wohl bewußt, daß dieses Urtheil nicht aufrichtig noch haltbar sein würde, wenn es nur als Ausdruck einer Billigkeit, welche jede theologische Rich-

¹⁾ Henke's Festsrede über Rationalismus und Traditionalismus im 19. Jahrh. Marb. 1864. S. 8, dazu die S. 5 gegebene Definition: „Im Verhältniß zu einer geschichtlich gegebenen Religion drückt Rationalismus den Anspruch aus, dieser Religion mit einem eigenen davon verschiedenen Fürwahrhalten beistimmen zu können, daneben die Forderung, sich sein ganzes Erkennen einheitsvoll und widerspruchlos zu erhalten, zugleich den Trieb bloß dasjenige aus der historisch gegebenen Religion anzuerkennen und festzuhalten, wobei jene Zustimmung und diese Uebereinstimmung nicht verloren geht, endlich die Neigung das so Ausgewählte für die Hauptsache darin zu erklären.“

tung in ihrem relativen Werthe anerkennt, verstanden sein wollte. Denn es trägt unstreitig selbst schon eine dogmatische Entscheidung in sich, und diese wird von zwei Punkten abhängig sein. Wer nämlich an der Lehre von der Menschwerdung Gottes, also von der Gottheit Christi, — Gottheit in dem allein consequenten Sinne des Dogma's genommen, — und an der andern Lehre von der angeborenen Verdorbenheit der menschlichen Natur festhält: muß nothwendig auch den Rationalismus für einen Abfall vom christlichen Glauben erklären, mag es auch mit dessen wissenschaftlichem Princip beschaffen sein wie es wolle; nur das Verdienst kritischer Anregungen und gelehrter Fortschritte muß auch in diesem Falle noch zugestanden werden. Wer dagegen einen dynamischen Begriff vollkommener Offenbarung Gottes und seines Verhältnisses zur Welt durch Christus und das Factum der Sündenherrschaft und der aus derselben sich ergebenden Erlösungsbedürftigkeit zum Grunde legt: der darf zwar immer noch mit dem Rationalismus hadern und seine Grenzbestimmungen überschreiten, er braucht ihn keineswegs, wie er sich schroff und mager zugleich ausgeprägt hat, zu devoriren, noch weniger die mit ihm in der Regel verbundene Lebensansicht und religiöse Stimmung hochzustellen, aber eine Anerkennung seiner theologischen und christlichen Berechtigung wird er ihm nicht mehr versagen können. Und mit diesem Letzteren ist der Standpunkt der folgenden Bearbeitung im Allgemeinen bezeichnet; Beweisgründe aber können in diesem Falle nicht hinzugefügt werden, weil Jeder wissen muß, daß er in dem einen wie in dem andern Falle seine ganze religiöse und wissenschaftliche Persönlichkeit zum Pfande setzt. Indem ich jedoch nun die kritische Theologie selbst kritisch zu verfolgen unternehme, werde ich Gelegenheit finden, auch das Unterscheidende meiner Ansicht geltend zu machen.

Die Darstellung selbst muß nothwendig ein anderes Ansehen gewinnen als in den früheren Bänden. Kirchliche Ereignisse begegnen uns nicht, der Schauplatz ist ein durchaus wissenschaftlich literarischer. Aus sich selbst schöpft die Theologie die Gründe, welche sie vorwärts treiben, aber auch spalten und zur Zögerung und Re-

action gegen den stürmischen Fortschritt nöthigen. Zuerst bedürfen die beiden Anfänger und Bahnbrecher der neueren Theologie, Semler und Ernesti, einer eingehenden Charakteristik; hierauf haben wir in das Continuum der literarischen Bewegung einzugehen, welche den innerlich vorhandenen Gegensatz eine Zeit lang noch verhüllt, dann aber scharf an's Licht stellt. Der dogmatischen Theologie bleibt unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise zugewendet.

Erster Abschnitt.

Anregungen zur Erneuerung der Theologie.

I. Johann Salomo Semler.

„Zu den seltenen moralischen und literarischen Erscheinungen unseres zu Ende gehenden Jahrhunderts gehörte ohne allen Streit der berühmte Doctor Semler, der nun seit zwei Jahren unserer Wissenschaft entrissen ist. Was war die Theologie in Deutschland, als er sie aus Baumgarten's Händen zur Pflege übernahm, und was ist sie durch die Art der Pflege, die er zuerst versuchte und in der ihm Andere folgten, in unserer letzten Zeit geworden? Ein volles Viertel Säculum war er geschäftig, dieser Wissenschaft das veraltete und schmutzige Gewand, das ihr Platonismus (?) und Scholastik umgeworfen hatten, auszuziehen und sie verjüngt und mit neuen Reizen ausgestattet ihrer Schwester, der Philosophie, die sie auszustoßen drohte, zur Ausöhnung wieder zuzuführen. Von diesem seinem ersten Wirken an verloren ihn seine deutschen Zeitgenossen nicht mehr aus den Augen. Sie waren als Bewunderer oder als Verächter, als Lobredner oder Tadler über ihn getheilt und kämpften für und wider ihn; nur blieben sie bei aller übrigen Verschiedenheit über seinen unbescholtenen Charakter einverstanden.“

Mit diesen Worten eröffnete Eichhorn ¹⁾ zwei Jahre nach Semler's Tode seine Charakteristik dieses Mannes. Er hat ihn einigemal zu hoch gepriesen, einmal zu stark getadelt, im Ganzen aber nach seinem wissenschaftlichen Verdienste richtig beurtheilt; und wenn

¹⁾ S. dessen Allgem. Bibliothek der bibl. Literatur, Bd. V, Leipzig 1793.

dies so bald gelungen ist: so dürfen wir uns mehr als siebenzig Jahre später eine unbefangene historische Würdigung im vollen Maaße zutrauen. Höchst ausgezeichnet durch gelehrte und kritische Begabung ist doch Semler keine schwer verständliche Persönlichkeit ¹⁾, es fehlt ihm an derjenigen geistigen Tiefe und religiösen Eigenthümlichkeit, die leicht verkannt wird und in die man nur mit bedeutender Anstrengung eindringen kann; über Tugend und Schwäche seiner Leistungen kann kein Zweifel sein. Dagegen ist Semler eine sehr schwer darzustellende Erscheinung, weil er unsere Aufmerksamkeit nach allen Richtungen zerstreut und weil wir in Gefahr kommen, über der Mannigfaltigkeit der Anregungen, die theils von ihm ausgingen, theils sich wenigstens an ihn anknüpften, ihn selber und den engeren Kreis seiner Bestrebungen aus dem Auge zu verlieren. Bahnbrechende Talente wie das seinige werden durch die Forderungen der Zeit entwickelt und fortgezogen, die Betvachtung ihres Einflusses verliert sich in's Unbestimmte, wenn sie nicht von vorn herein die rechten Grenzen sucht. Eine ähnliche Ungewißheit haftet auch an Semler's wissenschaftlicher und literarischer Wirksamkeit. Nach allen Seiten hat er Keime und Anregungen ausgestreut, mancherlei gelehrte Notizen, kritische Winke und Ansätze erhalten seinen Namen noch heute unter uns lebendig; bleibt man aber bei diesen wenn auch zahlreichen Einzelheiten stehen: so geben sie noch durchaus kein Bild dessen, was Semler war und wollte.

¹⁾ Außer Tholud's bekanntem Aufsatz. Vermischte Schr. II, S. 39 ff. ist hauptsächlich zu vergleichen die fleißige, aber von einem sehr beschränkten Standpunkte gearbeitete Monographie von H. Schmid, Die Theologie Semler's, 1858. — Von der nachfolgenden theologischen Entwicklung überhaupt handeln: Braßberger, Erzählung und Beurtheilung d. Veränder. d. Lehrbg. d. Prot. Halle. 1790. Littmann, Pragm. Gesch. der chr. Rel. u. Theol. 2c. Brsl. 1805. 1824. Gieseler, Rückblick auf die kirchl. u. theol. Entwicklung während der letzten funfzig Jahre, Göttingen 1837. Tschirner, Beurtheilende Darstellung der dogmat. Systeme, welche in der protest. Kirche gefunden werden, Memorab. I. Stäublin, Geschichte des Rationalisme en Allemagne, Paris 1841. Nach dem Französischen mit Anmerkungen und Excursen von Ficker, Leipz. 1841. Rahnis, Luther. Dogmatik, I, S. 54 ff. Endlich das Neueste in Dorner's Geschichte der prot. Theologie, 1867. S. 703 ff. —

Wir halten uns an Semler's eigene weiterschweifige, aber lehrreiche und im Ganzen ohne Ruhmredigkeit geschriebene Autobiographie ¹⁾ und fassen außerdem aus der großen Menge seiner Schriften das Wichtigere zusammen, indem wir dabei auf ältere und neuere Urtheile Rücksicht nehmen ²⁾. Johann Salomo Semler war der Sohn eines Geistlichen zu Saalfeld in Thüringen, geboren am 18. Dec. 1725. Äußere Glücksumstände haben seine Laufbahn nicht begünstigt. Die Sorgen und Mühen, mit welchen seine Jugend zu kämpfen hatte, weckten und steigerten sein Talent, aber sie ließen eine gewisse spießbürgerliche Kleinheit der Denkart in ihm zurück, deren er auch in späteren Jahren nicht Herr geworden ist. Er erwuchs in dem dortigen stark pietistisch gestimmten Kreise unter Einflüssen, denen seine natürliche Geistesausstattung entschieden widerstrebt. Der Rector der dortigen Lehranstalt begünstigte die fromme Ueberspannung, und eine Zeit lang rechnete es der junge Semler selbst zur Aufrichtigkeit recht traurig zu sein; aber zu den „Versiegelten“ zu gehören, welche den Tag ihrer Bekehrung genau anzugeben und den „neuen Dialekt“ von der Gnade geläufig zu reden wußten, wollte ihm nicht gelingen. Desto stürmischer ergab er sich schon als Knabe dem Hang zur gelehrten Literatur. Während er durch körperliche Bewegung, durch Regel- und Ballspiel zur Gesundheit und Unerfrodenheit erzogen wurde, fehlte es ihm auf der Schule zwar nicht an Lob und Auszeichnung, wohl aber an jeder besonnenen Leitung, welche dieser frühzeitigen Bücherjagd und unbegrenzten Lesesucht hätte Schranken setzen können. Mit 17 Jahren finden wir ihn als Studirenden der Theologie zu Halle. Hier stand damals nur die Wahl zwischen der gediegenen und gelehrten Kirchlichkeit eines Baumgarten und dem überlieferten Pietismus. Wir dürfen Semler glauben, wenn er erzählt, daß er den dortigen Lehrern anfangs mit gleicher Pietät nahe getreten, daß er aber auch

¹⁾ Semler's Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt, zwei Theile, Halle 1781, 82, dazu die Bemerkungen Tholud's, S. 41 ff.

²⁾ In der genannten Eichhorn'schen Abhandlung werden noch mehrere Aufsätze von Möffel, Wolf, Schütz, Schlichtegroll erwähnt. Den Schluß bildet ein vollständiges Verzeichniß von Semler's Schriften.

die Gegensätze der herrschenden Gesinnung stark, ja qualvoll empfunden habe¹⁾). Aber die Warnungen vor der kalten Gelehrsamkeit und vor den Collegien ohne Kraft und Salbung wollten nicht fruchten; allmählich veränderte sich sein Umgang, er konnte nicht einsehen, warum die methodische Seelenpflege wichtiger sein sollte als Fleiß und Studium. Nachdem er zu Baumgarten in genauere Bekanntschaft getreten war, der ihn bald als Specialschüler auszeichnete und als literarischen Gehülfen beschäftigte, war seine Wahl zwischen der Theologie des Wissens und der andern des Gefühls entschieden. Sehr früh hat er sich in kleinen philosophischen und kritischen Aufsätzen sowie in der Mitarbeit an Baumgarten's allgemeiner Weltgeschichte als Schriftsteller versucht. Wir übergehen nun seine erste halbpolitische Thätigkeit in Coburg, die einjährige aber glückliche Professur in Altorf für Philologie und Geschichte und seine Verheirathung. Es waren hauptsächlich Baumgarten's Bemühungen, welche ihm 1752 den ehrenvollen Ruf als Professor der Theologie in Halle auswirkten, dem er sich erst nach längerem Widerstreben und in richtiger Voraussicht einer schwierigen Stellung fügte²⁾). Jung und unreif wie er war, verzichtete er anfangs auf jede Selbständigkeit; er empfing Baumgarten's Hefte, das Breviarium zur Kirchengeschichte und die Hermeneutik, und verwendete unsäglichem Fleiß auf die Aneignung und Bereicherung dieses Materials. Denn im Arbeiten scheute er keine Umwege, that Vieles ohne directen Nutzen, und je größer die Stoffmasse, desto mehr zog sie ihn an. Von den Collegien entfernte er sich nach und nach und blieb nur mit Heilmann in einigem Verkehr; die fromme Partei ließ ihn fallen, und er selbst, wie er sagt, sammelte immer mehr Ursachen, mit ihr unzufrieden zu sein. Nach Baumgarten's Tode (1757) übernahm er die Herausgabe von dessen Vorlesungen über Dogmatik und Polemik; obwohl bald der angesehenste Lehrer der Facultät

¹⁾ Lebensbeschreibung I, 79. „Recht gut weiß ich es noch, daß ich einst ganz allein Abends aus dem Collegium auf dem großen Platze des Waisenhauses spazieren ging in tiefer Betrübniß und wünschte: o wäre ich dieser Klumpen Eis, dieses Stück Holz!“

²⁾ Ebenbas. I, S. 182 ff.

blieb er doch noch einige Zeit dabei stehen, Empfangenes verbessert und vervollständigt wiederzugeben, bis allmählich bei wachsender literarischer und academischer Wirksamkeit seine kritischen Neuerungen laut werden mußten. Sein nachfolgendes Arbeitsleben unterscheidet sich wenig von dem damals gewöhnlichen eines deutschen Gelehrten; im Hause unbescholten und fromm, der Regierung gegenüber fügsam, im Streite unerschrocken doch selten bitter, erhielt er sich unter zahlreichen Freunden, Bewunderern und Widersachern die äußere Ruhe seines Lebens meist ungestört. Männer wie Spalding, Jerusalem, Sulzer, Ernesti finden wir in näherer Beziehung zu ihm. Sein bedeutendstes Stadium umfaßt etwa die Jahre 1760—80, denn nachher traten Umstände ein, welche, wie wir sehen werden, das Ansehen, das er sich in Deutschland errungen hatte, nicht wenig erschütterten.

Die enge persönliche Verbindung zwischen Baumgarten und Semler bezeichnet einen Uebergang von der Systematik zur Kritik, auf dessen Merkwürdigkeit wir schon früher hingewiesen haben ¹⁾. Beide Männer waren zur Hälfte einander völlig unähnlich; der Eine ein philosophisch und historisch geschulter Theoretiker, der seine Fächer allseitig übersah und mit sicherer Hand abgrenzte, jeder Absprecherei abhold und streng darauf bedacht, den überlieferten Lehrinhalt zu bewahren; der Andere ein geborener Kritiker und Sammler, philosophisch ungebildet, ohne Sinn für systematische Einheit und künstlerische Gestaltung, ja unfähig ein Ganzes methodisch zu durchbringen, und nur unablässig der Erforschung, Sichtung, Beurtheilung des Einzelnen zugewendet. Aber Einiges haben sie dennoch mit einander gemein, den gelehrten Standpunkt, die kühle scharfsinnige Verstandesthätigkeit, die umfassende Wißbegierde und die Abneigung gegen diejenige Frömmigkeit, die sich selber an die Stelle der Wissenschaft setzen möchte; und vielleicht diente gerade das Vertrauen, mit welchem der Jünger sich dem Meister angeschlossen, dazu ihn langsam aber desto sicherer auf eigene Füße zu stellen. Semler griff die Theologie mit philologischen Kräften an. Es war ihm

¹⁾ Vgl. Bb. III, S. 192. 279 ff.

früh gelungen, sich von dem Einfluß der pietistischen Schule loszumachen; als er nun später unter Baumgarten's Leitung ¹⁾ das theologische Katheder betrat, als er seine ganze Ehre darin suchte dessen Werk fortzusetzen, bis zuletzt die eigenen Studien den empfangenen Vorrath nach allen Seiten durchbrachen und überwucherten und an vielen Stellen kritischen Ansichten Raum gaben, kann man sich wohl vorstellen, daß ihm auch eine zweite Befreiung, die von der kirchlichen und traditionell dogmatischen Auctorität, möglich wurde, und zwar durch Mittel, welche sein Talent ihm in Menge zuführte. Halb unbewußt, halb als freier Urheber hat er das Lösungswort der kritischen Theologie gesprochen ²⁾.

Semler's Schriftstellerei ist von Zeitgenossen und von Späteren scharf getabelt worden, und mit Recht. Von seinen 171 Schriften und Aufsätzen möchte man gern die Hälfte streichen, könnten die übrigen dadurch verbessert werden. Nach meiner Kenntniß findet sich unter der ganzen Menge kaum ein einziges gleichmäßig durchgearbeitetes Werk; viele gleichen Excerpten oder formlosen, hier und da von kritischen Bemerkungen unterbrochenen Lesefrüchten, alle leiden an ermüdender Eintönigkeit und Breite, und was das Werk selber erst mittheilen soll, bekommt man in der langen Vorrede schon zu hören. Semler hatte keinen Begriff von schriftstellerischer Vollkommenheit, er vernachlässigte die Form dergestalt, daß auch der Inhalt darunter leiden mußte, weil derselbe vereinzelt und zer-

¹⁾ Eichhorn sagt a. a. D. S. 23: „Baumgarten, der schon frühe Semler's Freimüthigkeit gewittert hatte, lauerte ihm auf jedes Wort und floß häufig über in Ermahnungen, kein Abtrünniger seiner Schule zu werden.“ So schlimm kann es jedoch nicht gewesen sein, denn Semler bemerkt in der Lebensbechr. I, S. 222, daß der alte Baumgarten die Freiheit im Denken, die jener zu äußern angefangen, freundlich mit ihm beredet habe, wenn gleich nicht ohne Warnung vor den nachtheiligen Folgen.

²⁾ Semler äußert mehrfach, daß er sich ungern und nach längerem Zaudern entschlossen habe, mit seinen abweichenden Grundsätzen und Glaubensansichten offen hervorzutreten. „Will dies aber Jemand meine theologische Untreue oder Heuchelei nennen, daß ich nicht sogleich Alles umwarf, dem will ich sein Urtheil gern lassen.“ „Ich habe mir manche ängstliche Stunde dadurch gemacht, ob es auch jetzt die Zeit wäre, daß ich meine eigene doch erst anfangende Erkenntniß so vielen theologischen Büchern entgegenstellen könnte.“ Lebensbechr. II, S. 275. 314.

stückelt und nirgends auf einen reinen Ausdruck gebracht wurde. Jeder Einblick in seine Schriften zeigt, wie leicht ihm die Feder in beiden Sprachen floß, aber auch wie wenig er sie zu beherrschen vermochte. Um ihm in dieser Beziehung nicht Unrecht zu thun, müssen wir die Natur seines wissenschaftlichen Unternehmens in's Auge fassen. Semler war für die deutsche Theologie der Anführer einer kritischen Umwälzung und darum auch das Opfer derselben. Wer unablässig sammelt, raubt sich selber die Kraft der Gestaltung; wer mit seinen Sammlungen ein aufräumendes Geschäft der Unterscheidung, Auflösung und Zerlegung verbindet, um darzutun, daß die kirchliche Schultheologie sich in hundert unbewiesenen Voraussetzungen bewegt und ihre Untersuchungen von vorn anzufangen hat, wer endlich dieses Verfahren beinahe auf alle theologischen Fächer anwendet: der wird seine neuen Wahrnehmungen und Urtheile in einem chaotischen Zustande zurücklassen, er wird in Vorarbeiten stehen bleiben, deren Werth er nicht abschätzen, deren Resultat er nicht voraussehen kann.

Es ist nöthig, hier von dem Gang seiner Studien und deren Verhältniß zu dem damaligen Stande der Theologie einen Ueberblick zu geben, wozu namentlich der zweite Band seiner Lebensbeschreibung gute Dienste leistet. Bei aller Unfertigkeit seiner Schriften und Bekenntnisse erscheinen zwei Grundsätze mit seinem wissenschaftlichen und kirchlichen Charakter dergestalt verbunden, daß wir sie unveränderlich von ihm verfolgt sehen. Zuerst hat er die schon früher anerkannte Unterscheidung von Religion und Theologie sehr bestimmt festgehalten und durchgeführt. Die Theologie, behauptet er, soll zwar die Religion pflegen, welche ihrem Wesen nach Früchte der Gottseligkeit, Frömmigkeit und Tugend zu bringen bestimmt ist; als Theologie aber ist sie eine durchaus gelehrte Thätigkeit und führt nur auf dem Wege strenger Wissenschaft zum Ziele. Für jede öffentliche Ueberlieferung des Christenthums ist die theologische Gelehrsamkeit nicht minder unentbehrlich wie der fromme Eifer; wo Eins ohne das Andere wirkt, deutet dies auf einen Mangel des Zustandes oder des einzelnen Subjects, der aber keiner von beiden Richtungen als solcher Schuld gegeben werden darf. Lange

genug ist das Thema von den wiedergeborenen oder nicht wiedergeborenen Predigern ausgebeutet worden; die fromme Partei hat sich damit Schaden gethan, da sie sich an eine erbauliche Sprache gewöhnte und den unendlichen Umfang in der Anwendung und Auffassung christlicher Wahrheiten aus dem Auge verlor ¹⁾. Semler tritt also zunächst dem einseitigen Standpunkt des Pietismus entgegen, indem er die Frömmigkeit zwar in ihrem allgemeinen christlich-religiösen Werthe bestehen läßt, aber die Ausschließlichkeit verwirft, mit der sie sich an eine gewisse Anzahl theologischer Begriffe und Ausdrücke gewöhnt hatte. Allein dieser Gegensatz führt ihn weiter. Nicht allein von den Sagen des Pietismus will seine Theologie unabhängig sein, sie will überhaupt kein dogmatisches Programm als schlechthin und allgemein gültig anerkennen, sondern ihrer eigenen untersuchenden Thätigkeit soll es überlassen sein, die Glaubenswahrheiten zu finden oder genauer zu bestimmen, welche der in der Gottseligkeit und Tugendübung gegebene Zweck der christlichen Religion unweigerlich für sich fordert. Fragt man weiter, wie sie sich nach solcher wissenschaftlichen Befreiung zu der ihr vorliegenden kirchlichen Ueberlieferung verhalten soll: so antwortet darauf der zweite nicht minder bemerkenswerthe Semler'sche Grundsatz. Die Theologie hat ihren Inhalt keineswegs zu erfinden oder zu erdenken, sondern aus der historischen Offenbarung und Entwicklung zu schöpfen; auf die kirchlichen Gestaltungen des Glaubens ist sie hingewiesen, diese sollen als wirklich gewesene oder noch zu Recht bestehende ebenso angesehen wie zugleich nach ihren Gründen geprüft werden. Alle Erscheinung des Christlichen ist Stoff, ist Gegenstand der theologischen Forschung. Der christliche Glaube hat sich ja nicht in einer einzigen Kirche, sondern in einer Reihe von Kirchen und Parteien ausgeprägt, und zwar jederzeit mit dem Anspruch, gerade in dieser Form der richtige zu sein oder sogar die Wahrheit ausschließlich in sich zu tragen, welcher Anspruch sich aber nur in gewissen Grenzen durchführen ließ. Folglich zerfällt die christliche Religion, im Großen übersehen, in eine ganze Reihe besonderer

¹⁾ Lebensbeschreibung II, S. 177, vgl. S. 61. Die hier geübte Kritik des Pietismus stimmt mit der der kirchlichen Beurtheiler ganz überein.

Glaubensdarstellungen, deren Bildung schon von den ersten Jahrhunderten ihren Anfang nahm; alle sind von localer und temporeller Gültigkeit, in allen findet sich ein Antheil an demselben Gemeingut, der von dem, was sie jede für sich behaupten und lehren, unterschieden werden muß. Die Wissenschaft als eine durch überzeugende Gründe sich vollziehende Vernunftthätigkeit sieht sich daher einer großen Mannigfaltigkeit localer Glaubensformen gegenüber; sie darf dieselben keineswegs ignoriren, ist aber auch ebenso wenig verpflichtet, das Dasein der christlichen Religion in der Weise zu beschränken, wie sich der örtliche und zeitliche Glaube beschränkt hat. Je allgemeiner die rechten religiösen Früchte auftreten, desto weniger lassen sie sich nach dem Maasstabe der localen Glaubensbestimmungen beurtheilen, desto minder kommt den letzteren ein unbedingtes und unveränderliches Ansehen zu. Daher muß sich die Theologie die Aufgabe stellen, die Haltbarkeit der so oder anders abgegrenzten Theorien, soweit sie nicht der unmittelbare Ausdruck christlicher Gesinnung und Frömmigkeit sind, in Untersuchung zu ziehen; indem sie sich dabei nur von der objectiven Wahrheit ihrer Beweisführung leiten läßt, von jeder äußerlich überlieferten Auctorität freimacht und keine religiösen Behauptungen darum gelten läßt, weil sie irgendwann und irgendwo gegolten haben oder noch gelten, indem sie mit Einem Wort nach so langer Herrschaft der kirchlichen Gewohnheit, der Stabilität und gelehrten oder ungelehrten Rechthaberei und Nachsprecherei mit der Ermittlung der Wahrheit Ernst macht, wird sie erst zur Wissenschaft. Die Theologie als Wissenschaft ist somit theils Erlernung und Erforschung theils freie Kritik des gesammten vom Ursprung des Christenthums an überkommenen und vielartig gestalteten kirchlichen und wissenschaftlichen Materials, und wer sich entschlossen hat, sie unbeirrt von Vorurtheilen und Vorschriften lediglich nach dem Princip des anfänglich ausgesprochenen christlichen Endzwecks der Gottseligkeit zu bearbeiten, der befindet sich in der „hohen Schule der Theologie“¹⁾.

¹⁾ Lebensbesch. II, S. 245. „Ich liebte die Gelehrsamkeit um so mehr, als sie das einzige fast allmächtige Mittel war, eigenes Nachdenken in der Welt zu befördern, welches eine unüberwindliche Kraft des Gewissens mit sich bringt. —

So entzieht sich Semler als Kritiker dem Ansehen der kirchlichen Satzungen, sofern sie der freien Entscheidung vorgreifen wollen, und so sucht er als vergleichender und forschender Gelehrter dieselben Erscheinungen wieder auf, von denen er nicht beherrscht sein, denen er aber eine zeitliche und örtliche Bedeutung zuerkennen will. Beides, die kritische Unabhängigkeit einerseits und die gelehrte und wissenschaftliche Verbundenheit mit den näher oder ferner liegenden Gestaltungen des christlichen Glaubenslebens andererseits, scheint ihm gleich nothwendig. Sein eigener Standpunkt verräth wohl die Gegensätze, unter denen er sich gebildet hatte, und führt doch zugleich auf etwas Anderes und Neues. Der kirchlichen Orthodoxie gegenüber beruft er sich mit den Pietisten gern auf die Gottseligkeit als den religiösen Endzweck, den er aber weit abstracter und moralischer als jene auffaßt und mehr von dem bestimmten Glaubensinhalt abläßt. Umgekehrt theilt er mit den kirchlichen Theologen die gelehrte Methode, welcher nun von ihm der weiteste Spielraum eröffnet wird ¹⁾. Kritik und freie Forschung waren lange niedergehalten, in kirchliche Schranken gestellt und auf gewisse Resultate hingewiesen; jetzt soll ihnen die ganze christliche Welt offen stehen, sie sind Selbstzweck geworden und dürfen auf dem unermesslichen Felde, sei es auch anfangs planlos, umherschweifen. Es braucht kaum gesagt zu wer-

Je mehr die Grundsätze der protestantischen Kirche einem jeden Menschen diese Freiheit des eigenen Denkens und Untersuchens gewähren wider die papistische vorige Lehrordnung, daß er nun selbst in seinem Gewissen es entscheiden kann: desto liebenswürdiger wurden mir diese Grundsätze."

¹⁾ Lebensbeschreibung II, S. 247. „Wäre sonst zu einem Theologus nichts nöthig, als das einmal von einem älteren Theologus aufgesetzte systema theologiae nach historischer und hermeneutischer angelegter Richtigkeit selbst inne zu haben und ferner gelehrt zu vertheidigen wider römische, reformirte, arianische, socinianische Gelehrte: so würde wenigstens tentatio zuweilen keine sehr große Bedeutung haben. Ich würde es wenigstens für eine sehr leichte Sache halten, ein Theologus in dieser Art zu werden. In meiner Art zu studiren und zu lesen ist es mir eine sehr schwere Sache geworden, weil ich zum Lehramt eine immer fortgehende, sich immer mehr ausbreitende Arbeit gerechnet habe oder habe rechnen müssen, um meinem Gewissen immer mehr ein Genüge zu thun, das mir immer vorhielt *καίρω δουλεύειν*, wonach kein Lehrer an meiner Stelle das zu thun im Stande sei, was ich gerade jetzt thun müßte."

den, daß Semler im Verhältniß zu früheren Freunden einer freieren protestantischen Lehrentwicklung einen bedeutenden, theilweise sogar ablenkenden Schritt weiter thut. Er stimmt Calixt und Spener darin bei, daß das christlich Wahre auch als ein sittliches Wirkames und Heilbringendes sich erweisen, der Glaubensstoff religiös und sittlich belebt werden müsse. Wenn aber Calixt in der Mannigfaltigkeit der christlichen Bekenntnisse die einfache Wurzel der altkirchlichen Tradition als maassgebend festgehalten, alle genaueren Bestimmungen für verbesserlich erklärt, und wenn Spener in allen unerledigten Fragen sich gegen die Machtsprüche der alten Schule kräftig aufgelehnt hatte: so will Semler überhaupt nichts Dogmatisches von dem Rechte freier Untersuchung ausgeschlossen wissen. Denn die Seelengefahr, die so viele Lehrer aller Parteien mit der dogmatischen Abweichung verbunden denken, findet in der That nicht statt; das Dogma als solches hat keine Beziehung zur Seligkeit, Niemand wird schlechter, wenn er es verwirft, noch besser, wenn er es annimmt, und selbst die „sogenannten Heiden“ werden durch die Verdammung der Theologen noch nicht verurtheilt¹⁾. Semler bleibt sich in der Beschreibung des christlichen Princips und Wesens allerdings nicht gleich, doch beschreibt er gewöhnlich das Christenthum als die höchste Wohlthat Gottes und läßt alle Seligkeit davon abhängen, daß wir die von dem Vater, dem Sohne und dem heiligen Geiste ausgegangenen Segnungen selbst erfahren und genießen, nicht davon daß wir sie in einer unveränderlichen Form aussprechen und überliefern. Sinnesänderung, thätige Besserung und zuversichtlicher Glaube an Gott, welcher durch Christus und den heiligen Geist alle nur erdenkliche moralische Wohlfahrt frei und offen den Menschen zufließen läßt, enthalten das christliche Heil, und Semler findet es an vielen Stellen seiner Schriften unbegreiflich, daß die Christen mit diesem moralischen Besitztum, dessen Nutzen auf der Hand liegt, sich nicht begnügt haben. Wir finden ihn hier auf gleichem Wege mit dem besseren Deismus; derselbe Uebertritt aus dem dogmatischen in das moralische Christenthum, wobei es unbestimmt

1) Ebenbas. S. 243 ff.

bleibt, ob es überhaupt noch irgend einer Lehrbestimmung bedürfe. Derselbe voreilige Bruch mit dem System, der aber — und dies ist der Unterschied — mit frommen und schonenden Gesinnungen zusammenbesteht. Denn angelangt auf dieser Höhe will Semler doch keineswegs mit allem Kirchlichen brechen, sondern er stellt sich wieder friedfertig in die Mitte der Systembildungen, welchen er die innere theoretische Nothwendigkeit abgesprochen hatte.

Ueber diese Doppelstellung Semler's geben die Lebensbeschreibung und spätere Schriften hinreichenden Aufschluß ¹⁾. Mag immerhin das Christenthum eine moralische Religion sein: so hat es sich doch von Anfang an den Bedingungen der Gemeinschaft anschließen müssen. Nichts war natürlicher als die Bildung der verschiedensten Meinungen, nichts nothwendiger als die Erhaltung und Befestigung eines gemeinsamen Verbandes, zumal bei der Menge der noch gährenden Elemente, bei der Uebersahl der Unmündigen oder Streitsüchtigen, von denen Einer den Andern meistern wollte. Die Entstehung von Kirchen und Confectionen und selbst die einer großen katholischen Körperschaft ist eine wohlbegründete Thatsache; mit ihr aber war die Gültigkeit einer Lehrordnung unauflöslich verbunden, weil die kirchlichen Theilnehmer nicht ohne „äußere“ Merkmale geeinigt und von nachtheiligen Parteiungen oder Verwirrungen abgehalten werden konnten. Nicht der Cultus allein, auch die Lehr- und Glaubenssprache erheischt eine kirchliche Einheit und sichert dadurch den Zweck der Religion. Nicht minder muß dem Staat daran gelegen sein, die eingeführte Lehrordnung zu schützen, denn der Mangel oder die Auflösung einer solchen würde ihn auch der religiösen und sittlichen Früchte großentheils verlustig machen. Kurz es ist ohne Vereinbarung über gewisse Glaubensausdrücke kein friedliches kirchliches Zusammensein möglich. Semler hat auf diese Weise das Recht der Lehrordnungen, das er anderwärts in das Gebiet der zufälligen localen Observanzen verweist, auf einen tieferen Grund zurückgeführt. Und wie reimt sich nun diese Erklärung zu seiner obigen Behauptung, nach welcher jede ausschließliche dogmatische

¹⁾ Vgl. bes. die Schrift über gesellschaftliche und moralische Religion der Christen, Spz 1786.

Definition auf ein völliges Mißverständniß des christlichen Wesens hinaus zu laufen scheint? Warum hat das, was so wenig innere Wahrheit behält, sich doch jederzeit wohlthätig und unentbehrlich gezeigt? Weil, antwortet Semler, die moralische Religion ein anderes Ding ist als die gesellschaftliche und historische. Von diesen Kategorieen macht er ausschweifenden Gebrauch. Das historische Christenthum umfaßt die großen Kirchengesellschaften, es bedarf, um Jedermann kenntlich zu sein, der Festsetzungen für Sitte und Lehre, damit auch die Unselbständigen ihres Glaubens gewiß bleiben und von den Gelehrten nicht Einer dem Andern Befehle giebt. Diesem Zweck dienten vor Alters die Concilien, demselben nachher die symbolischen Bücher; denn die letzteren beabsichtigen keinen Gewissenszwang, sondern wollen nur den öffentlichen Vortrag regeln, die der kirchlichen Gemeinschaft eigene religiöse Vorstellungsweise verdeutlichen und die Artikel angeben, welche in unseren Kirchen immer mehr und immer besser gelehrt werden sollen¹⁾. Dagegen ist das moralische Christenthum Privatsache, zu ihm gehören die Fähigen und Geübten, welche allein die Lehre mit freier moralischer Beurtheilung sich anzueignen wissen. Ihr Glaube ist ein innerlicher und freier, der sich gar nicht vorschreiben läßt. Zwar hat diese Privatreligion bald in der Herrschsucht der Aleriker, bald in der vermeintlichen Untrüglichkeit der Kirche und ihrer Satzungen, welche wie ein „Vicegott“ die Gewissen einschränken sollten, das größte Hinderniß gefunden; aber ihre Freiheit ist seit der Reformation gewachsen, so daß die Privatchristen glauben dürfen, durch Ähnlichkeit ihrer Bestrebungen mit einander verbunden zu sein. Wer also der Kirche wahrhaft nutzen will, muß sich von der Ungleichheit der Menschen und ebenso von der Unendlichkeit der christlichen Religion überzeugt haben; er muß wissen, daß die Lehrordnung das Mittel sei, die Gemeinschaft „äußerlich“ zusammenzuhalten, daß aber der moralische Privatglaube ebenfalls in Betracht komme, wenn die Kirchenchristen an Wohlfahrt und Seligkeit zunehmen sollen, und daß sich derselbe ohne Störung des öffent-

¹⁾ Lebensbeschreibung II, S. 204 ff.

lichen Friedens zumal seit der Reformation in seiner Tendenz aussprechen dürfe¹⁾).

Mancherlei Betrachtungen werden durch diese Auffassung der Kirche und der Wissenschaft angeregt. Die Unterscheidung der gesellschaftlichen und moralischen Religion erinnert in gewisser Weise an das Verhältniß der sichtbaren zur unsichtbaren Kirche, deren Mitglieder sich im Hintergrund der geordneten Gemeinschaft bewegen und von den kirchlichen Gegensätzen nicht vollständig betroffen werden. Nur giebt Semler seinem moralischen Glauben einen mehr wissenschaftlichen Werth, derselbe bezeichnet den Standpunkt der Wissenden, die zum sittlichen Kern des Christenthums vorbringen, welcher in den bestehenden Ordnungen mehr oder weniger eingeeengt und verdunkelt zur Darstellung kommt. Der gesellschaftlichen Kirchenform macht nun Semler die größten Zugeständnisse; nicht einmal sondern hundertmal spricht er von dem Nutzen der dogmatischen Kirchensprache, von der Unentbehrlichkeit doctrinaler Redeweisen, welche der drohenden Willkür und Sprachverwirrung vorbeugen. Dagegen untersucht er nicht, ob nicht auch seine moralische Religion, wenn sie nicht in bloßen Individualismus ausarten soll, eine lehrhafte Verständigung nöthig haben werde. Die eine Richtung braucht die dogmatische Formel, die andere darf in's Unbestimmte zerfließen; jener wird das Dogma, dieser die moralische Aneignung zugewiesen, beide stehen unvermittelt neben einander. Eine ähnliche Schwierigkeit ergiebt sich bei Betrachtung der beiden anderen Namen. Zwischen *doctrina publica* und *privata* war schon früher unterschieden worden, wenn man Nebenansichten einzelner Theologen aus dem Consensus der Kirche herausstellen wollte; aber Semler macht etwas ganz Anderes aus dieser Distinction. Ihm ist die Privatreligion keine Nebenansicht mehr, sie ist die ungehemmte sittliche Entwicklung der Religion selber, während alle kirchlichen Lehrgestalten von dem Drang und Nothstand Zeugniß geben, unter welchem sie entstanden sind. Und dieser Privatglaube ist, je mehr die Einsichtsvollen den kirchlichen Schranken entwachsen,

¹⁾ Ueber gesellschaftliche und moralische Religion S. 212 ff.

um so mehr im Zunehmen begriffen und findet seine stärkste Stütze in der protestantischen Wissenschaft. Wollte man sich einen für Semler wünschenswerthen Zustand der Christenheit denken: so würde derselbe eine für die „Ungeübten“ geltende Lehrordnung enthalten und daneben eine in's Ungeheure sich ausbreitende, also immer öffentlicher werdende Privatreligion. Eben darin zeigt sich das Inadäquate der von ihm aufgestellten Begriffe. Der Name Privatreligion ist bescheiden gewählt und trägt doch den ganzen Anspruch freier Erkenntniß und Wissenschaft in sich; er verräth Schonung vor dem Bestehenden und deutet doch auf die Mittel und Mächte, es zu verdrängen. Das Bild religiöser Gemeinschaft und Wechselwirkung zerfällt, wenn die der Entwicklung förderliche Richtung zwar freigegeben, aber einer völlig unbestimmbaren Privatangelegenheit gleichgestellt wird. Semler bemüht sich, diese Sphären zu scheiden, unterläßt aber, sie auf einander zu beziehen, er glaubt Alles gethan zu haben, wenn er seine Privatreligion aus den Schranken kirchlicher Bevormundung herausgezogen als ein Feld freier Erkenntniß und Beurtheilung, unbekümmert darum, ob sie ein organisches Verhältniß zu dem historischen Glauben habe und haben könne. Und wie ungenirt stellt Semler diesen letzteren einer symbolisch eingeführten Kirchensprache und Lehrformel gleich, über welche sich hinwegzusetzen nur Sache der größeren Uebung und Fähigkeit sei!

So unbefriedigend ist eine Auffassung, welche allein mit den Begriffen der Localtheologie, des gesellschaftlichen und moralischen Christenthums, des öffentlichen und Privatglaubens die vorhandenen Widersprüche in der angegebenen Weise zu lösen unternimmt, sie endigt mit der Frage, ob am Ende alles Christliche ein locales sei, weil es örtliche Grenzen hat! Es ist der erste rohe Versuch, mit dem Rechte und den Bedingungen öffentlicher Kirchengemeinschaft eine unbeschränkte wissenschaftliche und religiöse Freiheit des Einzelnen zu vereinbaren. Indessen so unvollkommen diese Distinctionen auch sein mögen: so sind sie doch nicht allein für ihren Urheber charakteristisch, der kritisch und conservativ zugleich gestimmt als Mann des entschiedensten Fortschritts doch keinen Bruch mit dem

Bestehenden auf sich nehmen wollte, sondern enthalten auch, — wer wollte das leugnen, — an sich sehr bedeutende Momente. Schon das ist wichtig, daß sich Semler auf die Ungleichheit der Menschen beruft, nachdem die Kirchenparteien so lange Zeit deren Gleichheit vorausgesetzt hatten. Bisher hatten die Confessionen einfach Zustimmung zu ihren Lehrsätzen verlangt und wo dieselbe versagt wurde, den Grund in einer Schuld und Willkür des Einzelnen gesucht, und diese Folgerung war auch zulässiger in einem Zeitalter, wo es darauf ankam, große Massen durch Glaubenseinheit zusammenzuhalten. Jetzt aber waren die Menschen zwar nicht ungleich geworden, aber fähiger sich selbst in ihrer Ungleichheit zu folgen und zu fassen, folglich mußte die persönliche Verschiedenheit der Theilnehmer an der christlichen Gemeinschaft stärker als bisher in Rechnung gebracht werden. Ferner aber redet Semler nicht umsonst von dem „unendlichen Inhalt der christlichen Religion“. Es schwebte ihm damit etwas Ideales und Unerreichtes vor Augen. Den bisherigen dogmatischen Bann und Abschluß durchbrechend suchte er die Herrlichkeit des Christenthums eben darin, daß sich diese höchste Wohlthat Gottes an die Menschen nicht so leicht und so vollständig, wie die kirchlichen Gesellschaften angenommen, in Worte fassen lasse, sondern einer vollkommeneren Ergründung und Darstellung fähig sei. Wenn also die Mehrheit behauptet hatte, daß die christliche Entwicklung in den kirchlichen Lehrordnungen wesentlich abgeschlossen sei: so antwortet Semler, — hier an Calixt, Spener u. A. anknüpfend, — Nein, sondern sie geht noch fort, sie vollzieht sich ebenfalls in der Geistesthätigkeit einzelner Persönlichkeiten, und die Wissenschaft hat die Bahn zu erweitern und von Schranken zu befreien, an welche sich die großen Körperschaften bis jetzt nicht ohne Grund gebunden. Folglich war Semler keineswegs ohne Glauben, er glaubte an den unendlichen Schatz der christlichen Religion und an deren Fähigkeit in neue Auffassungsweisen einzugehen, und hielt die Zeit für gekommen, wo die Unhaltbarkeit der alten Auctoritäten gründlich dargethan und eine reinere Glaubensform aufgesucht werden müsse. Und diesen Glauben gründete er immer noch auf die drei Namen, welche die

Trinitätsformel umfaßt, weshalb er denn auch das altkirchliche Symbol stets in Ehren gehalten hat. Daß nun Semler zur Umbildung der deutschen Theologie kräftig Hand anlegte, daß er ohne Geringschätzung der öffentlichen Lehrordnungen, aber auch ohne Furcht vor Machtsprüchen und Gewohnheitsrechten und im guten Vertrauen auf die unvergängliche Dauerhaftigkeit des Christenthums alle Kräfte einer neuen Bearbeitung der theologischen Disciplinen mit deutscher Unermüdblichkeit und vielseitigem Erfolg widmete, — das ist sein Ruhm und sein Verdienst, und es soll ihm ungeschmälert bleiben ¹⁾).

Mit solchen immer mehr erstarkenden Entschlüssen stürzte sich Semler in das Meer der Quellen: und Hülfsmittelliteratur, um es in weiten Strecken zu durchschwimmen; man muß sich wundern, daß er nicht darin untergegangen ist. Daß er die *Bibliotheca maxima patrum* durcharbeitete, bezeichnet nur eine einzelne Richtung seiner unerfättlichen Vefelust. Kein Früherer hat sich außer der patristischen Literatur auch mit der scholastischen sowie überhaupt mit den kirchlichen Geschichtsquellen des Mittelalters in gleichem Umfang, wenn auch oft nur excerpierend, bekannt gemacht. In wissenschaftlicher Beziehung fand er, daß die deutsche Theologie vielfach gegen die ausländische zurückstehe, daher seine Aufmerksamkeit auf die hervorragenden Niederländer und Engländer. Clericus, Bossius, der katholische Kritiker Richard Simon, die englischen Theologen und Kritiker N. Barter, Whitby, Whiston u. A. wurden in ihrer Wichtigkeit erkannt. Doch erließ er sich auch nicht, in dem hermeneutischen und dogmatischen Fach die kirchlich lutherische Literatur von Melanthon, Flacius, Chemnitz, Gerhard, Hutter bis zu Ende des siebzehnten Jahrhunderts, — denn weiter reichen in der Regel seine Vergleichenungen nicht, — genau zu verfolgen. Nur das Alte Testament lag ihm ziemlich fern, von welchem er be-

¹⁾ Schmid, die Theologie Semler's, S. 172: „Denn das ist es, was Semlern vor den Theologen seiner Zeit auszeichnet, daß er sich's den größten Ernst hat kosten lassen, alle theologischen Disciplinen durcharbeiten und so zu gestalten, daß sie seine Auffassung vom Christenthum zu beweisen und zu rechtfertigen schienen.“

hauptete, daß es als eine fremde Historie gar nicht zu unserm eigenem Christenthum zu rechnen sei¹⁾.

In der Kürze versuchen wir jetzt, seinen Leistungen durch die wichtigeren Disciplinen nachzugehen, da gerade in der Untersuchung des Einzelnen, nicht des Ganzen, seine Stärke liegt. Um mit den Bibelstudien zu beginnen: so fehlte Semler zum Exegeten die verweilende Ruhe, die anschniegende Genauigkeit, die strenge Methode. Statt eigentlicher Commentare zum Neuen Testament lieferte er Paraphrasen, jetzt vergessen, damals nützlich als Anleitungen zu einer verdeutlichenden Reproduction des Textes²⁾. Sein Talent tritt erst hervor, wo es auf Bewältigung großer Stoffmassen oder auf Scheidung und Verknüpfung ankommt, wo neue Fäden angeknüpft oder bereits vorhandene fortgeleitet werden sollen. In der diplomatischen Kritik bildet er ein nicht zu übersehendes Mittelglied. Ablenkend von dem mehr äußerlichen Verfahren Wettstein's ergriff er mit Sicherheit die Vengelschen Fingerzeige und lieferte den ersten bestimmteren Entwurf eines Recensionsystems der Handschriften, der nachher durch Griesbach die glücklichste Ausführung erhielt. Er vertheidigte die latinisirenden Handschriften und bestritt den Werth des Complutensischen Textes³⁾. Von Ausscheidung verdächtiger Schriftstellen war damals unter den Deutschen noch wenig die Rede. Semler's Untersuchungen über Joh. 5, 4 ff. und Kap. 8, über die beiden letzten Kapitel des Römerbriefs und die letzten Abschnitte des zweiten Korintherbriefs haben sich nachmals nur theilweise bewährt⁴⁾; doch zeugen sie von einem tastenden Scharfsinn, welcher äußere und innere Auffälligkeiten zu verknüpfen weiß, und führen in das Gebiet jener feinen sachlichen und sprachlichen Wahrnehmungen, in welchem sich zeither die biblische Kritik unter abwechselnden Erfolgen eingebürgert hat. Höchst rühmlich ist

1) Den besten Ueberblick über diese Studien geben der zweite Band der Biographie sowie die bekannten Einleitungen zu Baumgarten's Werken.

2) Als Exegeten hat ihn schon Michaelis richtig beurtheilt, Tholus S. 63.

3) Vgl. Eichhorn's Abhandlung a. a. D. S. 49 ff. Keuß, Geschichte der neuest. Schriften § 411.

4) Diss. de duplici appendice epistolae ad Romanos, 1767.

die auf Wettstein's Vorarbeiten ruhende Abhandlung über die unechte Trinitätsstelle 1 Joh. 5, 7, denn sie lieferte den Beweis, daß die Texteskritik keine verlorene Mühe sei, daß sie in manchen Fällen bei vollständiger Kenntniß des Materials und sorgfältiger Benutzung aller Indicien ein überzeugendes Urtheil fällen konnte¹⁾.

Weit wichtiger als diese Specialforschungen war die Revision der hermeneutischen Grundsätze²⁾ und die kritische Beurtheilung des Kanons. Was Semler in dieser Beziehung wagte, war nicht allein durch deistifche Eingriffe, sondern auch durch mancherlei Andeutungen innerhalb der Theologie, zumal der reformirten, vorbereitet, es wurde durch Lessing's fast gleichzeitige Anregungen erleichtert und ihm selbst kam dabei seine philologisch-historische Vorbildung zu Hülfe. Denn wie er Abschreiben und Drucken als menschliche Geschäfte ansah, die bei der heiligen Schrift nicht anders als bei den Klassikern vor sich gegangen sein können, und wie er alle literarische Erscheinungen für örtlich und zeitlich bedingt erklärte: so lag es auf seinem Wege, dieselben Urtheile auf die Entstehung der biblischen Bücher anzuwenden. Ein Wagniß war es aber doch. So lange hatte die heilige Schrift als geheiligter Körper, unantastbar und abgelöst von allem menschlichen Schriftthum, dagestanden; als Ganzes hatte sie gewirkt, als Ganzes das protestantische Erkenntnißprincip dargestellt. Und jetzt sollte diese Einheit gelöst werden! Der Kanon, behauptet Semler³⁾, ist nichts Untheilbares, das beweisen für das Alte Testament die Parteien der Samaritaner und Sadducäer, die sich mit einem kürzeren begnügten; und er ist nichts Ursprüngliches, das beweist für das Neue Testament das seinem Abschluß im vierten Jahrhundert vorangehende Zeitalter; die bisher ihm beigelegte Abgeschlossenheit besitzt er also nicht. Wenn die

¹⁾ Semler's Sammlungen über die sogenannten Beweisstellen in der Dogmatik. Erstes Stück über 1. Joh. 5, 7. Halle und Helmst. 1764.

²⁾ Hierher gehören: Vorbereitung zur theolog. Hermeneutik; Neuer Versuch, die Auslegung und Anwendung des N. T. zu befördern; Apparatus ad liberalem N. T. interpretationem. S. Neuß, ebendaf. § 573.

³⁾ Vgl. über diese Sätze die Hauptschrift: Abhandlung von freier Untersuchung des Kanon, Halle 1771, 1772.

Bildung und Vollendung der neutestamentlichen Sammlung mehrere Jahrhunderte einer schwierigen Entwicklung kostete: so darf man das fertige Ganze nicht zur Grundlage des christlichen Glaubens und Lebens machen, weil es eben zu Anfang noch nicht vorhanden war. Einige Urgemeinden hatten anfangs keine evangelischen Schriften, andere nur wenige, über die Zulassung mehrerer blieben die Meinungen getheilt. „Das Christenthum ist da, wenn gemeine Christen auch gar nichts von allen Büchern des Alten und Neuen Testaments wüßten“¹⁾. Die Gründe, welche nachher ein Jrenäus für die nothwendige Vierzahl der Evangelien anzugeben mußte, waren willkürlich und lächerlich. Außere Gründe und menschliche Urtheile, nicht innere Nothwendigkeit, haben in einzelnen Fällen über die Aufnahme entschieden. Folglich kann der bloße Umstand, daß sich ein Buch innerhalb des Kanons befindet, noch keinen Beweis der Göttlichkeit abgeben, sondern diese muß aus der Beschaffenheit des Inhalts und aus den gottgemäßen Wirkungen hervorgehen. Was lernen wir aber für unsere Gottseligkeit aus Büchern wie Esther, Ruth, Esra, Nehemia? was nutzen die Geschichten des Simson, Abimelech, Jerobeam zu unserer moralischen „Ausbesserung“? wer darf sich ihrer zu theologischen Beweisen bedienen, wer das Zeugniß des heiligen Geistes aus ihnen empfangen wollen? Was hat es für einen Sinn, die Inspiration auch da zu postuliren, wo das Vorgetragene mit dem christlichen Endzweck in keiner Verbindung steht²⁾? „Mit dem lieben alten Kanon hat es also keine Noth. Das Christenthum bleibt stehen, weil es auf eine göttliche allgemeine Kraft der erlangten angewendeten Wahrheiten gegründet ist; ob aber der Kanon einige Bücher weniger zählt, daran ist Nichts gelegen.“ Zum Beweise, daß nicht die kanonische Stellung sondern der Inhalt und dessen unerschöpfliche religiöse und sittliche Fruchtbarkeit auf den göttlichen Charakter einer Schrift schließen lassen, wie dies auch 2 Tim. 3, 16 ausgesprochen sei³⁾, beruft sich der Kritiker noch auf

¹⁾ Versuch von freierer theol. Lehrart, S. 108.

²⁾ Ebenbas. Abhandlung I, S. 34, 66 u. o.

³⁾ Semler übersetzt hier mit Beibehaltung des *καὶ* richtig: *omnis scriptura divinitus inspirata utilis est etc.*

die „Abwechslungen in der Lehrart“ über Inspiration und Kanon; er verweist auf Augustin's freiere Aeußerungen, auf Luther's dreiste Zurücksetzung einzelner Bücher und ähnliche Ansichten bei Bucer, Pellicanus, Agricola, Calixt und Pfaff¹⁾. Sodann geht er die Reihe von Instanzen durch, welche die älteren Dogmatiker als Beweismittel der Theopneustie zusammengestellt hatten. So Vieles und Wichtiges man zu diesem Zweck anführen mag wie hohes Alter der heiligen Schrift, Herrlichkeit ihrer Lehre, Einfachheit der Sprache, wundervollen inneren Zusammenhang, belehrende und heiligende Kraft, Wirksamkeit zur Enthüllung der Geheimnisse der menschlichen Gemüther, Tauglichkeit zur Bestreitung der Häretiker, Stärke und Stetigkeit der für die Bibel vorhandenen kirchlichen Ueberlieferung, Beistimmung aller Nationen, schnelle Verbreitung der christlichen Religion, Erfüllung der Weissagungen, Standhaftigkeit der Märtyrer im christlichen Bekenntniß, — alle solche Argumente, sowie die mancherlei Formen des testimonium spiritus sancti, sind in sich selbst sehr ungleichartig und haben entweder keine strenge Beweisraft oder keine unmittelbare Beziehung auf die biblischen Urkunden, oder endlich dürfen sie nicht auf alles Biblische in gleichem Grade angewendet werden. Dieser hergebrachten Begründung und Vertheidigung gegenüber durfte Semler ausrufen: „ich erkühne mich, den Zaun zu zerreißen, den man wie ein Gehege um alle Schriften gelegt hat“²⁾. Es ist nicht schwer, von einem vertieften und vergeistigten Standpunkt der Schriftbetrachtung aus Semler's kritisches Verfahren zu bemängeln und zu berichtigen; aber eben diesen Standpunkt verdanken wir großentheils doch ihm, und was er verwarf, die Gleichstellung beider Testamente, die principielle Gleichschätzung aller biblischen Bestandtheile, die buchmäßige Abschließung des Kanons, die Verkennung der Abstufungen innerhalb desselben, die Inspiration des Textes, die Identificirung von Schrift und Offenbarung, — das hat er auch siegreich bekämpft und es ist niemals wissenschaftlich hergestellt wor-

1) S. Abhandlung Th. II.

2) Von freier Unterjochung 2c. II, S. 24 ff.

den. Dem Anschein nach war dieses Resultat ein gänzlich destruc- tives, es zerstörte mit Recht die alte Form des Schriftprinzips, es sollte aber auch, — und dies hat Semler mehr geahnt als aus- gesprochen, — zu einer neuen und besseren Behandlung der heiligen Schrift antreiben. Hatte die ältere Theologie alles Biblische syste- matisirt und generalisirt: so mußte von nun an ein individualisiren- des Verfahren an die Stelle treten; es wurde nöthig, dem Einzel- nen und seiner Eigenthümlichkeit und Entstehung gründlich nachzu- gehen, damit es auf diesem schwierigen Umwege möglich werde, auch das Gemeinsame im Zusammenhang mit den kritisch ermittelten Unterschieden und Abstufungen auf's Neue zur Anerkennung zu bringen. Semler blieb bei seinem allgemeinen moralischen und praktischen Maßstabe stehen. Das Alte Testament ist ihm nur eine Sammlung von Nationalschriften verschiedenen Werthes, — denn man kann Türken und Heiden zu wahren Christen machen, ohne daß sie von manchen dieser Historien etwas wissen ¹⁾, — aber auch das Neue ist von ungleicher Dignität, da es nur in den lehrhaften Schriften „Grundsätze“ darbietet und moralische Anwendungen er- laubt. Indem so Semler lediglich nach dem abstract gefaßten Maßstabe der sittlichen Brauchbarkeit die Schriftstücke höher oder nie- driger stellt, führt sein Urtheil zu den grellsten Contrasten. Nicht lange vorher hatte sich noch Bengel mit tiefster Verehrung und grüblerischem Scharfsinn in die Zukunftsbilder der Apokalypse ver- senkt. Für Semler ist sie jetzt das wahre *σκάνδαλον τῆς γραφῆς*, ein „finsternes und albernes Buch“, dessen Verfasser keine seines sanctissimos gehabt, dessen grobe Bilder man gar nicht in fromme Begriffe und Lehrsätze verwandeln kann. Schonungslos schüttet er hier die Pfeile seines Widerwillens aus, so wie er auch mit dem Nachweis der Unhaltbarkeit der Zeugnisse für den apostolischen Ur-

¹⁾ Ebenbas. Antwort auf die Göttingische Recension S. 241. Vgl. Bd. I, S. 70: „Ein gesunder Auszug aus den Büchern des N. T. würde die christl. Lehre und Religion viel leichter und überzeugender durch Erfahrung empfehlen als die kalten Wiederholungen von Begebenheiten, die ganz und gar ausländisch, ganz fremd und unbekannt für uns und unseren Geschmack in der Erkenntniß und Moral sind und bleiben.“

sprung rasch fertig wird. Den Tübingern aber wird vorgehalten, wie weit sie, immer noch bei der Auctorität ihres *αὐτῶς ἔφα* verharrend, in der Gelehrsamkeit zurückgeblieben seien¹⁾. Semler's Geist war, wie Eichhorn bemerkt, zur Würdigung gerade dieses Buches ganz ungeschickt.

Als Kirchenhistoriker ist Semler mehrmals und ausreichend beurtheilt worden²⁾. An Belesenheit und Breite des Studiums mag er seinen größten Vorgängern gleichstehen, in einzelnen Richtungen, wie in der historisch-politischen Quellenforschung des Mittelalters, sogar überlegen sein, doch kann er weder an Geschmac und Methode mit Mosheim, noch an ausharrender Gründlichkeit mit Chr. Fr. W. Walch verglichen werden. Nur sein kritischer Scharfblick wiegt die Gebrechen seiner oft unleidlichen Schreibweise auf, während uns zugleich die enorme Arbeitskraft, mit der er sich von den magersten Hülfsmitteln ausgehend zum umfassenden Kenner emporarbeitete, Bewunderung abnöthigt. Semler hat sich in mancherlei historischen Darstellungsformen versucht, in der annalistischen, tabellarischen, untersuchenden, in allen liefert er fruchtbare Vorarbeiten. Sein Hauptwerk wählt die unvollkommenste Form der Centurien und verläuft in einer übersichtslosen Anhäufung von Notizen. Epochemachend wurden diese Schriften³⁾ theils durch die in ihnen dargebotene Bereicherung des Materials, theils durch die dreiste Umgestaltung der historischen Urtheile. Sachen und Menschen werden mit moderner Elle gemessen. Semler besitzt wenig Fähigkeit und Neigung, sich in vergangene Zustände der Christenheit

¹⁾ Vgl. Bd. I der freien Untersuchung, dazu die Vorrede zu Stroth's freimüthiger Unterf. die Offenb. Joh. betr. Halle 1771, und S.'s Neue Unterf. über die Apok. S. 1770.

²⁾ Eichhorn, S. 93. Baur, Die Epochen der kirchl. Geschichtschreibung. S. 144.

³⁾ Die wichtigeren sind: *Selecta cap. hist. eccl.* Hal. 1767, 1769; Versuch eines fruchtbaren Auszuges der R.-G. 3 Bde.; Versuch christlicher Jahrbücher, S. 1783; Neue Versuche, die R.-G. der ersten Jahrb. mehr aufzuhellen, Pz. 1788; *Novae observatt. ad h. e.*; Versuch, den Gebrauch der Quellen in der Staats- und R.-G. zu erleichtern. S. 1761.