

WALTER NIGG

GESCHICHTE
DES
RELIGIÖSEN
LIBERALISMUS

ENTSTEHUNG – BLÜTEZEIT
AUSKLANG

Walter Nigg

GESCHICHTE
DES
RELIGIÖSEN
LIBERALISMUS

WALTER NIGG

GESCHICHTE DES
RELIGIÖSEN LIBERALISMUS

WALTER NIGG

GESCHICHTE DES
RELIGIÖSEN LIBERALISMUS

ENTSTEHUNG – BLÜTEZEIT
AUSKLANG

MAX NIEHANS VERLAG
ZÜRICH UND LEIPZIG

An L. K.

Seit meine teure Seele Herrin war
Von ihrer Wahl und Menschen unterschied,
Hat sie dich auserkoren.

Hamlet III, 2

INHALT

	Seite
Vorwort	11
Entstehung	
Die Vorläufer	17
Der Humanismus	18
Die Reformation	29
Der Sozinianismus	40
Der Spiritualismus	48
Die Begründer	68
Die Aufklärung	68
Der Idealismus	115
Blütezeit	
Die ersten Kampfesjahre	141
Das Erwachen der Kritik	145
Der Radikalismus	156
Die freireligiöse Bewegung	176
Die Zeit der Vereinsbildungen	203
Der deutsche Protestantenverein	206
Die schweizerischen Reformer	223
Neue Wege und neue Kämpfe	245
Die moderne Theologie	246
Die „Fälle“	261
Der Apostolikumstreit	279
Die Außenseiter	285
Im Sperrfeuer der Gegner	298
Die Front von rechts	299
Die Front von links	309
Das Ringen in den übrigen Konfessionen	321
Der katholische Modernismus	322
Die jüdische Reformbewegung	345
Ausklang	
Verfallsanzeichen	365
Der Monismus	365
Der religiöse Sozialismus	376
Die Nachkriegszeit	394
Quellennachweis	403
Register	415

Vorwort

Die vorliegende Arbeit verdankt ihre Niederschrift der merkwürdigen Wahrnehmung, daß bis heute keine Geschichte des religiösen Liberalismus geschrieben worden ist. Bei der Planlosigkeit, mit welcher auf dem Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung gearbeitet wird, ist es zwar nicht sehr verwunderlich, daß über gewisse Epochen der Kirchengeschichte, wie beispielsweise die Reformation, eine beinahe unübersichtbare Literatur zusammengehäuft wurde, die zum großen Teil nur schon oft Gesagtes wiederholt, während andere Perioden sozusagen völlig unbearbeitet auf der Seite liegen blieben. Zu diesen von der offiziellen Kirchenhistoriographie stiefmütterlich vernachlässigten Bewegungen gehört auch der religiöse Liberalismus, so daß die liberalen Theologen ihre eigene Geschichte nicht kennen. Diese empfindliche Lücke in der neueren Kirchengeschichte auszufüllen, reizte mich in erster Linie, und das Gefühl, historisches Neuland zu betreten, erfüllte mich während der ganzen Arbeit auch mit besonderer Freude, wobei ich aber die erreichbaren Vorarbeiten ausgiebig benützte.

Das Erscheinen der Geschichte des religiösen Liberalismus fällt freilich in eine Zeit, da sich das oft geschmähte 19. Jahrhundert keiner großen Beliebtheit erfreut. Jeglicher Liberalismus wird gegenwärtig gleich dem Judentum, der Freimaurerei und dem Marxismus als willkommener Sündenbock betrachtet, den man für das ganze Elend der Nachkriegszeit verantwortlich machen kann. Schon das bloße Wort „liberal“ bedeutet heute weithin etwas Verächtliches, und das ganze Thema ist verpönt in der gegenwärtigen, individualitätsfeindlichen Zeit. Es schien mir nun ein bloßes Zeichen historischer Gerechtigkeit zu sein, sich des viel verlästerten Prügelknaben anzunehmen. Sollte mir diese unzeitgemäße Bemühung selber einige Schläge eintragen, wird mich das an der Notwendigkeit, dieser Geringschätzung entgegenzutreten, nicht irre machen. Es lag mir völlig fern, ein bloßes Loblied auf den Liberalismus zu schreiben, was schon aus meiner Kritik an bestimmten liberalen Persönlichkeiten und Erscheinungen zu ersehen ist. Wohl aber blieb ich stets des eigentlichen Anliegens des Historikers, Verständnis für sein Objekt zu erwecken, eingedenk, gemäß der Maxime Vauvenargues: Es ist leicht, einen Schriftsteller zu tadeln, aber schwer ihn zu würdigen.

Die Aufgabe einer kommenden Theologie besteht meines Erachtens nicht allein in der Fruchtbarmachung der neuerkannten Größe der Patristiker und Reformatoren, sondern ebenso sehr im Eintreten auf die modernen Fragestellungen des Neuprotestantismus, die eine ganz andere Aufmerksamkeit verdienen, als ihnen heute zuteil wird. Es ist jedenfalls kein echter theologischer Ernst, nur für die vor vierhundert Jahren entstandenen Probleme zu schwärmen und die viel näher liegenden der Neuzeit einfach zu ignorieren. Man kann wohl die Antwort des religiösen Liberalismus ablehnen, nicht aber seine Probleme, die immer aufs neue zu erwägen sind, weil sie einen Teil jenes gewaltigen und keineswegs abgeschlossenen Ringkampfes von Christentum und Neuzeit darstellen. Zu dieser aktuellen Auseinandersetzung versucht die vorliegende Arbeit, die historische Fundamentierung zu legen, indem sie die ganze Tradition der freiheitlichen Religionsauffassung von der Renaissance bis zur Gegenwart untersucht.

Bei dieser Beschäftigung ist mir freilich die „außerordentliche Schwierigkeit“, von welcher schon Horst Stephan in seiner Schrift von den „Heutigen Auffassungen des Neuprotestantismus“ (1911) sprach, oft drückend zum Bewußtsein gekommen. Eine erste Schwierigkeit hing mit der Frage zusammen, was unter religiösem Liberalismus zu verstehen sei. Der Leser wird im ganzen Buch vergeblich nach einer Definition des überaus belasteten Begriffes „religiöser Liberalismus“ suchen. Diese Unterlassung geschah mit Absicht, weil jede Definition eine Einengung der mit den Wörtern „liberal“ und „religiös“ bezeichneten Welt bedeutet. Die Frage, was religiöser Liberalismus ist, kann nur durch die Gesamtheit der liberal-religiösen Erscheinungen entschieden werden, die eben die Geschichte der freiheitlichen Religiosität bilden. Nun war es freilich eine Unmöglichkeit, aus dem ungeheuren Reichtum der Geschichte des freien Protestantismus alle Persönlichkeiten und Bewegungen anzuführen. Es mußte wie immer in der Geschichtswissenschaft eine Auswahl getroffen werden, die darauf gerichtet war, verkannte Gestalten in den Vordergrund zu rücken. Um der Subjektivität nicht allzu großen Spielraum zu lassen, habe ich mich vorwiegend auf das deutsche Sprachgebiet beschränkt, ohne mir ein Gewissen daraus zu machen, es zu überschreiten, wo der Zusammenhang es verlangt. Die Ausschließung des religiösen Liberalismus in den romanischen und angelsächsischen Ländern war mir ein Opfer, das aber unumgänglich war, wenn die Darstellung nicht auf mehrere Bände anschwellen sollte, was ihre Veröffentlichung in der heutigen Zeit, da das wissenschaftliche Buch so schwer um seine Existenz zu kämpfen hat, in Frage gestellt hätte. Selbst bei der Beschränkung auf

den deutschsprachigen Liberalismus konnte oft nur ein skizzierender Querschnitt gegeben werden, indem ich mir die verlockende Aufgabe versagen mußte, Gestalten wie beispielsweise Erasmus, Seb. Franck, Herder erschöpfend abzurunden, und nur jene Seite an ihnen berühren konnte, die mit dem religiösen Liberalismus in einer Beziehung stand. Es mag oft fraglich erscheinen, weshalb die eine Gestalt zum freien Protestantismus gerechnet wurde, eine andere wiederum nicht. Meine Bemühung ging dahin, keine unerlaubten Annexionen zu machen, in der Erkenntnis, daß es auch in der Neuzeit große Christen gab, die nicht liberal eingestellt waren. Aber andererseits schien es mir als Historiker des religiösen Liberalismus auch geboten, in der Darstellung liberal zu sein und keine historische Persönlichkeit einem Examen zu unterwerfen. — Die Aufforderung, in einem Schlußwort noch die Richtlinien eines neuen religiösen Liberalismus zu zeigen, habe ich abgelehnt, weil es nicht das Amt des Historikers ist, zu prophezeien und ich nicht auf systematischem Gebiet so pfuschen möchte, wie es gegenwärtig gewisse Dogmatiker auf historischem tun.

Zum Schluß danke ich all denen, die mir durch Ratschläge und bei der Beschaffung von Literatur in der Ausarbeitung dieser in Nebenstunden meines Berufes entstandenen Arbeit behilflich waren und die ich nicht einzeln aufzählen kann. Zu besonderem Dank bin ich der Langstiftung, sowie dem Kuratorium der Stiftung für wissenschaftliche Forschung der Universität Zürich verpflichtet, die beide durch namhafte Beiträge die Drucklegung des Buches ermöglichten.

ENTSTEHUNG

DIE VORLÄUFER

Religiöser Liberalismus ist eine geistige Haltung, die zu allen Zeiten ihre Verkörperung gefunden hat. Er hatte seine Vertreter in den großen Denkern Chinas und in der jüdischen Spruchweisheit, im leidenschaftlichen Wahrheitssuchen des Sokrates und in der römischen Stoa. Liberale Spuren finden sich, bald schwächer, bald stärker sichtbar, von vereinzelt neutestamentlichen Ausführungen an durch die ganze Geschichte des Christentums hindurch. In der alten Kirche lehrte Justinus der Märtyrer mit seinem *λογος σπερματικος* einen universalen Offenbarungsbegriff, und der kühne Clemens Alexandrinus verband das Evangelium mit der Weisheit Griechenlands; Origenes verkündete die Lehre von der endlichen Seligkeit aller Menschen, und Tertullian stellte den Satz von der *anima naturaliter christiana* auf. Beinahe alle altkirchlichen Ketzer, von den dynamistischen Monarchianern an über Arius bis zu Pelagius, vertraten ein der menschlichen Vernunft begreifbares Christentum. Diese liberalisierenden Strömungen lassen sich auch im Mittelalter nachweisen. Männer wie Berengar von Tours und Peter Abälard erstrebten eine freiere Auffassung des Christentums, die als „religiöse Aufklärung im Mittelalter“ gewertet werden kann¹. In der deutschen Mystik brach sich die spiritualistische Interpretierung des Evangeliums eine mächtige Bahn, so daß Meister Eckhart das grandiose Aufleuchten einer undogmatischen Religiosität darstellt.

Alle diese Persönlichkeiten sind im Hinblick auf den religiösen Liberalismus als höchst bedeutsame Ansätze zu betrachten, denen leider weder eine volle Ausbildung noch eine erfolgreiche Durchsetzung beschieden war. Ihre bloße Existenz aber beweist eindrucklich, daß der religiöse Liberalismus nicht gleich der Pallas Athene aus dem Haupte des Zeus herausgesprungen ist, sondern wie jede historische Erscheinung seine lange Vorgeschichte hat. Die freie Religionsauffassung besitzt ihre geistigen Ahnen, die ihr den Weg bereitet haben, längst ehe im 19. Jahrhundert der aus den politischen Kämpfen Spaniens stammende Name „Liberalismus“ gefunden war. Diese Vorboten sind nicht im wörtlichen Sinne als Vertreter des religiösen Liberalismus zu betrachten; aber sie haben Gedanken ausgesprochen und haben für Forderungen gekämpft, aus denen später diese große

Geistesbewegung hervorgegangen ist. Als Wegbereiter haben sie das fruchtbare Saatgut ausgestreut und jene mühsame Pionierarbeit geleistet, die zur Entstehung der liberalen Religiosität unumgänglich notwendig war. Seit dem ausgehenden Mittelalter zeigen sich die Wurzeln dieser freiheitlichen Frömmigkeit nicht mehr nur sporadisch, sondern an Stelle einzelner Persönlichkeiten findet man ganze Bewegungen, die im vorliegenden Zusammenhang ungeachtet ihres selbstverständlichen Eigenwertes als direkte Vorläufer des religiösen Liberalismus zu betrachten sind.

Der Humanismus

Das Zeitalter der Renaissance und des Humanismus, was bei aller Verschiedenheit der südlichen und der nordischen Ausprägungen Wechselbegriffe sind, stellt den Anfang des modernen Lebensgefühles dar. Ein neues Weltbewußtsein brach damals in Europa auf, und eine tiefgreifende Änderung im Erleben der Wirklichkeit ging vor sich. Besonders deutlich tritt einem diese Wahrnehmung an einzelnen Fragen, wie beispielsweise in der Geschichte des Todesgedankens oder des Naturgefühles entgegen¹. Die Humanisten sind tatsächlich die ersten modernen Menschen.

Seit Jakob Burckhardts Werk über die „Kultur der Renaissance in Italien“, in welchem mit künstlerischen Augen der einzigartige Zauber jener gewaltigen Menschen und ihrer imposanten Leistungen betrachtet ist, galt diese Epoche allgemein als eine irreligiöse². Man bewunderte zwar die Farbenprächtigkeit dieses Zeitalters, seine Kühnheit und seine Schönheit, seinen Geist und seine Ruhmsucht, seine Lebensbejahung und seine Weltfreudigkeit; aber im Innersten erschauerte man über jenen „blaugrünen Schimmer des Dämonischen“, der über jenen Gestalten liegt. Man fand die Renaissance von einer erschreckenden Unmoralität erfüllt, in welcher das Dasein in unersättlicher heidnischer Sinnenfroheit skrupellos genossen und versucht wurde, aus dem Leben ein maskenreiches Ballfest zu machen; man beobachtete die vollen Spottschalen, welche die Humanisten über das Mönchtum ausgossen, und die scharfe Kritik, die sie an der Kirche übten. Unwillkürlich gewann man den Eindruck, daß die neue weltliche Bildung zur Skepsis, zum astrologischen Aberglauben und zum Fatalismus führe, aus denen religiöse Indifferenz und Paganismus hervorgingen.

Diese Auffassung von der irreligiösen Renaissance, welche die Sünde leugne und keine höhere Instanz über sich anerkenne, besteht nicht zu Recht. Burckhardts einseitige Betonung vom unkirchlichen Charakter des italienischen Humanismus, so bestechend sie im ersten

Moment ist, wird denn auch von der neueren Forschung mehrheitlich als falsch zurückgewiesen. Konrad Burdach lehnt „das Märchen vom heidnischen Grundzug der Renaissance“ ab, das so irreführend sei wie die ganze von Nietzsche propagandierete Vorstellung des amoralischen Renaissancemenschen vom Schlage eines Cäsar Borgia oder Cellini³. Auch Ernst Walsers Forschungen über die Geistesgeschichte der Renaissance wollen vor allem dartun, daß „die alte Behauptung, die Renaissance sei religiös indifferent gewesen, durchaus irrig ist für den ganzen Verlauf der Bewegung, von ihrem Anfang an bei Petrarca bis zu ihrem Ende bei Giordano Bruno“⁴. Unstreitig bedarf die ganze Vorstellung von der heidnischen Renaissance einer gleichen Korrektur wie die Anschauung vom rein christlichen Charakter des Mittelalters, das doch noch viel Paganistisches in sich barg.

Schon die Entstehung des Humanismus widerspricht seiner angeblichen Irreligiosität. Die Renaissance ist in einem langsamen Prozeß aus dem Mittelalter herausgewachsen und steht trotz dem neuen Lebensgefühl nicht einseitig im Widerspruch zu letzterem. Mit tausend Fäden ist die Renaissance mit dem Mittelalter verbunden, und die Grenze, wo das eine Zeitalter aufhört und das andere beginnt, kann nicht eindeutig gezogen werden. Die beiden Epochen gehen unmerklich ineinander über. Die Renaissance ist eine Fortbildung des Mittelalters, und in den Adern der Humanisten fließt noch mehr als ein Tröpflein mittelalterlichen Blutes. Selbstverständlich erlebten die mittelalterlichen Gedanken in der Renaissance ihre großen Wandlungen und wurden auch durch neue ersetzt. Aber es ist keine absolut irrthümliche Annahme, die Anfänge der Renaissance von der Gestalt des Franziskus abzuleiten, der von einem nachhaltigen Einfluß auf die Entstehung der neuen Kunst war⁵. Das Ideal der Wiedergeburt, von welchem das ganze Zeitalter den Namen erhalten hat, ist neuteamentlichen Ursprungs (Johannesevangelium 3, 3) und spielte in der Mystik des Bonaventura eine gewichtige Rolle. Aus der mittelalterlichen Mystik übernahm die Renaissance die Vorstellung von einem Wiederaufleben, und aus Joachim von Floris' Weissagungen eines Zeitalters des Geistes floß ihr der Gedanke an eine Erneuerung des gesamten Daseins zu. Die Sehnsucht nach einer *vita nuova* begeisterte Dante und Rienzo, Giotto und Petrarca. Und es vermindert diese religiöse Erwartung nicht im geringsten, daß das Bestreben auf Umformung und Neuschaffung des Daseins nicht ausschließlich transzendental gerichtet, sondern gemäß ihrem verkappten chiliastischen Einschlag diesseitig orientiert war.

Nicht minder sprechen die Persönlichkeiten jenes Zeitalters gegen das Schlagwort von der heidnischen Renaissance. Burckhardts Auf-

fassung gründete sich vorwiegend auf Macchiavelli, nach dessen Aussage die Italiener irreligiös waren, weil ihnen die Vertreter der Kirche das übelste Beispiel gaben. Macchiavellis Äußerung ist aber eine einzelne Meinung und darf nicht verallgemeinert werden. Ungebrochene Kraftnaturen voll zynischer Frivolität und Brutalität gab es höchstens unter den Condottieri. Keineswegs aber waren sie für den gesamten Humanismus charakteristisch; es gab in dieser Bewegung vielmehr verschiedene Richtungen, die oft sehr wenig miteinander zu tun hatten. Niemals darf die humanistische Kritik an der Kirche als völlige Emanzipation vom Christentum gewertet werden, wenn sie auch zuweilen in ungestümer Weise vorgetragen wurde, wie bei dem stets kampferfüllten Ulrich von Hutten. Für die Humanisten war diese kritische Tätigkeit nicht nur ein Recht, sondern sogar eine Pflicht. Es wäre feige gewesen, über die Mißstände der Kirche zu schweigen, die Machtgelüste des Papsttums und die erotische Lüsterheit der Kleriker nicht zu brandmarken, wie es Laurentius Valla und Giovanni Boccaccio getan haben. Trotz der Befreiung von der kirchlichen Autorität zogen aber die Humanisten nie die christliche Offenbarung in Zweifel. Sie unterschieden lediglich zwischen Kern und Schale der christlichen Lehre. Weil sie sich nie in ausgesprochenen Gegensatz zum Katholizismus stellten, sondern an der päpstlichen Einheit festhielten und nur „eine Reformbewegung für selbständige Laienkultur auf kirchlichem Boden“ erstrebten, schritt die Kirche auch nie gegen sie ein⁶. Die größten Gestalten jener Tage waren sogar von einer unverkennbaren, tiefen Religiosität erfüllt. Ob man — um einige beliebige Beispiele herauszugreifen — die erstaunliche Universalität Nikolaus von Kues' betrachtet, dem Gott die Koinzidenz aller Gegensätze war, ob man Michelangelos schmerzzerfülltes Antlitz anschaut, der ein so kongeniales Prophetenverständnis besaß, ob man Paracelsus' unablässiges Eindringen in das Innere der Natur verfolgt, oder wen immer von den Großen der Geisteswelt aus jener Zeit man nennen will, stets hat man den bestimmten Eindruck, daß diese Menschen keineswegs im Irdischen versanken, sondern sehr bewußt der Ewigkeit entgegen wanderten. Man muß hoffnungslos dogmatisch verblendet sein, um nicht den lebendigen Glauben zu spüren, der in ihnen allen lebte.

In der Tat, der Humanismus war nicht bloß eine Verbesserung der Grammatik oder eine formale Philologenangelegenheit. Das wäre eine der Sache sehr unwürdige Betrachtung. Trotz aller der Renaissance eigenen Weltlust war sowohl der nordische als der südliche Humanismus eine religiöse Erscheinung. Nur wenn man ihn unter dem religiösen Aspekt begreift, wird man seinen tiefsten Intentionen gerecht. Er stellt, was solange verkannt war, einen neuen Typus der christlichen Fröm-

migkeit dar. Gerade seine neue freiheitliche Erfassung des Religiösen macht ihn zum Ahnherrn des religiösen Liberalismus. Der religiöse Charakter des Humanismus ist zwar nicht leicht zu erkennen. Wer sich ihm mit den traditionalistisch-christlichen Vorstellungen nähert, kann unmöglich seine neue religiöse Eigentümlichkeit verstehen. Falsch ist es vor allem, von einer rein stimmungshaften Humanistenreligiosität zu sprechen, die zur Hälfte aus Skepsis und zur anderen Hälfte aus genießerischem Ästhetentum bestanden hätte, so daß für das Christentum kein Raum mehr übrig geblieben wäre. Eine in diesem Sinne alle Humanisten verbindende Renaissancereligiosität existierte in Wirklichkeit gar nie. Der Humanismus ist in religiöser Beziehung kein einheitliches Phänomen. Entsprechend der ungeheuren Mannigfaltigkeit von Individuen, die dieses an Glanz und irdischer Glückseligkeit so reiche Zeitalter hervorgebracht hat, war auch seine Religiosität von Person zu Person verschieden. Jede Persönlichkeit repräsentiert sozusagen einen Typus für sich. Eine Fülle der verschiedensten Ansichten über Gott und Welt finden sich innerhalb des Humanismus. Doch läßt sich eine allen eigentümliche gemeinsame Grundposition in der Renaissance sehr wohl aufzeigen, die ihre spezifische Religiosität bestimmt.

Für die Renaissance bekam die Antike entscheidende Bedeutung. Auch die alte Kirche und das Mittelalter waren von der Bemühung erfüllt, die antiken Werte fruchtbar zu machen⁷. Aber es waren unvollkommene Bestrebungen, denen die kirchliche Gebundenheit hemmend im Wege stand. Die Renaissance dagegen sah die Antike in einem neuen Licht und vermochte das harte Augustinische Urteil über die Tugenden der Heiden, die nur glänzende Laster seien, zu überwinden. Der Humanismus empfand die Schönheit und den Reichtum der alten Welt in einer verklärenden Weise. Die antiken Helden und Dichter wurden für die Humanisten erneut zu einer Offenbarung. Eine leidenschaftliche Begeisterung erwachte in diesen Renaissancemenschen für jene freien und starken Männer der Antike, die sich nicht als arme Sünder gefühlt hatten, sondern bestrebt waren, ihre Persönlichkeit auszubilden, und den Mut gefunden hatten, zu sich selber ja zu sagen. Wie von selbst entzündete sich an diesen Vorbildern ein eigener Individualismus, der den Menschen auf eine heldenhafte, beinahe göttergleiche Stufe emporhob und der noch heute das anziehende Geheimnis von Shakespeares Bühnengestalten bildet. Für die Humanisten war nicht mehr der weltflüchtige Heilige das zu erstrebende Ideal, sondern der uomo universale, der eine Welt für sich bildet und für alle Seiten des Lebens offen ist. Mit dem Adel des Menschen entdeckte die Renaissance zugleich das antike Verhältnis zur Natur, das sich nicht in einer bloßen Gleichnisbetrachtung erschöpfte. Man fürch-

tete sich nicht mehr wie der mittelalterliche Mensch ängstlich vor den in ihr wirkenden Teufeln, sondern erlebte die Natur wieder als die gute Schöpfung Gottes, die um ihrer selbst willen geliebt werden darf. Mit einem Satz ausgedrückt, der Humanismus wurde inne, daß das bis dahin verachtete Heidentum die wertvollsten Grundlagen geschaffen hatte, auf denen die abendländische Kultur ruhte, und daß man aus diesem Grunde unmöglich die Antike in der Gegenwart ignorieren könne.

Aber es wäre gänzlich verfehlt anzunehmen, der Humanismus habe nun aus Freude an seiner Entdeckung der Antike diese kurzerhand gegen das Christentum ausgespielt. Gerade von diesem Fehlschluß kann nicht die Rede sein. Mit Entrüstung lehnten die Humanisten die Geringschätzung des Christentums zugunsten des Heidentums ab. Ausdrücklich bekannte ein Petrarca: „Wenn es sich aber darum handelt, über religiöse Fragen, über die höchsten Wahrheiten, über das wahre Glück und das ewige Heil zu denken und zu sprechen, dann bin ich weder Ciceronianer noch Platoniker, sondern Christ“⁸. Für die Humanisten war das ursprüngliche Christentum etwas Göttliches, und sie versuchten lediglich, es von der Übermalung durch die Zeitentwicklung zu befreien. Aus der Erkenntnis des geschichtlichen Charakters des Christentums erwuchs ihre kritische Einstellung zur Kirche und Überlieferung; auf Grund dieser Einsicht zweifelte ein Laurentius Valla die Echtheit des Briefes Christi an Abgar in Edessa und den Briefwechsel zwischen Paulus und Seneca an, stellte den apostolischen Ursprung des Apostolikums in Frage, wies die Unechtheit der Konstantinischen Schenkung nach und brachte überhaupt der Fülle mittelalterlicher Legenden keine kniende Verehrung mehr entgegen. Der historische Geist gebar in diesen Menschen die kritische Methode, welche die literarischen Quellen aus ihrer Zeit heraus erklärte und zu der Wendung von den Scholastikern zu den Patristikern führte. Mit einem wahren Feuereifer stürzten sich die Humanisten auf die altkirchlichen Quellen und veranstalteten zahlreiche Editionen. Welche unübersehbaren Folgen diese Grundsätze der neugeschaffenen freien Forschung für die gesamte abendländische Geistesgeschichte hatten, ist bekannt.

Das eigentliche Anliegen des Humanismus, das ihm auch den religiösen Charakter verleiht, bestand in seiner Vermählung der neuentdeckten Antike mit dem gereinigten Christentum. Er versuchte, die beiden Größen miteinander harmonisch zu vereinigen. Die christliche Religiosität sollte geformt werden durch die antike Bildung, und die neue Bildung sollte mit religiösen Kräften durchtränkt werden. Die Humanisten waren bemüht, vom Christentum eine Brücke zum Grie-

chentum zu schlagen, wie dies erstmalig schon von den altchristlichen Alexandrinern versucht worden war. Von diesem Vermählungswillen ist die ganze Kunst der Renaissance ein überwältigender Ausdruck, christlicher Darstellungsstoff ist in ihr mit vollendeter hellenischer Schönheit verbunden⁹. Ebenso versuchten auf der florentinischen Akademie Marsilio Ficino und Pico della Mirandola die Philosophie mit religiösen Interessen zu verschmelzen, sowie Plato und das Evangelium zu einer Einheit zu verbinden, indem sie das Evangelium platonisierten und Plato christianisierten. Bei dieser philosophischen Renaissance-mystik, die das innerste Geheimnis der humanistischen Religiosität enthüllt, handelte es sich nicht um ein bloß äußerliches Nebeneinander von Antike und Christentum. Nicht um eine formale, sondern um eine inhaltliche Verbindung der beiden Größen bemühte man sich. Die Humanisten standen der Vergangenheit pietätvoll und freiheitlich gegenüber, indem sie, was ihnen im Christentum entsprach, annahmen und, was sie bei sich nicht einordnen konnten, wie beispielsweise den christlichen Asketismus, ruhig auf der Seite liegen ließen. Dieses Verhalten hatte zur Folge, daß bei ihnen das religiöse Feuer nicht alle andern Interessen verschlang. Hiefür waren sie zu sehr künstlerisch eingestellte Menschen. Aber der starke religiöse Einschlag in ihren Bemühungen ist nicht zu verkennen, wenn auch noch viel Unfertiges und Unabgeschlossenes in diesem Vermählungswillen von Christentum und Antike zum Vorschein kommt. Nicht das ist wichtig, daß die Humanisten oft stecken geblieben und ihre Ideale größer als ihre Personen sind, sondern daß dieser Versuch überhaupt unternommen worden ist. Das allein gibt die Berechtigung, den Humanismus als religiöses Ereignis zu bewerten, das für die moderne Religiosität vorbildlich wurde. Und es geht nicht an, dieses Bestreben im Vergleich zum Mittelalter als eine Verschiebung in der Rangordnung zu disqualifizieren. Im Mittelalter stand wirklich die Religion allein im Mittelpunkt, und alles andere wurde ihr untergeordnet. Aber diese Wertskala war nur möglich, weil man im Mittelalter eine ganz unzureichende und mangelhafte Kenntnis der nicht-christlichen Welt besaß. Im Zeitalter der Renaissance aber erfuhr Europa durch den erneuten Einbruch der Antike eine ungeheure Erweiterung des Horizontes, so daß die bisherige Einstellung hinfällig wurde. „Die Jetztzeit fordert eine andere Lebensform“, schrieb einer der bedeutendsten Humanisten im Hinblick auf das Mittelalter¹⁰. Die solcherweise veränderte Situation stellte die besten Geister jener Zeit vor ein ganz neues Problem. Der Humanismus löste es in der Weise, indem er an dem Glauben an nur eine Wahrheit festhielt, aber verschiedene Ausstrahlungen anerkannte, deren Gleichberechtigung vor Gott er fest betonte. Daß der Humanis-

mus die Notwendigkeit der Umstellung erkannte und sie in einer Synthese von Christentum und Antike zu vollziehen suchte, verleiht ihm seine große religiöse Bedeutung.

Die an religiös-liberalen Elementen reichste humanistische Richtung verkörpert am anschaulichsten Desiderius Erasmus von Rotterdam (1466–1536), die „Zierde Germaniens“ und der „Fürst des Humanismus“. Noch heute wird Erasmus vielfach falsch beurteilt, weil er beständig in Beziehung auf die Reformation betrachtet wird. Sein Streit mit Luther, seine Verleugnung Huttens, sein Wegzug aus dem evangelisch gewordenen Basel diskreditieren ihn in den Augen der Protestanten. Aber es ist unstatthaft, Erasmus stets an einem Maß zu messen, mit welchem er nicht gemessen sein wollte. Gewiß, Erasmus war kein so ausschließlich religiöser Mensch wie Luther. Es gab für ihn, wie Huizinga schreibt, „keine Teufel zu bekämpfen, und er kannte die Tränen nicht“¹¹. Doch darf man deswegen bei Erasmus nicht auf ein „tückisches Wesen“ schließen, das mit einer aalglatten Gewandtheit sich an allem vorbei gedrückt habe. Erasmus war der Träger eines selbständigen Frömmigkeitsideals, das verdient, in die eigene Achse gestellt zu werden. Seine Persönlichkeit war, wie schon aus dem von Holbein gemalten, klugen Gesicht zu ersehen ist, von einer hamletartigen Kompliziertheit, die von einem tiefen Drang nach geistiger Unabhängigkeit erfüllt war. Er rechnete sich nie zu einer Richtung, sondern blieb immer für sich allein und hielt allezeit eine mittlere Linie ein, die quer durch alle Richtungen hindurch ging. Erasmus war der geborene Individualist, der von sich sagen konnte: „Ich liebe Freiheit, ich will und kann niemals einer Partei dienen“¹². In seiner reservierten Art wollte er sich niemand verschreiben, wie Stefan Zweig in seinem künstlerischen Porträt vom Triumph und von der Tragik des Erasmus eindrucksvoll ausgeführt hat. Nur sich selbst beehrte er anzugehören, und er wachte eifersüchtig darüber, daß ihm niemand zu nahe trat. Vielleicht wird der große Individualismus dieses zartfingerigen Gelehrten durch seine Ängstlichkeit, es mit niemand zu verderben, etwas getrübt. Doch darf einem diese Vorsichtigkeit, die in der Sensibilität der erasmischen Psyche begründet war, nicht dazu verleiten, von feiger Charakterlosigkeit und unmännlicher Schwachmütigkeit zu reden. Erasmus war immerhin der einflußreiche Lehrer Europas, der beinahe mit allen Großen der Erde in Briefwechsel stand und den die Menschen des 16. Jahrhunderts als einen Lichtbringer feierten. Es wird an der Zeit sein, ungeachtet seiner offenkundigen Fehler, Erasmus' eigenen selbständigen Wert nach dem Vorbild Semlers und Schleiermachers endlich auch auf deutsch-theologischem Sprachgebiet allgemein anzuerkennen, wie das in Holland und England längstens geschehen ist.

Erasmus' geistige Heimat war die katholische Kirche. Über deren Unzulänglichkeit war er sich jedoch völlig im klaren. Er spottete über den Aberglauben des Vulgärkatholizismus und hielt sich über den Wust von Zeremonien auf, in dem das Christentum zu ersticken drohte. Er war gegen die katholische Verderbnis keineswegs blind, sondern kämpfte mit seiner spitzen Feder unermüdlich dagegen. Die Mönche waren nicht umsonst dem gefürchteten Zeitkritiker gram, wie er besonders stark in dem von Ironie und Satire funkelnden „Lob der Narrheit“ zutage trat, das die Torheit als die Triebkraft alles Lebens zeigte. Erasmus schonte die Theologen nicht, und er züchtigte kräftig dieses „seltsam hochnasige und reizbare Volk“, das „vom hohen Roß herab auf alle übrigen Menschenkinder wie auf Gewürm, das am Boden kriecht, herunter blickt“¹³. Dogmen und Traditionen griff seine theologische Kritik an, die in ihren letzten freilich stets verhüllten Intentionen zweifelsohne sehr radikal war. Aber er tat dies nicht als „ein Aufklärer“ und als „ein Voltaire des 16. Jahrhunderts“, wie ihn Nietzsche und Dilthey fälschlicherweise gedeutet haben, sondern weit mehr im Lessingschen Sinne. Erasmus war Christ, und, cum grano salis verstanden, blieb er immer katholischer Christ, aber ein Katholik eigener Art. Bei seinem Tode wurde er wegen seiner mangelhaften Rechtgläubigkeit von der katholischen Kirche verstoßen und fand ein protestantisches Begräbnis. Man kann ihn den ersten Modernisten innerhalb der katholischen Kirche nennen. Mit seinem Widerwillen gegen alles Leidenschaftliche und Verwegene brach er nicht aus ihren Mauern aus, sondern hielt dem nicht geringen geistigen Drucke stand. Das ist nicht durchaus eine schwächliche Haltung, sondern kann eine sehr überlegene Einstellung zur Voraussetzung haben. Wegen seines innerhalb der Kirche verharrenden Modernismus wurde Erasmus von den strenggläubigen Katholiken stets gehaßt, von Ignatius von Loyola an, der seinen Schülern die Lektüre von Erasmus' Schriften verbot, weil „der Autor uns nicht gefällt“, über Paul IV. Indexerklärung bis zur geringschätzigen Darstellung in Johannes Janßens „Geschichte des deutschen Volkes“.

Wenn Erasmus auch ein Sohn der katholischen Kirche verblieb, so stand vor seiner Seele doch beständig das große Ziel einer Erneuerung der Theologie und einer Wiedergeburt des Christentums. Eine Reinigung der Frömmigkeit hatte er sich als die Aufgabe seines Lebens gestellt. Um dieses einen Zweckes willen kehrte er zu den ursprünglichen Quellen zurück und stellte die Bibel in den Mittelpunkt. Im Jahre 1516 gab Erasmus als erster das Neue Testament im griechischen Urtext heraus. Diese Edition war keine bloße Philologenarbeit, sondern eine geistige Tat, die für das Abendland von größter Wirkung war.

Nicht erst die Reformation, sondern schon Erasmus hatte die grundlegende Bedeutung der heiligen Schrift für die christliche Religion erkannt. Mit Hilfe der Textkritik hat er das Evangelium aus dem Schutte der Überlieferung ausgegraben und wieder auf den Leuchter gestellt. Er hat um das Verständnis des Neuen Testaments ernstlich gerungen und es sich die größte Mühe kosten lassen, namentlich die jungen Theologen darein einzuführen. Erasmus stand keineswegs in einem nur gelehrten Verhältnis zur Bibel. Er besaß eine innere Beziehung zu ihr und hat sich aus einem wirklichen religiösen Bedürfnis mit der heiligen Schrift beschäftigt. Von der Bekanntmachung des Neuen Testaments erwartete er die von ihm erstrebte Erneuerung des Christentums, bei welcher aber gemäß seiner irenischen Haltung alles tumultuarische Vorgehen vermieden werden sollte. Die Wiederherstellung des echten Christentums erhoffte er allein von der „Aufdeckung des unter dogmatischen Larven verborgenen Christus“. Jesus war für Erasmus der Lehrer der Menschheit. In seiner Vorbildlichkeit sah er seine Bedeutung und nicht in seiner metaphysischen Verherrlichung, weil Erasmus als ein innerhalb der Gesetze der Natur lebender Mensch mißtrauisch war gegen alles, was über die Natur hinausging. Erasmus vertrat ein prinzipiell undogmatisches Christentum und legte das Gewicht auf die „Philosophie Christi“, die er in den Synoptikern und bei Paulus ausgesprochen fand, der gegenüber der Tod Jesu völlig in den Hintergrund zu treten hat. Er kümmerte sich nicht um das Dogmengezänk, sondern betonte stets den Kampf gegen Laster und Begierden. In seinem Erbauungsbuch „Waffe des christlichen Streiters“ predigte er seine Leser beständig an, indem er ihnen unermüdlich Ermahnungen erteilte. Er selbst war auch erfüllt von dem „Bestreben, ein anderer Mensch zu werden, hingerissen, gepackt und verwandelt zu werden in das, was er lernt“¹⁴. Man darf dem vorwiegend ethisch aufgefaßten Evangeliumsverständnis des Erasmus nicht die Tiefe absprechen und es zu einem flachen Moralismus stempeln. Erasmus hatte durchaus Verständnis für die mystische und paradoxe Seite des Christentums. Auch er sprach von Gnade, und auch er war von Ewigkeitsstimmung erfüllt. Aber die Hauptsache war ihm die Nachfolge Christi. Es kam ihm auf die guten Früchte des Baumes an, und man hat deshalb in Erasmus' Herausarbeitung der ethischen Seite des Evangeliums jedenfalls ein sehr beachtenswertes Verlangen zu sehen, mit dem Christentum im Leben auch praktisch ernst zu machen. Dieses Drängen auf Gesinnung und auf Befolgung der Gebote Christi beweist, daß Erasmus keineswegs ein bloßer schöngeistiger Literat oder ein nur „journalistisches Formtalent“ war, sondern daß er sich unter John Colets Vorbild zu einer echt religiösen Lebenshal-

tung durchgerungen hat. Erasmus hat tapfer gegen die Kriegsfurie gekämpft und hat das Unchristliche aller Kriegsführung schon zu seiner Zeit scharf durchschaut, was nicht von allen Reformatoren gesagt werden kann. Er hat besonders die lästerliche Verbindung von Christentum und Krieg aufs Korn genommen und es als die Aufgabe der Pfarrer hingestellt, „die Kriegslust aus dem Herzen des Volkes zu reißen“¹⁵. Der vornehme Humanist war einer der ersten Vorkämpfer des modernen Pazifismus, dem er in seiner „Klage des Friedens“ ein schönes Denkmal gesetzt hat¹⁶.

Auf eine kurze Formel gebracht, ist Erasmus' Religiosität als humanistisches Christentum, dem nichts Menschliches fremd war, zu charakterisieren. Das zeigt sich zunächst in seiner Stellung zur Antike. Es ist unrichtig zu sagen, Erasmus habe den Unterschied zwischen Christentum und Antike nicht gesehen. Sein Blick war am Neuen Testament genug geschult, um jeglichen Vergleich zwischen Christus und Aristoteles als Wahnwitz abzulehnen. Aber der Unterschied bedeutete für ihn nicht absoluten Gegensatz oder gar gegenseitige Ausschließung. Wie alle Humanisten beschäftigte sich Erasmus völlig unvoreingenommen mit der Antike und kannte er keine engstirnige Verurteilung derselben. Ihm waren die Augen für die großen geistigen Schätze des Altertums aufgegangen, und voll scherzhafter Heiterkeit rief er aus: „Heiliger Sokrates, bitt für uns!“ Auch im Heidentum kann man nach Erasmus „viel Gutes und Brauchbares für ein richtiges Leben finden“, das man nicht allein deshalb schon verachten soll, weil es heidnischen Ursprungs ist. Freimütig studierte Erasmus die ganze heidnische Literatur und betonte nur immer, daß „alles auf Christus“ bezogen werden müsse. Für Erasmus war das Christentum eine direkte Fortführung der heidnischen Philosophie; er suchte die beiden geistigen Welten miteinander zu harmonisieren, das Gemeinsame zu betonen und die Parallelität zwischen ihnen herauszuarbeiten. Nach Erasmus können auch Heiden selig werden, und er erkannte scharfsichtig, daß die Christenheit „etlichen Häretikern fast mehr zu verdanken habe als den Märtyrern!“ Er löste bewußt das Christentum aus seiner Isolierung gegenüber den andern Religionen heraus und fand in allen Religionserscheinungen Wahrheitsmomente verborgen. Durch diesen Zug ins Universalistische wurde Erasmus mit seinem Freund Thomas Morus zusammen — dessen „Utopia“ für die freiheitliche Religionsauffassung von großer Bedeutung wurde — zum Vater der vergleichenden Religionsgeschichte und des modernen Toleranzgedankens. Anstatt deswegen Erasmus Relativismus vorzuwerfen, ist es vielmehr angebracht, die Weite und Umfassendheit seiner religionsgeschichtlichen Betrachtung anzuerkennen. Bei ihm

wurde Gott nicht mehr gewalttätig zwischen die zwei Buchdeckel der Bibel eingeschlossen, und er kannte eine Geistesgemeinschaft, die sich nicht im „Katalog der Heiligen“ erschöpft. Dieser große Humanist ahnte wieder etwas von jener Universalität Gottes, die in der Areopagrede der Apostelgeschichte aufleuchtet. Erasmus wollte, was Goethe die „Breite der Gottheit“ genannt hat, erfassen und nicht ihre unendliche Tiefe ergründen. Mit Erasmus begann die religiöse Betrachtungsweise, die nicht exklusiv auf das Christentum eingeschränkt ist, sondern Gottes Reichtum innerhalb der ganzen Religionsgeschichte bejaht. Erasmus' humanistisches Christentum erstreckte sich aber nicht nur in religionsgeschichtlicher Richtung. Vor seinem Gewissen konnte nur ein Christentum bestehen, das darauf gerichtet war, human zu sein, dessen Religiosität sich in einer menschlichen Gesinnung äußerte und den wahren, freien Christen mitzubilden half. Das Wort Mensch hatte für Erasmus noch nicht jenen dekadenten Klang des „Menschlich-Allzumenschlichen“¹⁷. Für ihn war — ähnlich wie für Meister Eckharts Idee vom homo nobilis — Menschsein noch etwas Hohes und Adeliges, das er mit dem königlichen Gedanken der Gottebenbildlichkeit in Verbindung brachte. „Durch Menschlichkeit muß man die Menschen bessern“, war seine Maxime. Vielleicht erscheint die Betonung der Humanitas im Hinblick auf das christliche Gebot der Nächstenliebe eine bloße Selbstverständlichkeit zu sein. Leider ist das, wie jeder Kenner der christlichen Kirchengeschichte weiß, nicht der Fall. Erasmus' humanistisches Christentum verfolgte jedenfalls keine Andersgläubige; es ist weder durch die blutigen Henkerdienste der Inquisition befleckt, noch hat es sich bestialischer Zwangsbekehrungen schuldig gemacht. Gegen allen Fanatismus und alle Unduldsamkeit vertrat es die schlichte, aber so bedeutsame Forderung der auf die Religion der Liebe und der Sanftmut begründeten Menschlichkeit. Es war nicht, wie fälschlicherweise oft behauptet wird, eine Humanität, die selbstherrlich und gottlos auf sich stand, sondern ein christlicher Humanismus, der aus den Quellen des Neuen Testaments gespiesen war. Aber es war eine Haltung, die sich nicht damit abfinden konnte, daß Frömmigkeit und Menschlichkeit nicht zusammen gehören sollten. In der unzertrennbaren Verbindung dieser beiden Größen ist der letzte Sinn von Erasmus' humanistischem Christentum zu sehen, dem niemand seine bedeutsame Mission absprechen kann, und auf dessen symbolische Bedeutung sich zu besinnen, den Menschen in der heutigen Zeit wieder not tut.

Erasmus' vom Geist des Maßhaltens erfülltes Christentum, das einen selbständigen, nicht augustinischen Typus der erneuerten Frömmigkeit im Reformationszeitalter darstellt¹⁸, vermochte nicht durch-

zudringen. Es fehlte ihm an Derbheit und Massivität, um in breitere Volksmassen vorzustößen. In seiner allzu großen Idealität und Vornehmheit blieb es die Angelegenheit einer dünnen Oberschicht von Gelehrten, Künstlern und Kaufleuten. Es blieb das Monopol eines kleinen Kreises von Geistesaristokraten, welche dem einfachen Volke fern standen. Im grobschlächtigen Zeitalter der soldatischen und theologischen Landsknechte wurde es zwischen den Mühlsteinen des Katholizismus und des Protestantismus zerrieben. Aber als Sehnsucht blieb die *humanitas Erasmiana* bestehen und hat in allen Jahrhunderten eine Anzahl von Menschen aufs innigste begeistert. Zu keiner Zeit ist sie ganz verschwunden, und bei Einzelnen ist sie immer wieder auf-erstanden. Das humanistische Christentum hat die Reformation wesentlich vorbereitet — Erasmus hat die Eier gelegt, die Luther und Zwingli ausgebrütet haben, lautet ein launiger Ausspruch — und hat viel mehr Menschen geistig befruchtet, als man gewöhnlich annimmt. In formaler Beziehung ist es als ein sehr wirksames Ferment sowohl in die alte als in die neue Kirche eingegangen. Die Geschichte der freien Religiosität ist in ihrem embryonalen Zustand zu einem großen Teil die Geschichte von Erasmus' humanistischem Christentum im Abendland.

Die Reformation

Wenn man vom Humanismus zur Reformation weiterschreitet, so hat man den Eindruck, in eine ganz andere Welt einzutreten. Das Gefühl eines einschneidenden Gegensatzes zur Renaissance wird sich einem zuerst aufdrängen, wenn man sich in das reformatorische Schrifttum vertieft. Ein anderer Ton klingt einem entgegen; diese Menschen beschäftigte ein ganz anderes Interesse als die Humanisten. Nicht Freude und Lust an dem neuentdeckten Menschen, sondern inneres Ringen um einen gnädigen Gott stand im Mittelpunkt.

Die Reformation nahm ihren Ausgangspunkt aus einer einsamen Klosterzelle, in welcher ein Mensch um sein eigenes Seelenheil kämpfte. Ein heftiger Todesschreck hatte Luther aus der Welt hinausgetrieben, so daß er sich fortan mit der einen Frage ängstigte: Wie bestehe ich vor dem göttlichen Gericht? Er versuchte es vorerst mit dem Wege der mönchischen Frömmigkeit, den er bis zur Selbst-aufreibung ging. Aber Luther zerbrach an seiner Heiligkeitsbemühung und geriet darüber in schwermütige Verzweiflung. Inmitten dieser seelischen Not kam die Rettung wie eine Erleuchtung über ihn. Bei der Lektüre der paulinischen Briefe flammte plötzlich die jublierende Erkenntnis in ihm auf: Nicht das fromme Tun macht den Menschen vor Gott gerecht, sondern umgekehrt, Gott macht den Menschen

durch Jesus Christus gerecht, wenn er diese Vergebung im Glauben ergreift. Die Rechtfertigung allein aus Gnaden durch den Glauben war das Zentralerlebnis der Reformation, dem sie in ihren Predigten, Streitschriften und Liedern so überwältigend Ausdruck gegeben hat.

Entsprechend diesem rein religiösen Erlebnis war die ganze reformatorische Verkündigung von einem tiefen Ernst erfüllt. Im Mittelpunkt stand der deus absconditus, der seine „unaussprechliche Güte und Barmherzigkeit unter ewigem Zorn“ verbirgt, und dessen Wille „ohne Maß oder Regel, Grund oder Ursache“ ist. Gott verfährt mit dem Menschen nach der doppelten Prädestination, die über ihn entscheidet, „bevor er Gutes oder Böses“ getan hat. Nicht nur Calvin vertrat mit alttestamentlichem Eifer die göttliche Gnadenwahl, sondern sie war genuin reformatorische Lehre und hing mit der unbedingten Objektivität ihres Gottesbegriffes zusammen, der nicht im geringsten erschüttert war. Dieser göttlichen Alleinwirksamkeit steht der von der Erbsünde völlig verderbte Mensch, dem jede gute Anlage abgeht, als ein verpestetes Sündenaas gegenüber, wie sich die Konkordienformel sogar ausdrückt „wie eine Salzsäule, wie Lots Weib, ja wie ein Klotz und Stein“, aus dem nach Calvin nichts als „Verdammliches hervorgehen kann“. Besonders gering geschätzt war die „tolle Närrin“ und „Teufelshure“ Vernunft, die Luther mit Hohn und Verachtung überschüttete. Weil es keine schlimmere Pest gibt als die menschliche Vernunft, riet der Wittenberger Reformator, ihr „den Hals umzudrehen und die Bestie zu erwürgen“. „Keine Vernunft kann uns über das, was Gott ist, Aufschluß geben, sondern lediglich die Offenbarung“, schrieb auch Zwingli in seinem „Kommentar zur wahren und falschen Religion“. Die Offenbarung liegt aber eindeutig in der heiligen Schrift vor, die als eine Einheit aufgefaßt wurde. Gemäß der Lehre von der Verbalinspiration kommt all ihren Ausführungen, sowohl denjenigen des Alten Testaments als auch denjenigen der Apostel absolute Autorität zu, gegen die kein Einspruch erhoben werden darf. Nach Luthers Meinung genügt der eine Vers aus dem Buch Josua, um den ganzen Kopernikus vollständig zu widerlegen, und gibt es keine „giftigere, schändlichere Lehre“, als daß „Menschen sich über die Schrift zu Herren und Richtern“ aufwerfen. Dieser Biblizismus erfuhr eine Unterstreichung durch die Übernahme des altchristlichen Dogmas und der ökumenischen Symbole mit ihrer Trinitätsvorstellung, Zweinaturenlehre, Jungfrauengeburt, Himmelfahrt Christi usw., von denen Luther betonte: „Wer einen Artikel nicht gläubt oder nicht will, der gläubt gewißlich keinen mit Ernst. Darum heißt es: Rund und rein alles gegläubt oder nichts gegläubt“. Aus dieser dogmatischen Auffassung ergab sich die ganze gedämpfte Betrachtung der Welt als

eines düsteren Jammertales, eines „Wirtshauses des Teufels“ und eines elendiglichen Verbannungsortes, dem der „liebe, jüngste Tag“, der nach Luthers apokalyptischen Erwartungen „kurz bevor steht“, hofentlich ein recht baldiges Ende bereiten werde.

Es ist daher begreiflich, daß in dem Moment, da man die Reformation nicht mehr mit der Aufklärung identifizierte, sondern sie wieder in dem ihr eigentümlichen Lichte zu sehen vermochte, die Meinung aufkam, die Reformation sei in keiner Beziehung der berühmte Auftakt zur modernen Welt. Vielmehr entstand der Eindruck, daß die Reformation die Emanzipation der Renaissance abgebremsst und um zwei Jahrhunderte aufgehalten habe. Man entdeckte den mittelalterlichen Zusammenhang des Altprotestantismus, der keineswegs nur in der Peripherie bestand, und wurde auf die katholischen Grundlagen der Reformation aufmerksam. Diese Auffassung haben gerade liberale Forscher wie Heinrich Lang¹ und Richard Rothe² zuerst ausgesprochen, weil die Reformation zu ihrem eigenen Weltgefühl in einem zu starken Widerspruch stand, als daß sie den inneren Wesensunterschied hätten übersehen können. Obwohl die Namen dieser Forscher bald der Vergessenheit anheim fielen, vermochte sich diese Auffassung von der Reformation in modifizierter Form immer stärker durchzusetzen, und in der gegenwärtigen Reformationstheologie, die sich ihres Gegensatzes zum Liberalismus stärker bewußt ist als desjenigen zum Katholizismus, wurde die Unvereinbarkeit von Reformation und Neuprotestantismus beinahe zum Dogma erhoben.

So verständlich diese Auffassung ist, und ein so berechtigtes Moment sie zum Ausdruck bringt, so ist sie nichtsdestoweniger ungeheuer einseitig und in dieser Fassung auch falsch, weil sie die ursprüngliche Reformation mit der späteren Orthodoxie verwechselt. Die historische Wirklichkeit ist unendlich viel reichhaltiger und komplizierter, als daß sie mit einer so einfachen Formel adäquat wiederzugeben wäre. Eine Bewegung, die solch breite Dimensionen einnahm und den Boden Europas so tief umpflügte, ist unmöglich auf einen Nenner zu bringen. Es gibt in der Reformation sehr mannigfache Persönlichkeiten und Bewegungen, die sich kreuzen und die auch verschieden erscheinen, je nach dem Gesichtspunkt, von dem aus sie betrachtet werden. Gewiß steht der Altprotestantismus in einem starken Verhältnis zur Vergangenheit, aber das ist nur die eine Seite seines Wesens. Daneben ist er auch der Ausgangspunkt für eine neue religiöse Weltanschauung, die in die Zukunft weist. Die Reformation ist tatsächlich „zweier Zeiten Schlachtgebiet“, und sie hat unstreitig ein Janusgesicht, das sowohl zurück ins Mittelalter als auch vorwärts in die Neuzeit blickt, wie Troeltsch mit Recht so stark betont hat³. Man darf nicht einen ein-

zelen Zug aus ihr herausgreifen und als den reformatorischen ausgeben, sondern alle zusammen machen jene tiefgreifende Geistesbewegung aus, die sich wie ein elementares Naturereignis in der abendländischen Geschichte ausgewirkt hat. Mit nichten ist die Reformation nur eine theologisch-kirchliche Bewegung, sondern sie ist ein Teil jenes großen Erwachens des menschlichen Geistes, das mit Wiclif und Hus begonnen hat. Es geht nicht an, das Wesen der Reformation ausschließlich in jenen Merkmalen zu sehen, die sie mit dem Mittelalter gemeinsam hat, sondern ebenso wesentlich sind jene, durch welche sie sich von ihm unterscheidet. Der reformatorische Glaube ist ein anderer als der mittelalterliche, wenn er sich auch nur sehr mühsam und nie ganz vollständig von ihm losgerungen hat. Wenn auch die Reformation nicht allezeit für ihr neues Gottesverhältnis die entsprechenden Formulierungen gefunden und infolgedessen sich oft alter Begriffe bedient hat, so stellt sie doch eine gewaltige Umformung der mittelalterlichen Frömmigkeit dar. Bei aller Beachtung der mittelalterlichen Eigentümlichkeiten darf man doch nicht die Beziehung der Reformation zur modernen Zeit übersehen, die sich namentlich in ihrer ungeheuren Befreiungstat ausgewirkt hat. Die gegenwärtig vorwiegend dogmatisch interessierte Lutherrenaissance ist in offenkundiger Gefahr, diese Wahrheit zu unterschlagen, was ihre starke Verzeichnung der historischen Wirklichkeit zur Folge hat.

Diese Zugehörigkeit sowohl zum Mittelalter als zur Neuzeit ist gerade für Luther charakteristisch. Nach Heinrich Böhmers Urteil „verschlingen und durchdringen sich in der Seele des Reformators alte, überkommene mit ganz neuen und neuartigen, echt mittelalterliche mit unlegbar modernen Gedanken und Stimmungen“⁴. Schon die Täufer haben in Luthers Leben zwei Epochen unterschieden, und der Pietismus ist ihnen hierin gefolgt, indem er den „ersten sieben Jahren“ der Reformation eine besondere Bedeutung beilegte⁵. Es gibt einen jungen und einen alten Luther, der infolge der täuferischen Wirren ein anderer geworden ist, als er sich in seinen ersten Schriften inaugurirt hat. Während die konfessionellen Lutheraner des 19. Jahrhunderts mit Theodosius Harnack die Losung ausgaben, „den früheren Luther aus dem späteren“ zu erklären⁶, verhält es sich in Wahrheit gerade umgekehrt, indem sich alle vorwärtsdrängenden Gedanken beim jungen, oppositionellen Luther finden, auf den naturgemäß das Hauptgewicht gelegt werden muß. In seinen Anfängen fühlte sich Luther nicht nur stark mit der fruchtbaren deutschen Mystik, speziell der von ihm wieder herausgegebenen „Theologia deutsch“, verbunden, sondern schlug er auch eine alte Welt in Trümmer und legte für eine neue den Grundstein. Er hat in seinem ersten öffentlichen Auftreten

den neuen Lebensschwung des Humanismus aufgenommen und wurde deshalb bis zu seinem verhängnisvollen Bruch mit Erasmus von den Humanisten stürmisch begrüßt, ohne deren nationale Begeisterung sein Werk schwerlich durchgedrungen wäre. Seine Auflehnung wirkte sich zunächst als eine titanische Zertrümmerung des Mittelalters aus, indem er die katholische Sakramentsmagie aufgelöst und an ihre Stelle die reine Wortverkündigung gesetzt hat. Mit der Beseitigung des Sakramentalismus verband er eine radikale Entwertung des Klerikalismus, den er seiner Übernatürlichkeit entkleidete und durch die Lehre des allgemeinen Priestertums korrigierte. Die Werkfrömmigkeit erfuhr eine schonungslose Bekämpfung, weil der Christ nicht durch Wallfahrten und Fasten sich den Himmel verdienen könne, sondern nur durch ein inneres gläubiges Ergreifen von Gottes Barmherzigkeit. Aus dieser Gesinnungsreligiosität floß für Luther eine neue Ethik, die nicht mehr wie die mittelalterliche die Welt floh, sondern sich in ihr zu bewähren suchte. Die schlichte Pflichterfüllung im alltäglichen Beruf war nach Luther der wahrhaftigere Gottesdienst als selbsterwähltes Mönchtum. In Worms war Luther offenkundig ein Rebell, und seine Verbrennung der Bannbulle und des kanonischen Rechtes war eine unmißverständliche Empörung gegen die Autorität der Kirche. Luther war in den Jahren 1519–22, in welchen er sich über sich selbst hinausgehoben und seine Schranken überwunden hatte, mächtig vom Freiheitspathos ergriffen, wie seine so tief in die innerste Dialektik des Freiheitsgedankens eingedrungenen Schriften „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ und „An den christlichen Adel deutscher Nation“ beweisen, die wie ein Sturmsignal auf ihre Zeit wirkten und als zündende Parole dem Freiheitsverlangen jener Menschen aus der Seele gesprochen waren⁷. Kein Wunder, daß konservative Lutheraner wie Kliefoth diese „ungeläuterten, verwegenen Aussagen“ bedauern und mit Vilmar als unreformatorische Schriften ablehnen, in denen Luther seine ihm gesetzten Schranken übertreten habe! In Wirklichkeit beweisen alle diese Worte und Taten des jungen Luther nur, daß er nach seinem eigenen Geständnis für seine Zeit ein „moderner Doktor“ und tatsächlich von jenem tief religiösen Protest ergriffen war, der zum echten Wesen des Protestantismus unbedingt gehört. Das Wort vom „modernen Menschen in Luther“ ist nicht ganz falsch und besteht nicht allein in der Weise zu Recht, wie es Christoph Schrenpf und Ricarda Huch fruchtbar zu machen versuchten⁸. Mögen auch in Luthers späterer Theologie die scholastischen Traditionen wieder stärker nachgewirkt haben, so war doch seine spezifische Frömmigkeit, namentlich die Unmittelbarkeit seines Erlebens, Ausdruck einer neuen Zeit.

Nicht anders ist die Beziehung Melanchthons zu Mittelalter und Neuzeit. Schon der Umstand, daß er nie ein so ausgesprochener Theologe wurde wie Luther, sondern sich immer damit begnügte, ein „Magister der freien Künste“ zu bleiben, zeigt seine ungebundene Einstellung. Die humanistischen Grundlagen seines Denkens hat er nie ganz aufgegeben, und er ist in der zweiten Hälfte seines Lebens wieder offener zum stoischen Rationalismus zurückgekehrt. Er las in seinen Kollegien über Homer, empfahl seinen Studenten, zum Ärger der Engstirnigen, den Terenz zu studieren, und schaute überhaupt darauf, daß der Protestantismus bildungsfreundlich blieb. Der reformatorische Glaube war bei ihm weder erstarrt noch abgeschlossen, wie das in seinem beständigen Verbessern und Ausfeilen der *Apologia Confessionis Augustanae* zum Ausdruck kommt. Melanchthon verlor sich nicht in theologischen Spitzfindigkeiten, sondern sein Interesse blieb immer ethisch eingestellt, wie er einmal einem seiner Freunde schrieb: „Ich bin mir bewußt, den göttlichen Dingen aus keinem anderen Grunde je nachgegangen zu sein, als um das Leben zu bessern“⁹. In seiner Dogmatik strebte er eine Verbindung von Reformation und humanistischem Religionsideal an. Seine Weltanschauung ruhte auf den beiden Pfeilern der Antike und des Christentums, die ihm ein überaus positives Verhältnis zu Bildung und Staat, Wissenschaft und Politik ermöglichte. Kultur und Evangelium gingen bei Melanchthon ein enges Bündnis ein. Seine Lehre vom „natürlichen Licht“, nach welcher einzelne Religionswahrheiten auch ohne die biblische Offenbarung erkannt werden können, macht Melanchthon zu einem Vorgänger des Deismus. „Es bedurfte nur“, schreibt Dilthey, „daß der Mythos vom Sündenfall und die Verwendung, welche Paulus von diesem macht, in Wegfall kam, und die natürliche Theologie war da, nicht ein Keim derselben, ein Anfang, sondern gerüstet und gewappnet, fertig und ganz“¹⁰. Die Reformation hat unstreitig eine dem Humanismus verwandte Seite, die sie als eine Fortsetzung der Renaissance erscheinen läßt. Melanchthon macht deutlich, daß Reformation und Humanismus zwei verschiedene Seiten des gleichen Geistesprozesses sind.

Auch Zwingli, den man als „Erasmus' größten Schüler“ bezeichnet hat, war, wie schon seine Zeitgenossen spürten, dem Humanismus dauernd verpflichtet. Der Toggenburger Sohn hatte so tief aus dem humanistischen Quell getrunken und diese Luft so begierig eingeatmet, daß er zeitlebens nicht mehr davon loskam; er liebte die alten Klassiker und lebte auch in ihrer Gedankenwelt. Aus dieser Beschäftigung rührt die erfrischende Helligkeit seines freiheitlichen Wesens, das ihn zu einer so überaus sympathischen Gestalt macht. In seinen Anfängen flossen

ihm die heidnischen Götter mit dem christlichen Glauben in ganz unbedenklicher Weise in eins zusammen, und noch in seinen späteren Jahren bevölkerte er den christlichen Himmel mit edeln Heiden, vorab Sokrates, Plato, Seneca und Cato. Das ist nicht eine bloße Grille, sondern in dieser Ansicht dokumentiert sich sein universaler Offenbarungsbegriff, wie er dem humanistischen Theismus eigen war. Nicht das Bekenntnis zu Christus entscheidet nach Zwingli über die ewige Seligkeit eines Menschen, sondern seine Stellung zum Guten. Die Wahrheit stammt immer vom heiligen Geist, einerlei wo und durch wen sie beigebracht wird. „Ich wage auch von Heiden Entlehntes göttlich zu nennen, wenn es nur heilig, fromm und unerschütterlich ist“. Die eschatologische Erwartung spielte bei Zwingli keine große Rolle mehr, sonst hätte er in seinem Streit mit Luther über das Abendmahl nicht so siegesgewiß an die kommenden Jahrhunderte appellieren können. In seiner symbolischen Abendmahlsauffassung, in welcher er jeden magischen Aberglauben ausschloß und schon das bloße Wort Sakrament als eine unglückliche Bezeichnung empfand, vertrat er auf geschickte Weise das rationale Element: „Gott mutet uns nicht zu, das Unbegreifliche zu glauben“. Es ist von jeher aufgefallen, wie rein verstandesmäßig Zwingli seine Religionsauffassung entwickeln konnte und zwar bei zunehmender Reife in steigendem Maße. Der Zürcher Reformator, der keineswegs jener Biblizist war, zu dem ihn neuere Forscher gerne machen möchten, bedurfte der Vernunft beständig als Ergänzungsprinzip, und für seine Argumentation bleibt die eigentümliche Verbindung von biblischem Offenbarungsglauben und philosophischer Spekulation charakteristisch, die mit ihren radikalen Elementen oft hart an die Grenze des Pantheismus streifte. Den Sündenbegriff faßte Zwingli im pelagianischen Sinne als „ein natürlichen Bresten“ und lehnte das Dogma der Erbsünde, das auch der alten Kirche bis zu Augustin fremd war, eindeutig ab. Die ungetauft gestorbenen Kinder werden seiner Ansicht nach auch der Anschauung Gottes teilhaftig. Zwingli glaubte — ganz modern — an den Menschen, an die Kraft und an das Gute im Menschen, das trotz dessen Unfähigkeit nie völlig erlöschen kann. In dieser inneren Vereinigung von humanistischer Natürlichkeit und biblischem Offenbarungsglauben, die beide gleichermaßen betont werden müssen, liegt nach Walther Köhlers Darstellung „die Eigenart und Originalität des Reformationswerkes Ulrich Zwinglis“¹¹, zu dessen Verständnis nicht zufällig die liberale Theologie den größten Beitrag geleistet hat.

Von noch größerer Bedeutung als die dem Humanismus parallel verlaufenden Bestrebungen sind die Elemente im reformatorischen Glauben, die über das 16. Jahrhundert hinaus weisen. Wenn auch die

Reformation vorzeitig Halt machte und ihre Schwungfedern leider zu früh erlahmten, so enthielt sie gleichwohl eine ganze Anzahl von Ideen, die Heinrich Hoffmann als Keime der neuzeitlichen Religiosität bezeichnet und an welche die späteren Bemühungen anknüpften. Diese schöpferischen Grundideen gilt es herauszuheben und die Reformation als ein Prinzip zu erfassen. Auch das Werk Luthers und Zwinglis kann unter dem Gleichnis vom Senfkorn betrachtet werden, und es ist nicht verwunderlich, daß der spätere Baum eine vom ursprünglichen Samen sehr verschiedene Form annahm. Der Protestantismus stand so wenig wie die altchristliche Kirche von Anfang an in vollendeter Gestalt da, sondern er hat im Laufe der Zeit eine große Entwicklung durchgemacht. Es haben sich aus seinem ungemein reichhaltigen Gedankengut in den nachfolgenden Jahrhunderten eine beträchtliche Anzahl Ideen verselbständigt. Und zwar machten gerade die zarten Keimlinge, die bei seiner Entstehung noch nicht zur vollen Entfaltung gekommen waren, ein größeres Wachstum durch¹². Man braucht nicht so weit wie Karl Holl zu gehen, der beinahe die ganze moderne Kultur aus der Reformationsbewegung ableitet¹³. Aber daß die Reformation von ungeheuer intensiver Wirkung auf die Neuzeit war, ist nicht zu bestreiten. Natürlich geschah dieses Wachstum in die moderne Zeit hinein nicht stets in gerader Linie. Es gab Umbiegungen und Veränderungen. Aber es war in mehrfacher Beziehung doch eine Entwicklung, die von der Reformation ihren Ausgang nahm, wie dies seit Bossuet auch von den katholischen Historikern, freilich im Tone der Beschuldigung, dargestellt wird. Für eine umfassende Betrachtung des 16. Jahrhunderts ist es nötig, daß auch diese modernen Ansätze in der Reformation ganz klar gesehen werden.

Nach einer weit verbreiteten Ansicht hat die Reformation der Menschheit die langersehnte Glaubensfreiheit und Toleranz gebracht. Die wissenschaftliche Forschung hat eindeutig nachgewiesen, daß diese Meinung in dieser Formulierung nicht zu Recht besteht. Der Altprotestantismus kannte das Ideal der Gewissensfreiheit nicht und konnte es von seinem strengen biblischen Offenbarungsbegriff aus gar nicht kennen¹⁴. Nicht das Gewissen an sich soll frei sein; nur für das christliche Gewissen wehrten sich die Reformatoren. Das nur ethische Gewissen war ihnen nicht bloß gleichgültig, sondern sie lehnten es, wo es ihnen entgegentrat, direkt ab. Luthers Verlästerung der Spiritualisten, die Ertränkung Manz' in Zürich, die Verbrennung Servets in Genf und die vielen anderen Bluturteile, die in der Reformationszeit gefällt wurden, reden eine nicht mißzuverstehende Sprache. Die Reformatoren anerkannten kein persönliches Gewissen als Begründung religiöser Freiheit. Und doch steckt in der populären Redeweise

von der Glaubensfreiheit, welche die Reformation gebracht habe, ein nicht unbeträchtliches Stück Wahrheit. So sehr Luthers Glaubensbegriff durch dogmatisch-historische Voraussetzungen belastet ist, bleibt er doch in seinem innersten Kern von allen Autoritätsbindungen frei. Der Glaube, der nach Luther im tapferen Vertrauen auf Gott besteht, trägt seine Evidenz in sich selbst: „Es muß ein iglicher allein darumb gläuben, daß es Gottes Wort ist, weil er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei, ob schon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigt“¹⁵. Wo Luthers Ausführungen nicht von Nebenabsichten diktiert sind, wie bei der Aufrichtung seiner neuen Kirche, sondern wo er aus seinem Innersten heraus seinen Glauben bezeugt, stellt dieser unbedingt einen Durchbruch zu einer persönlichen und freien Religionsauffassung dar. Besonders vom jungen Luther, der sich gegenüber Cajetan und in Worms so stark auf das Gewissen berufen hat, gegen das er nichts tun könne, darf das mit aller Bestimmtheit gesagt werden. Nicht eine sittliche Autonomie im Sinne Kants, aber eine religiöse Autonomie lag wenigstens im Keime bei Luther vor, aus der sich die größten Folgerungen ableiten ließen. Bei seiner plötzlichen Rückkehr von der Wartburg nach Wittenberg hat er öffentlich den Satz ausgesprochen: „Predigen will ichs, sagen will ichs, schreiben will ichs, aber zwingen und drängen mit Gewalt will ich niemand; denn der Glaube will willig und ungenötigt sein und ohne Zwang angenommen werden“. Luther wollte zu Beginn auch von aller Gewaltanwendung gegen die Ketzler nichts wissen, und seine Auffassung darüber wurde in der gegen ihn gerichteten Bannbulle als häretisch verurteilt¹⁶. In seinen Anfängen erfüllte ihn die siegesgewisse Zuversicht: „Man lasse die Geister auf einander platzen und treffen“. Zum Glauben darf nach Luther niemand „mit den Haaren“ herbei gezogen oder gezwungen werden. „Es gehört ein anderer Griff dazu“. Die Gedanken erklärte der Wittenberger Reformator für zollfrei, und in seinem eigenen Hause müsse es jedermann freigestellt bleiben, zu lesen und zu denken, was ihm beliebe. Auch Zwingli sprach sich zunächst für Duldung der „Widerspänigen“ aus. Es ist also doch nicht ganz falsch, die Reformation für die Entstehung der Toleranz verantwortlich zu machen, sofern dies mit den nötigen Einschränkungen geschieht. Sie hat in dieser Angelegenheit unzweifelhaft durch ihr freiheitliches und rücksichtsloses Auftreten die Geister wachgerufen und ist später nur aus opportunistischem Kleinglauben zum Verrat an der Glaubensfreiheit gekommen. In ihrer ursprünglichen Tendenz war die Reformation freiheitlich eingestellt, und ihre Keime der Glaubensfreiheit sind denn auch in der Neuzeit zur gewaltigen Auswirkung gelangt¹⁷.

Mit der Gewissensfreiheit eng verbunden ist der neuzeitliche

Individualismus, zu dem ebenfalls die Reformation eine der wichtigsten Grundlagen gelegt hat, indem sie den Menschen in religiöser Hinsicht selbständig erklärte. Gewiß huldigten weder Luther noch Zwingli einem schrankenlosen Subjektivismus, der keine objektiven Normen anerkannte, wie Denifle und Grisar behaupten. Die Reformatoren stellten den Glauben durchaus nicht dem Belieben des Menschen anheim. Sie fühlten sich gebunden an Gottes Wort, das für sie eine undiskutierbare Wahrheit darstellte. Aber dieses feststehende göttliche Wort mußte ins menschliche Subjekt eingehen und wurde dadurch zu einer beweglichen Autorität. Wiederum war es vor allem Luther, der die persönliche Aneignung der biblischen Gnadenbotschaft so stark betonte, daß das Wort von der protestantischen Persönlichkeitsreligion aufkam. Nicht Konzilien und nicht Päpste können dem Menschen Gotteswort beweisen, sondern „du mußt selber beschließen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben. Darum muß dir's Gott ins Herz sagen, das ist Gottes Wort, sonst ist es ungeschlossen“¹⁸. Immer legte Luther das Gewicht darauf, daß „ein jeglicher in eigener Person geharnischt“ sein müsse, weil in allen entscheidenden Situationen, wie etwa beim Sterben, der Mensch im tiefsten allein sei, weder „ich bei dir, noch du bei mir“. In Glaubenssachen darf keiner von einem andern abhängig sein, sondern jeder muß auf dem Boden selbst errungener Einsicht stehen. Diese Überzeugung gab den Reformatoren den Mut, ihren individuellen Glauben, der auf der Schrift begründet war, der ganzen Tradition und Gewohnheit entgegen zu setzen, wie es Luther auf der Disputation zu Leipzig getan hat. Für die Reformatoren war jedes Individuum unmittelbar zu Gott, und mit der Betonung der Notwendigkeit der persönlichen Ergriffenheit wollten sie die sonst toten Formen der Kirche mit Geist und Leben erfüllen. Die Reformation hat in Weiterführung der Bestrebungen der deutschen Mystik dem Individualismus eigentlich die Türe zur Kirche geöffnet. Unübersehbare Folgen sind aus diesem Hereinfluten der individualistischen Religiosität entstanden, welche die Reformation zwar nicht alle gutgeheißen hätte, die aber doch in der Konsequenz ihrer Tat lagen. Eine der tiefsten Befreiungen und die Selbstwerdung der menschlichen Persönlichkeit gehen auf die Reformation zurück.

Ebenso weisen in die moderne Zeit die unverkennbaren demokratischen und rationalen Elemente, die in der Reformation beschlossen liegen. Diese Behauptung klingt im ersten Moment etwas überraschend, wenn an den geistigen Aristokratismus der calvinistischen Erwählungslehre oder an die großen Paradoxien von Luthers Theologie gedacht wird. Aber bei näherem Zusehen läßt sich diese Auffassung aus einer Reihe von Erscheinungen erhärten. Die Lehre vom all-

gemeinen Priestertum vernichtete die klerikale Hierarchie und rückte das demokratische Laienelement in den Vordergrund. In der Schrift „An den christlichen Adel“ liegen die Keime des Gemeindeprinzips vor. Auch diese Seite wurde in der evangelischen Kirche leider durch das landeskirchliche Kirchenregiment bald völlig unterdrückt. Aber das Prinzip des Laientums war doch von der Reformation entdeckt worden, und spätere Generationen brauchten nur darauf zurückzugreifen. Der Weg zur modernen Demokratie führt von der Reformation über den englischen Independentismus zur französischen Revolution. Parallel mit diesen demokratischen Neigungen wird in der Reformation auch ein rationaler Zug deutlich sichtbar. Nicht nur bei Zwingli, bei welchem ein gewisser Rationalismus in nicht zu bestreitender Weise zum Vorschein kommt, sondern man kann auch bei Calvin Linien, die zu einer natürlichen Theologie führen, feststellen¹⁹. Die scharfe Bekämpfung des mittelalterlichen Aberglaubens innerhalb der Kirche geschah in der Reformationszeit unter starker Beteiligung der Vernunft. Die Wundergläubigkeit wurde bewußt zurückgedrängt und das Mirakulöse nach Kräften aus der Kirche hinaus gefegt. Durch diesen Prozeß floß dem reformatorischen Menschen unwillkürlich ein gewisses Recht zur Prüfung der übernommenen religiösen Begriffe zu, und führte zu der ersten zaghaften Kritik am „Buchstaben- und Chronikenglauben“. Einzelne biblische Bücher, wie der Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief und die Offenbarung Johannes wurden von Luther und teilweise auch von Zwingli freimütig abgelehnt, allerdings aus religiösem Werturteil und nicht aus wissenschaftlicher Erkenntnis²⁰. So liegt in der Reformation selbst auch der schüchterne Anfang einer Bibelkritik, und es ist begreiflich, daß die deutsche Aufklärung sich am Sonnenaufgang der Reformation freuen konnte.

Schließlich leitete die Reformation auch auf dem Gebiete der Einstellung zur Welt eine folgenschwere Umbildung ein. Bei aller pessimistischen Betrachtung des Erdenlebens hat sie im Urteil über die Aufgabe des Menschen in der Welt eine grundsätzliche Wandlung bewirkt. Die Reformation hat eine ganz neue Weltlichkeit in die Religion hinein gebracht, die dem Mittelalter völlig fremd war. Diejenigen, die so gerne von der Säkularisation des Christentums in der modernen Welt sprechen, haben allen Anlaß, diese bei der Reformation anzusetzen. Luther hat das Unnatürliche des unfruchtbaren Virginitätsideals und der ganzen weltflüchtigen Klosterfrömmigkeit sehr deutlich gefühlt, obwohl man gerade ihn schon als den letzten großen Mönch bezeichnet hat. Er hat eine Schätzung der Arbeit als Gottesdienst vertreten, eine Heiligsprechung des trauten Familienkreises vollzogen und eine Verherrlichung der irdischen Berufstätigkeit betrieben, kurz eine

Rechtfertigung des weltlichen Lebens bewirkt, die von revolutionärer Wirkung war und von welcher unbedingt ein starker Impetus in die Zukunft ausging. Der seiner Gotteskindschaft gewiß gewordene protestantische Mensch befand sich nicht mehr auf der Flucht aus dieser Welt, sondern arbeitete in ihr, um sich seiner Erwählung würdig zu zeigen. Max Weber hat in seiner Abhandlung über „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ eindrucksvoll ausgeführt, welch enorm großen Beitrag die Reformation zur Entstehung des modernen Wirtschaftslebens geleistet hat. All diese Ausführungen über die Gewissensfreiheit, den Individualismus, das rationale Element und die Einstellung zur Welt beweisen, daß in der Gedankenwelt der Reformation auch viele moderne Ansätze lagen, die für die weitere abendländische Geschichte von größtem Einfluß waren.

Zwischen der Reformation und dem religiösen Liberalismus bestehen somit eine ganze Reihe von Beziehungen und Zusammenhängen. Diese mannigfachen Berührungspunkte geben dem religiösen Liberalismus ein gutes Recht, auch wenn er nicht auf dem Boden der Rechtfertigungslehre steht, die Reformation in seinen Stammbaum aufzunehmen. Natürlich hat diese Einreihung mit den nötigen Vorbehalten zu geschehen. Aber daß sich der religiöse Liberalismus als ein „legitimer Sohn und Erbe“ (Lüdemann) der Reformation fühlen kann, ist nicht zu bezweifeln. Es stünde um die Begründung des freien Protestantismus seltsam, wenn zu seinen Wegbereitern nicht auch die Reformation gezählt würde. Der Altprotestantismus kann von der Verantwortung für die Entstehung des Neuprotestantismus nicht freigesprochen werden. Es ist auch kein Zufall, daß der religiöse Liberalismus vorwiegend auf protestantischem Gebiet entstanden ist und hier auch seine größte Geschichte erlebt hat. Wenn aber die Reformation in die Ahnentafel des religiösen Liberalismus einzureihen ist, so darf dieser auch nicht, wie es Kalthoff getan hat, Luther als reine Vergangenheit betrachten²¹. Er muß vielmehr „das Bleibende im Glauben der Reformatoren“²² erkennen und herausarbeiten. Es wäre zu seinem eigenen schweren Schaden, wenn sich der religiöse Liberalismus durch eine überforcierte Neuorthodoxie in eine sture Ablehnung der Reformation hineindrängen ließe.

Der Sozinianismus

Eine natürliche Weiterentwicklung von Humanismus und Reformation stellt der Sozinianismus dar. Seine Entstehung verdankt er diesen beiden Bewegungen. Sowohl der Geist der Renaissance als derjenige der Reformation wirken im Sozinianismus mächtig nach. Freilich

ist der Sozinianismus über Humanismus und Reformation hinaus geschritten. Er ist viel radikaler als der vorreformatorische Humanismus, indem er die kirchlichen Rücksichten fallen ließ, die der Modernist Erasmus stets beobachtete. Man kann beim Sozinianismus von einem ketzerischen Humanismus sprechen. Noch stärker hat der Sozinianismus seinen Zusammenhang mit der Reformation betont, wenn er sich auch ihr gegenüber als eine weitere Stufe betrachtete. In der Vorrede zum Rakauer Katechismus hat er diesem Bewußtsein selbst mit den Worten Ausdruck gegeben: „So aber iemand gedenket, daß Gott alles, was durch den Antichrist in so viel hundert iahren verderbt gewesen, in so wenig iahren durch D. Luther, und andere seine mitgehülffen solte gänzlich gebessert haben, der betrachtet nicht, was Gott für eine weise und weisheit gebrauche in allen solchen werken. Das er nemlich nicht alles auff ein mahl, sondern bey wenigen offenbaret, damit also die menschliche schwachheit durch die vollkommenheit seiner offenbarungen nicht überfalle und unterdrucket werde“¹. Der Sozinianismus beurteilte sowohl das Luthertum als den Calvinismus als bloße Vorstadien, während er sich selbst die Aufgabe zuschrieb, die letzten Konsequenzen der Reformation zu vollziehen. Er empfand das Bedürfnis, nach dem ersten Schritt der Reformatoren noch den zweiten zu tun und neben der mittelalterlichen auch die altkirchliche Autorität in Frage zu stellen. Es war ihm unbegreiflich, daß Luther, Zwingli und Calvin eine so große Anzahl Dogmen der katholischen Kirche über Bord geworfen und eine weitere Anzahl seltsamerweise unangetastet gelassen hatten, die kritisch betrachtet so wenig schriftgemäß waren wie die abgelehnten. Der Sozinianismus wollte sich mit keiner teilweisen Revision zufrieden geben, sondern erstrebte eine fundamentale Neugestaltung. Diese durchgreifende Arbeit versuchte der Sozinianismus in einer Zeit zu leisten, als der offizielle Protestantismus bereits zu erstarren begann und nicht mehr die Kraft in sich barg, seine Prinzipien restlos durchzuführen.

Für das Verständnis des Sozinianismus ist es nicht unwesentlich, daran zu erinnern, daß seine Begründer vorwiegend Romanen waren. Etwas vom romanischen Esprit ist aus all seinen Bestrebungen herauszuspüren. An der Spitze des Sozinianismus stand der geniale, spanische Arzt und Entdecker des Blutkreislaufes Michael Servet (1511–53), der in seinem Buch, das den Titel die „Wiederherstellung des Christentums“ trägt, sein ganzes System darlegte. Auf Calvins Denunziation hin wurde Servet gefangen genommen und wegen seiner ketzerischen Gedanken in Genf zum Verbrennungstod verurteilt, den er standhaft ertrug, ohne seine Ideen preiszugeben, bis ihm die lodernden Flammen ins Gesicht schlugen. Ähnliche Gedanken vertrat zur gleichen Zeit

der aus Italien stammende und in Zürich lebende Lelio Sozini (1525–62). Mit seinem scharf reflektierenden Verstand und seinen nimmerruhenden Zweifeln an der Auferstehung des Fleisches, an der Dreieinigkeit, der Genugtuungslehre, den Sakramenten usw. bereitete er der Orthodoxie nicht geringe Verlegenheiten, bis ihm Calvin „diesen Fragekittel“ derb verbot. Sozini wurde durch die den Zweifel einfach niederschlagende Zurechtweisung natürlich nicht im geringsten von der Wahrheit der Kirchenlehre überzeugt. Aber er zog es zukünftig vor, seine kühnen Bedenken nur noch dem verschwiegenen Papier anzuvertrauen, das er sorgsam bei sich verbarg. Neben ihm lebte in Zürich Bernardino Occhino (1487–1565), der ursprünglich einer der gefeiertsten Kanzelredner Italiens war, bis er wegen seiner Zuneigung zur Reformation sein Vaterland fluchtartig verlassen mußte. Occhino war ein fruchtbarer Schriftsteller, der als einer der ersten den Wert von Jesu Kreuzigung rein subjektiv gedeutet hat, indem durch sie nicht in Gott, sondern vielmehr in den Menschen eine Veränderung hervorgerufen worden sei. Als italienische Flüchtlinge wirkten in ähnlichem Sinne in der Schweiz Gribaldo, Blandrata und Gentile, der 1566 seine antitrinitarischen Anschauungen in Bern ebenfalls mit seiner Hinrichtung durch das Schwert bezahlen mußte². Sie alle reichten an Bedeutung nicht an die Gestalt des Faustus Sozini (1539–1604), des Neffen von Lelio Sozini heran. Faustus Sozini stand zuerst am Hofe zu Florenz in den Diensten der Medici, wo er sich die vollendete Bildung eines Weltmannes aneignete. Plötzlich überfiel ihn mit erdrückender Wucht die eitle Leere des Hoflebens; er floh ins Ausland und widmete sich fortan ganz der Beschäftigung mit religiösen Problemen. Durch seinen Oheim wurde er in die antitrinitarische Gedankenwelt eingeführt und erbte nach dem Tode Lelios auch dessen gesamten literarischen Nachlaß. Von der Schweiz ging er nach Polen und setzte seine ganze gewinnende Persönlichkeit für die Einigung der divergierenden Elemente innerhalb des Antitrinitarismus ein, indem er sowohl die chiliastischen als die konservativen Bestrebungen ausschied. Dieses mühsame Werk gelang ihm zur Hauptsache, und seine Verdienste um die Bewegung waren so groß, daß sie sogar nach seinem Namen benannt wurde. Das Ende seines Lebens war beschattet durch die brutalen Verfolgungen, die er über seine Person ergehen lassen mußte und die er tapfer ertrug. Neben ihm wirkten in Polen noch eine Anzahl anderer Männer, wie Valentin Schmalz, Johannes Völkel, Christopf Ostorodt, Johannes Crell usw., denen aber nicht die gleiche Führerstellung zukam.

Man muß sich hüten, zu moderne Gedanken in den Sozinianismus hineinzutragen. Er ist ein Kind seiner Zeit und trägt diese Spuren

deutlich an sich. Die Ellipse des Sozinianismus wird durch zwei Brennpunkte bestimmt, von welchen der eine mehr in die Vergangenheit und der andere mehr in die Zukunft weist. Aber nur beide zusammen machen das charakteristische sozinianische Wesen aus.

Für den Sozinianismus ist sein ausgebildeter Biblizismus kennzeichnend. Die heilige Schrift ist vom göttlichen Geist inspiriert, und ihre Aussagen sind als unfehlbare Mitteilungen Gottes zu respektieren. Die biblischen Autoren haben unter unmittelbarer Einwirkung des heiligen Geistes gestanden und waren gleichsam nur dessen Sekretäre. Eine Lehre muß, um nach sozinianischer Auffassung begründet zu sein, in der heiligen Schrift stehen, und ihre Ausführungen genügen vollständig zum Heil. Eingeschränkt wird dieser autoritative Biblizismus nur durch die gelegentliche Bemerkung, daß auch einige Äußerungen der Bibel unwesentlich seien. Das Christentum faßte der Sozinianismus als Lehre auf. Die christliche Doktrin beruht ganz auf Offenbarung. Die Offenbarung liegt eindeutig in der heiligen Schrift vor, und die christliche Religion ist somit ausschließlich Theologie des Neuen Testaments. Das Christentum ist die einzige richtige Religion, und als notwendige Vorstufe zu ihm wurde nur in einem gewissen Abstand noch das Judentum anerkannt. Allen anderen Religionen schenkte der Sozinianismus keine Beachtung. Von einer natürlichen Religion wollte der ursprüngliche Sozinianismus nichts wissen und polemisierte sogar gegen diese Möglichkeit.

Das andere Prinzip des Sozinianismus stellt sein Bekenntnis zur Vernunft dar, der er die Aufgabe einer Führerin auf religiösem Gebiet zuwies. Der Vernunft wurde die Gleichberechtigung, wenn nicht sogar der Primat über das Bibelwort eingeräumt. Nach sozinianischer Auffassung ist der Verstandesgebrauch im Christentum notwendig, weil ohne ihn der Mensch die Offenbarung nicht verstehen kann. Zur Anwendung der Vernunft fühlte sich der Sozinianismus von der Bibel selbst aufgefordert, die sich ebenfalls vernünftiger Überzeugungsgründe bediene. Die Ratio ist das einzige Kriterium, das darüber entscheiden kann, was als Offenbarung zu betrachten ist und was nicht. Die biblische Offenbarung enthält manches Übervernünftige, aber keine unvernünftige Aussage. Die Auffassung, daß man auch etwas Unbegreifliches glauben müsse, lehnte der Sozinianismus eindeutig als Torheit ab. Eine Trübung der Vernunft durch den Fall Adams anerkannte er nicht. Es ist eine sehr bedeutsame Funktion, die der Sozinianismus der Vernunft innerhalb der Religion zuschrieb, als er die natürliche Denkkraft zum Prinzip der Erleuchtung in geistlichen Dingen erhob. Eine Abschwächung erfuhr diese kühne Anschauung nur durch die Bestimmung, daß die Vernunft in ihrem Richteramt an die Vorschriften

des Bibelwortes gebunden sei. Durch die Annahme, daß Vernunft und Schrift immer übereinstimmen, wurde der Sozinianismus zu seiner oft so gewundenen Exegese getrieben. Er wurde dadurch zu dem Bestreben verführt, „das Unbegreifliche zu begreifen, das Wunder als kein Wunder erscheinen zu lassen; in dieser Beziehung quält er sich ab mit allerlei Möglichkeiten einer natürlichen Erklärung und ist so der Vorläufer des neueren Rationalismus“³, nur mit dem Unterschied, daß bei ihm Supranaturalismus und Rationalismus noch friedlich in einer Wiege beieinander lagen. Mit der Proklamierung der Vernunft als religiöses Prinzip lehnte der Sozinianismus gleichzeitig jedes abgeschlossene Bekenntnis ab und forderte eine fortschreitende Entwicklung innerhalb der Kirche. Durch alle diese Anschauungen wurde der Sozinianismus, wie D. F. Strauß sagte, zur Wasserscheide zwischen der alten und der neuen Zeit. Er eilte seinem Jahrhundert weit voraus und antizipierte gleichsam mit divinatischem Spürsinn die Grundideen der späteren protestantischen Theologie.

Das Revolutionäre des Sozinianismus liegt in dem scharfsinnigen Gebrauch, den er von der Vernunft machte bei der Ausbildung seines Systems. Er ließ sich durch keine Rücksichten davon abhalten, die bedeutendsten altkirchlichen Dogmen einer eingehenden Prüfung durch die Ratio zu unterziehen. Die durch den Humanismus begonnene kritische Untersuchung der überlieferten Vorstellungen führte er konsequent weiter. Im Feuer der sozinianischen Kritik stürzte das ganze altkirchliche Dogmengebäude genau gleich krachend in sich zusammen, wie das mittelalterliche durch die Reformation getroffen worden war.

Das erste Dogma, das der kritischen Verstandesprüfung des Sozinianismus zum Opfer fiel, war die Trinitätsvorstellung. Die Kühnheit dieses Unternehmens wird durch den geschichtlichen Hinweis beleuchtet, daß seit Kaiser Theodosius die Leugner des trinitarischen Dogmas als Ketzer betrachtet wurden, die auch vom staatlichen Rechtsschutz auszuschließen waren. Infolge der heftigen Befehdung der Trinitätsvorstellung erhielt die Bewegung zuerst den Namen Antitrinitarismus. Diese Polemik bildet das Zentrum der sozinianischen Lehre. Mit seiner schonungslosen Logik zerrte der Sozinianismus all die mannigfachen Widersprüche und Sophismen, darinnen sich die kirchliche Dreieinigkeitslehre von jeher verwickelt hatte, ans Tageslicht. Alle schwachen Punkte des orthodoxen Dogmas griffen die Sozinianer mit instinktiver Sicherheit heraus und zertrümmerten sie erbarmungslos. Die Trinitätsvorstellung kann nicht vor dem Forum der Vernunft bestehen, weil drei Personen in einer Substanz eine gedankliche Unmöglichkeit sind. Sie kann aber auch im Hinblick auf die Bibel nicht aufrecht erhalten bleiben, weil die kirchliche Drei-

einigkeitslehre in keiner echten Schriftstelle enthalten ist. Nach dem Sozinianismus ist die Trinitätslehre ein großes Labyrinth, aus welchem niemand den Ausweg findet. Unverständlich ist es, die ewige Seligkeit des Menschen von einer so verworrenen Lehre, der gar keine praktische Bedeutung für das Christenleben zukommt, abhängig zu machen. Dem trinitarischen Dogma gegenüber betonten die Sozinianer als positive Lehre mit aller Wucht die Einheit Gottes, so daß sie auch Unitarier genannt wurden. Sie vertraten das Anliegen des Monotheismus, der ihnen durch die Trinitätsvorstellung bedroht erschien.

Der zweite Angriff richtete sich in logischer Konsequenz gegen die kirchliche Christologie als das Bollwerk der Orthodoxie. Die Sozinianer bestritten die Präexistenz Christi. Auch die dornige Zweinaturenlehre wurde von ihrer kritischen Sonde völlig zersetzt. In der Bekämpfung der Lehre von der Gottheit Christi als platonischem Erbstück konnten sich die Sozinianer kaum genug tun; verächtlich erklärten sie sie als Fabel und Wahn. Die leidenschaftliche Opposition auf diesem Gebiet übertraf an radikaler Verneinung bei weitem diejenige der altkirchlichen Arianer. Nach sozinianischer Auffassung war Christus ein sterblicher Mensch gewesen, dessen Werk darin bestanden hatte, ein Lehrer, Gesetzgeber, Vorbild der Menschen zu sein und ihnen das ewige Leben zu verheißen. Freilich wird gerade bei der Bestreitung der altkirchlichen Christologie das Zwiespältige des sozinianischen Lehrsystems deutlich sichtbar. Der starre Biblizismus der Unitarier nötigte sie, Jesu übernatürliche Geburt anzuerkennen. Noch seltsamer ist ihre Behauptung einer Entrückung Jesu in den Himmel vor seinem öffentlichen Auftreten, der zufolge Jesus schließlich gleiche Machtbefugnis erhalten habe wie Gott. Diese Anschauung führte die Antitrinitarier zu der widerspruchsvollen Haltung, trotz ihrer eindeutigen Ablehnung der Gottheit Christi doch göttliche Verehrung für Jesus zu fordern. Den Menschen, die diese Verehrung ablehnten, bestritten sie den ehrlichen Christennamen und konnten darob aus Verfolgten sogar zu Verfolgern werden.

Das dritte vom Sozinianismus unterminierte Dogma war die aus der altkirchlichen Christologie herausfließende Satisfaktionslehre. Faustus Sozini wies mit seinem klaren Verstand deren Unhaltbarkeit glänzend nach, indem er sowohl auf die Brüchigkeit der juristischen Analogien als auch auf die von der Genugtuungslehre ausgehenden lähmenden ethischen Wirkungen aufmerksam machte. Ganz scharf arbeitete er das Dilemma heraus: entweder Genugtuung, dann kann von keiner Sündenvergebung die Rede sein, oder wenn Sündenvergebung, dann bitte keine juristische Satisfaktionslehre! Es kann keine göttliche Gerechtigkeit sein, die den Schuldigen straflos ausgehen

läßt und für seine Vergehen einen Unschuldigen züchtigt. Der sozinianische Kampf gegen die Satisfactio vicaria war von solch durchschlagenden Gründen unterbaut, daß Wilhelm Dilthey ihn mit den Worten kommentierte: „Nie ist nach dieser meisterhaften sozinianischen Kritik die Opferlehre und Satisfaktionslehre von einem wahrhaften und klaren Denker wieder verteidigt worden. Sie war für alle Zeiten gerichtet“⁴.

Auch die kirchlichen Sakramente konnten im sozinianischen Lehrsystem nur einen geringfügigen Platz einnehmen. Die katholische, lutherische und calvinistische Abendmahlsauffassung wurde ihrer monströsen Verstöße gegen die Vernunft wegen eindeutig abgelehnt und einzig Zwinglis symbolische Deutung anerkannt. Die Taufe erklärten sie als ein Adiaphoron, deren Heilsnotwendigkeit der Sozinianismus für einen im Christentum aufgewachsenen Menschen verneinte. Im Verhältnis von Kirche und Staat waren die Sozinianer für Trennung der beiden Größen und bekämpften jede Einmischung des Staates in religiöse Angelegenheiten. Die bürgerliche Bestrafung der Häretiker durch Verbannung, Gefangenschaft und Hinrichtung wurde als unchristlich verpönt. Jeglichen religiösen Zwang, auch auf dem Gebiete der Bekenntnisschriften, lehnten sie ab und bekannnten sich zum Ideal der religiösen Freiheit. In kirchlicher Beziehung muß Toleranz herrschen, weil kein fehlbarer Mensch seine Lehre als die absolute Wahrheit ausgeben darf. Dagegen kannte der Sozinianismus die Kirchenzucht, die sich in Verwarnung und Ausschluß vom Abendmahl auswirkte.

Diese radikale Kritik des altkirchlichen Dogmensystems erregte bei den Zeitgenossen stärksten Unwillen. Kaum hatte man sich von der ersten Bestürzung erholt, so wurden die Sozinianer sowohl von der katholischen als der protestantischen Kirche mit einer Flut von Lästernamen überschüttet. Man schalt sie Juden, Mohammedaner, Indifferente, Atheisten und stellte ihre Bestrebungen als satanische hin. Jahrhunderte später gab es für einen theologischen Denker keinen übleren Ketzernamen, als wenn man ihn des Sozinianismus bezichtigte. Entsprechend dieser heftigen Ablehnung war auch die Geschichte des Sozinianismus durch mannigfache Schwierigkeiten gehemmt. In seinem Ursprungslande Italien wurde der Antitrinitarismus durch die Inquisition rasch beseitigt. Auf dem Wege über die Schweiz fand er seine erste Heimstätte in Polen, wo er zunächst mit den übrigen Evangelischen zusammen arbeitete, bis es im Jahr 1565 zwischen Protestantismus und Sozinianismus zum Bruche kam. Der Sozinianismus vergrößerte seine Anhängerschaft zusehends, und erst die Jesuitenpolitik im Anfang des 17. Jahrhunderts machte seinen Expansionsbestrebungen in Polen ein endgültiges Ende. Die Unitarier sahen sich genötigt, ins Ausland zu fliehen. Schon vorher war es ihnen gelungen, in Siebenbürgen festen

Fuß zu fassen, wo es der Antitrinitarismus unter der Führung Blandratts durchsetzte, als viertes christliches Bekenntnis öffentlich anerkannt zu werden. In Siebenbürgen nahmen seine Anhänger zuerst den Namen Unitarier an und vermochten sich durch alle geschichtlichen Stürme hindurch bis zum heutigen Tag zu erhalten. Vorübergehend fanden die polnischen Sozinianer auch in Holland eine Freistätte. Von dort wanderten sie nach England und Nordamerika aus. In beiden Ländern machte der Sozinianismus im Laufe der Zeit eine tiefgreifende Entwicklung durch. An dieser inneren Wandlung war namentlich die große Gestalt Theodor Parkers (1810–60) beteiligt⁵, der die modern-theologische Bildung Europas in den Unitarismus einführte und durch seinen tapferen Kampf gegen die Sklaverei das soziale Moment in der Religion betonte. Zu gleicher Zeit suchte der feinsinnige Ralph Waldo Emerson (1803–82) durch seine „Essays“ den Unitarismus immer mehr mit dem religiösen Suchen der modernen Zeit zu verbinden. Durch die Wirksamkeit dieser Männer erfuhr der Unitarismus eine geistige Erneuerung und gehört gegenwärtig zu den lebendigsten Vertretern des religiösen Liberalismus, ja, er erobert diesem sogar neue Gebiete.

Es ist nicht schwer, die offenkundigen Mängel des Sozinianismus hervorzuheben. Das Fehlen des geringsten Verständnisses für die historische Notwendigkeit des altkirchlichen Dogmenprozesses und die totale Verkennung sowohl der religiösen Intention als des spekulativen Sinnes der Dogmen kann nicht in Abrede gestellt werden. Schon früh wurde seine mangelnde religiöse Tiefe empfunden, die er durch Vernunftkritik und Moralität zu verdecken suchte. Die objektive Seite der christlichen Verkündigung opferte der Sozinianismus in weitgehendem Maße dem Subjektivitätsprinzip. Moderne Betrachter haben namentlich an der Halbheit des sozinianischen Religionssystems Anstoß genommen, weil es zwei Prinzipien — Vernunft und Schrift — miteinander in Übereinstimmung bringen wollte, die nun einmal unvereinbar sind, so daß immer wieder mit der einen Hand zurückgenommen wurde, was die andere so freigebig gespendet hatte. Diese Gebrechen des Sozinianismus können nicht geleugnet werden und lassen sich höchstens aus den Umständen seiner Entstehungszeit einigermaßen erklären.

Aber über diesen Einwänden darf nicht die große Bedeutung des Sozinianismus übersehen werden. Der Geschichtschreiber des Sozinianismus, Otto Fock, hat nicht ohne Grund festgestellt, daß „einer Orthodoxie gegenüber, welche unter der Ägide der Religion die Vernunft mit Füßen trat und bei dem Festhalten an einem allein-seligmachenden Dogma die Moralität mißachtete, eine solche Weise

der Gottesverehrung in ihrem Recht war“⁶. Der Sozinianismus hat tatsächlich die Gedanken der Menschlichkeit, der Vernunft und des praktischen Christentums in einer Zeit gepredigt, da der offizielle Protestantismus diese Grundsätze verleugnete und sich im Glaubensfanatismus von der Gegenreformation um kein Jota unterschied. Und keineswegs wirkte sich im Sozinianismus ein bloßes Negieren und Opponieren einer ohnmächtigen Zweifelssucht aus. Vielmehr ist in der genialen Kritik des altkirchlichen Dogmengebäudes die schöpferische Leistung des Sozinianismus zu sehen. Er hat als erster ausgesprochen, daß die Dogmen nicht auf dem Boden des Evangeliums gewachsen sind, sondern daß zu ihrer Entstehung die griechische Philosophie einen mächtigen Beitrag geleistet hat. Durch diese bedeutsame Erkenntnis wurde der überhebliche Anspruch der Dogmen, ein adäquater Ausdruck der ewigen Wahrheit zu sein, denen absolute Gültigkeit zukomme, in der Wurzel vernichtet. Die Sozinianer haben den Unwert der orthodoxen Beweisführung bis ins Innerste bloßgelegt und gleichzeitig die neutestamentliche Exegese vom verfälschenden Bann des Dogmas befreit. Ihre Kritik der Dogmen ist bis zur heutigen Stunde zum größten Teil unwiderlegt geblieben und wird auch in Zukunft unwiderlegt bleiben. Sie war von solcher Gründlichkeit, daß sich D. F. Strauß in seiner „Glaubenslehre“ fast alle ihre Argumente zu eigen machen konnte. Mit seiner Kritik hat der Sozinianismus in der Kirche einen Prozeß eingeleitet, der nicht mehr rückgängig gemacht werden kann und dessen Wahrheitsgehalt sich schließlich trotz aller Unterdrückung auch durchgesetzt hat. Die protestantische Theologie ist zu einem großen Teil den Weg gegangen, den ihr der Sozinianismus vorgezeichnet hat. In dieser kritischen Pionierarbeit liegt das große und bleibende Verdienst des Unitarismus, das ihn zum Wegbereiter des religiösen Liberalismus gemacht hat. Der freie Protestantismus darf sich deshalb auch nicht mehr, wie es die Aufklärer im 18. Jahrhundert aus kirchenpolitischen Gründen vielfach getan haben, seiner Verflochtenheit mit diesen Vorläufern schämen. Er muß vielmehr den eindeutigen Mut aufbringen, zur Bundesgenossenschaft mit dem Sozinianismus offen zu stehen. Denn er verdankt ihm die Grundlegung der kritischen Theologie, zu welcher sich der religiöse Liberalismus allezeit aus tiefster Überzeugung bekannt hat.

Der Spiritualismus

„Es sind zu unseren Zeiten drei fürnehmlich Glauben aufgestanden, die großen Anhang haben, als Lutherisch, Zwinglisch, Taufferisch, der viert ist schon auf der Bahn, daß man alle äußerlich Predigt, Cere-

moni, Sakrament, Bann, Beruf als unnötig will aus dem Wege räumen und glatt ein unsichtbar geistlich Kirchen in Einigkeit des Geist und Glauben versammelt unter allen Völkern und allein durchs ewig unsichtbare Wort von Gott ohn enig äußerlich Mittel regiert, will anrichten“¹. Es ist die geniale Bewegung des Spiritualismus, die sich in diesen Worten als ein „vierter Glaube“ ankündete, der von allen Strömungen des 16. Jahrhunderts am weitesten in die moderne Religiosität vorgestoßen ist. Die verächtliche Bezeichnung „Schwärmer“, mit welcher der Spiritualismus von theologischer Seite gewöhnlich in den Winkel gestellt wird, bezeugt nur das eigene Unverständnis für diesen äußersten Flügel der Reformation, in welchem noch einmal die „Religion des Geistes“ aufgeflammt ist, um die letzten Konsequenzen des Protestantismus zu ziehen. Daß sie ihre Sendung nicht restlos zu erfüllen vermochte, ist kein Grund, sie als etwas Inferiores zu betrachten, dieweil nicht die von der Welt aufgenommenen geschichtlichen Phänomene die bedeutsamsten sind.

Der Spiritualismus darf nicht, wie Lüdemann und Holl es getan haben², mit dem Täuferum identifiziert werden. In den ersten Jahren ihrer Ausbreitung gingen zwar beide Bewegungen oft ineinander über, was in der so hinreißenden Gestalt eines Thomas Münzer typisch zum Ausdruck kommt. Später aber trennten sich die Wege von Spiritualismus und Täuferum deutlich. Das Täuferum vertrat einen strengen Biblizismus und war in seiner Gesetzlichkeit eine Fortführung der mittelalterlichen Oppositionsbewegungen, die in der Kirchengeschichtsschreibung unter dem Namen Arnoldisten, Waldenser und Hussiten bekannt sind. Auch der Spiritualismus ging auf mittelalterliche Quellen zurück; aber er bildete die Linie der deutschen Mystik weiter. Aus dieser Herkunft erklären sich die vielen mittelalterlichen Formulierungen, die sich bei ihm finden und die man nicht modernisieren darf. Der Spiritualismus hat sich aber nicht einfach damit begnügt, die unergründliche Gedankenwelt der deutschen Mystik zu rekapitulieren, sondern er hat sie, verbunden mit den Errungenschaften des Humanismus und der Reformation, in moderne Vorstellungen transformiert. Durch diesen Verschmelzungsprozeß ist das neue, keineswegs konfuse, sondern sehr konsequente Gebilde des Spiritualismus entstanden, das man als protestantische Mystik qualifizieren kann, die neben der katholischen Mystik einen selbständigen Typus darstellt, der in seiner Aktivität nicht so kirchentreu war und viele moderne Fragen in sich barg.

Das Wesen des Spiritualismus äußerte sich zunächst in negativer Weise in einem leidenschaftlichen Kampf gegen eine Reihe von Vorstellungen, die er mit echter Religiosität als unvereinbar empfand. Der

Spiritualismus lehnte, wie allein schon aus seinem Namen hervorgeht, mit einer gewissen Impulsivität alle Tempel, Bilder, Zeremonien, Feste, Sakramente und Opfer ab. Alle diese Dinge waren ihm unwichtig, weil sie nicht in den neuen Bund hineingehören. Sie alle verdunkeln mehr als sie erhellen und sind als etwas Äußeres dem Inneren nie adäquat. Der Mensch bleibt gerne bei ihnen stehen, anstatt durch sie hindurch zu dringen. „Darum, sobald man aus dem freien Christentum ein reguliert Müncherei macht und dem heiligen Geist eine Ordnung fürschiebt, was er zu jeder Zeit reden und tun muß, so hört es auf, ein Christentum zu sein und wird ein lauter Judentum, Orden, Sect und Ketzerei daraus“, schrieb ein Wortführer des Spiritualismus³. Ein ebenso tiefes Mißtrauen erfüllte die Spiritualisten gegen Theologie und Dogmen. Schwenkfeld, der freilich nicht als ein eindeutiger Spiritualist zu bezeichnen ist, redete von einem nur „historischen Christus“, den die Theologen verkündeten, und Münzer bezichtigte sie sogar eines „gestohlenen Glaubens“, den sie selber gar nicht erlebt hätten. Nach Acontius waren alle „Glaubensbekenntnisse“ nur die Ursache endloser Streitigkeiten und Schismen in der Kirche. In seinem Werk „Kriegslisten des Satans“ entlarvte er den Eifer für die Reinheit der Lehre als eine Falle des Teufels. Es ist eine „Babel-Gewohnheit“, theologische Systeme zu konstruieren. Den kirchlichen Zentraldogmen wie Trinitätslehre, Genugtuungstod, Prädestination usw. erkannten sie mehrheitlich keinen Wert zu. Die protestantische Rechtfertigungslehre betrachteten sie als ein gefährliches Ruhekissen für das „sanftlebende Fleisch“ und waren auch alle aufs tiefste enttäuscht über die geringen sittlichen Früchte, welche die Reformation hervorgebracht habe. Sie polemisierten gegen das „zehen auf Christi Kreyden“, wie Hetzer sich ausgedrückt hat, und beschuldigten gleich Kierkegaard die Reformatoren, es den Leuten zu leicht gemacht zu haben. Wegen ihrer Ablehnung der kirchlichen Dogmatik wurden die Spiritualisten schon die Vorkämpfer eines undogmatischen Christentums genannt. Die Kenntnis der heiligen Schrift hielten sie nicht durchaus für heilsnotwendig und gegen die Autorität des Bibelwortes führten sie einen förmlichen Krieg. Nicht minder galt ihr Kampf dem Priestertum, das den Geist der Rechthaberei und der Zanksucht in die Religion hineingetragen habe. Die Spiritualisten waren voller Ingrimm gegen die Theologen, die sie bezichtigten, eine Glaubenstyannei aufgerichtet und mit ihrer subtilen Haarspalterei das schlichte Evangelium verwirrt zu haben. Der Theologen Vorherrschaft und den neuen Konfessionalismus der Reformation wollten sie brechen.

Wie bei allen großen Bewegungen erschöpfte sich das Wesen des Spiritualismus keineswegs in bloßen Negationen, sondern er stellte

diesen eine neue Position gegenüber, die als ein Anfang eines spekulativen Christentumverständnisses bezeichnet werden kann. Seine Betrachtung des Christentums war ganz auf den Geist gegründet. Der Spiritualismus verkündete ein unmittelbares Verhältnis des Menschen zu Gott. Nach ihm gibt es ein unvermitteltes Hinabsteigen und Wirken Gottes im menschlichen Herzen. „Ohne Mittel“, pflegten die Spiritualisten zu sagen, müssen Gott und die Seele miteinander verkehren. Die Sakramente galten ihnen nur als Abbilder innerer Vorgänge. Sie sind bildhafte Symbole für ein seelisches Geschehen. Die inwendige Taufe ist die wahre Erneuerung des Menschen und nicht die äußere Wassertaufe. Die echte Taufe ist nach Schwenkfeld das Untertauchen der Seele in die lebenspendenden Ströme von Christi geistiger Gegenwart. Im Mittelpunkt des spiritualistischen Denkens stand die Unterscheidung zwischen äußerem und innerem Wort Gottes. Das „innere Wort“ wurde über das Schriftwort gestellt, das nur ein Glied in der langen Kette der göttlichen Offenbarungen darstellt und nicht einmal das letzte. Es gibt nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart Offenbarungen, und der Mensch muß darnach trachten, das in der Bibel Berichtete selber zu erleben. Die wesentliche Offenbarung geschieht im Herzen des Menschen, die höher zu schätzen ist als diejenige der Bibel. Der Mensch muß auf die „Stimme des Herzens“ hören, und dann wird ihm die Erlösung zuteil. Dem Gewissen und dem religiösen Gefühl kommt für das Werden Gottes im Menschen die größte Bedeutung zu. Die Wahrheit wird nicht von außen an den Menschen herangebracht, sondern er muß sie in sich selbst entdecken und alle metaphysischen Werte in sein Inneres hinein nehmen. „Es gehört nichts zur Seligkeit, denn daß wir dem, der in uns ist, gehorchen, feiern und stillhalten im rechten Sabbat“, sagte Hans Denk⁴. Ihm pflichtete Valentin Weigel bei, daß nach Christi Worten „das Paradies oder der Himmel oder das Reich Gottes oder der Vater oder Christus nicht außerhalb uns zu suchen noch zu finden sei... sondern in uns werden wir selig“⁵. Auch nach Jakob Böhme ist „das Wort des Lebens immer in dir; was suchest du denn zu deiner Seligkeit? Wo du bist, ist die Himmelpforte“⁶. Diese Anschauung hat dem Spiritualismus den Vorwurf der Selbsterlösung eingetragen. Zu Unrecht. Hinter der spiritualistischen Anschauung stand vielmehr eine andere Anthropologie, als sie dem traditionellen Christentum eigen war. Nach seiner Überzeugung ist der Mensch nicht grundverdorben und das Christentum infolgedessen auch nicht die Wiederherstellung eines gebrochenen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, sondern die geradlinige Fortsetzung einer normal verlaufenden Höherentwicklung der Menschheit. „Einen neuen, einzigartigen Religionstyp“,

nennt Rufus Jones diese stark vergeistigte und verinnerlichte Christentumsauffassung in seinem schönen Werk über den Spiritualismus⁷. Es war eine Laienreligiosität, die das Evangelium als eine Art zu leben auffaßte und die praktische Seite als die wichtigste empfand. Das neue Leben des Evangeliums besteht in Liebe und Sanftmut. Daraus ergibt sich die Forderung einer allgemeinen Duldung. Aller Zwang auf religiösem Gebiet ist verwerflich. „Jeder sollte wissen, daß es mit den Sachen des Glaubens alles frei, willig und ungezwungen zugehen sollte“⁸. Das religiöse Bekenntnis darf nicht unter Druck gesetzt werden. Es muß sich in Freiheit entfalten können. Die Todesstrafe für Ketzler ist unchristlich.

Der Spiritualismus war keine Massenbewegung, sondern vorwiegend das Credo einiger Individualisten, deren Aufrichtigkeit heute über jeden Zweifel erhaben ist. Diese Persönlichkeiten waren nach Charakter und Denkvermögen sehr verschieden veranlagt und verliehen dem Spiritualismus eine mannigfache Ausprägung. Es gab radikale und vermittelnde Naturen unter ihnen, die aber alle sowohl der Mystik als auch einem gewissen Rationalismus zugetan waren. Unmöglich können sie in diesem Zusammenhang alle einzeln dargestellt werden, obwohl erst dann die Eigenbedeutung oder Abhängigkeit der einzelnen Gestalten ins rechte Licht gerückt würde. Aber aus ihrer großen Zahl seien wenigstens zwei typische Hauptrepräsentanten des Spiritualismus herausgegriffen, denen paradigmatischer Wert zukommt.

Der größte deutsche Spiritualist war unstreitig Sebastian Franck von Donauwörth (1499–1542). Ihm war es beschieden, die Gedanken, die Hans Denk und Johannes Bänderlin nur in skizzenhaften Umrissen hatten andeuten können, zur reifen Ausgestaltung zu bringen. Über die Bedeutung des lange vergessenen und erst von Gottfried Arnold wieder ans Licht gezogenen Franck gehen die Meinungen noch immer auseinander. Man hat ihn wegen seines angeblichen Pessimismus und seiner versonnenen Schwermütigkeit schon den „Konkursverwalter des Mittelalters“ genannt⁹. Sollte das Bild zutreffen, so hat Franck mit seinem Wahrheitsdrang aus dem mittelalterlichen Zusammenbruch jedenfalls diejenige Dividende herausgebracht, mit welcher das Geschäft der Neuzeit begonnen werden konnte. Nach Dilthey fließen Francks „Ideen in hundert Rinnsalen der modernen Zeit entgegen“¹⁰, und auch nach Alfred Heglers unübertroffener Monographie „weist Franck mit prophetischem Geist auf spätere Entwicklungsformen des Protestantismus hin, die in dessen erster Gestalt verkümmert oder verloren gegangen sind“¹¹. Es liegt kein Anlaß vor, Francks Originalität zu überschätzen; aber noch weniger ist es angebracht, sie ostentativ zu unterschätzen. Wenn es auch zweifelhaft ist, ob wirklich Franck dem

deutschen Sprachschatz das Wort „selbständig“ geschenkt hat, so war doch er selbst jedenfalls von einer wundervollen Selbständigkeit. Mit seinem rezeptiven Talent hat er alle zukunftsweisenden Gedanken gleichsam im Fluge aufgefangen, und als Geschichtsphilosoph besaß er zum ersten Mal „eine Anschauung vom innern Zusammenhang der Geschichte“¹².

Franck hat eine reiche innere Entwicklung durchgemacht, die der dramatischen Spannung nicht entbehrt¹³. Aus der katholischen Kirche wurde er durch Luther, den er 1518 in Heidelberg kennen gelernt hatte, ins protestantische Lager geführt. Er war „wirklich bis in den Herzpunkt der lutherischen Frömmigkeit vorgedrungen“¹⁴. Er zählte aber noch keine dreißig Jahre, als er von seinem Pfarramt, von der Erfolglosigkeit des gepredigten Wortes bis ins Innerste erschüttert, resigniert zurücktrat. Franck vertrat fortan die Pflicht des Schweigens bei erfolgloser Wortverkündigung. Seit seiner Abkehr vom Luthertum wurde sein Leben zu einer heimatlosen Wanderfahrt. Er fristete sein Dasein zeitweise mit Seifensieden, um innerlich frei bleiben zu können. Nach unermüdlichem Wahrheitsuchen fand sich Franck schließlich selber. Über den streitenden Parteien seiner Zeit stehend, stellte er den Grundsatz auf: „Wir müssen alles, was wir von Jugend auf von unseren Papisten gelernt haben, verlernen und müssen alles ändern, was wir von dem Pabst, Lutherus, Zwinglius empfangen, in uns gezogen und für wahr gehalten haben“¹⁵. Franck wußte sich mit seiner zutreffenden Kritik fortan von Katholizismus, Luthertum und Täufern gleichermaßen geschieden und lebte dem Heroldsdienst des aufkeimenden Spiritualismus. Doch war die „rasend gewordene“ Welt des 16. Jahrhunderts nicht reif für seine überlegene Verkündigung, so daß er verkannt und voll unendlicher Traurigkeit frühzeitig ins Grab sank.

Den Schlüssel zu seiner Weltanschauung enthält der Titel seines Hauptwerkes: Paradoxa. Es ist aus der tragischen Erkenntnis heraus geschrieben, daß „die Wahrheit tief vergraben“ und vom Menschen nur wie „durch einen Nebel gesehen“ werden kann. Aus diesem Grunde läßt sich die Wahrheit nur in großen Widersprüchen formulieren, daß beispielsweise die Vernunft „nicht über göttliche Dinge urteilen“ kann und doch „ein Brunnen aller menschlichen Rechte ist“, oder daß die Welt ein „Larvenreich“ ist und gleichwohl von dem „greuchlichen Laster der Trunksucht“ gerettet werden muß. Es ist nicht bloß ein geistreiches Spiel mit paradoxen Worten, das Franck trieb, sondern sein Buch ist aus dem hintergründigen „Wissen um das Verhältnismäßige in der Paradoxie des Seins“ geboren, wie A. v. Grolman in seinem prächtigen Aufsatz ausgeführt hat¹⁶. Längst

vor Pascal war Franck die Einsicht aufgedämmert, daß man am Ende einer jeden Wahrheit stets die Erinnerung an die entgegengesetzte hinzu fügen muß und daß alle Dinge voller Gegensätze sind. „Darum kann man nichts so Ungereimtes oder Wahres sagen, es ist beides, wahr und erlogen, darnach man es ansieht und gegen die Welt oder Gottes Urteil hält“¹⁷. Mit müdem Relativismus hat diese Einstellung nicht das mindeste zu tun; wohl aber zeugt sie von einem demütigen und kreatürlichen Durchdrungensein von der Rätselhaftigkeit alles Lebens.

Aus diesem Wissen um die Paradoxie alles Seins ist Francks freie Haltung der Bibel gegenüber zu verstehen. Er zog gegen den „papierernen Papst“ als einen Mißbrauch der Schrift zu Felde und beschuldigte das Luthertum, die Bibel zum Abgott gemacht zu haben. Bei seiner Argumentation war Franck nicht von einer Geringschätzung der Bibel erfüllt. Er hatte nur erkannt, daß sich aus der Schrift die entgegengesetztesten Behauptungen beweisen lassen, wie das bei der Auseinandersetzung über die Freiheit des Willens zwischen Erasmus und Luther zutage trat. Vor allem aber war ihm der Bibelbuchstabe ein inkongruenter Ausdruck der Sache. „Darum kann man eigentlich was Gott, Gottes Wort und die Wahrheit ist, weder sagen, lesen noch schreiben. Der heilige Geist läßt sich nicht regeln, noch die Wahrheit in Buchstaben verfassen, noch Gottes Wort reden. Es ist alles nur ein Bild und Schatten davon, was man reden, regeln, schreiben oder lesen kann, von weitem entworfen“¹⁸. Das „verbütschiert Buch“ erfordert vielmehr eine symbolische Auslegung, welche die ganze Bibel als eine Allegorie auffaßt, die ewig währet. Dieses spiritualistische Schriftverständnis gehört zu Francks größten Leistungen. Darnach „sind die Gestalten von Adam und Christus nicht Adam oder Christus. . . Ich glaube mit den alten Lehrern, daß beide, Christus und Adam in aller Menschen Herzen seien. . . Der äußerliche Adam und Christus ist nur ein Ausdruck des innerlichen, inwohnenden Adam oder des ewigen Christus, der in Abel getötet ward“¹⁹. Diese symbolische Bibelauffassung, die den geschichtlichen Jesus durch den ewigen Logos ersetzt, ist mystischen Ursprungs, und die Mystik ist Francks geistige Heimat. „Alle Menschen“ sind ihm „ein Mensch“, und alle Dinge sind ihm ein Ausdruck Gottes. „Der Vogel singt und fliegt eigentlich nicht, sondern er wird gesungen und in den Lüften dahergetragen. Gott ist es, der in ihm singt, lebt, webt und fliegt. Er ist aller Wesen Wesen, also daß alle Kreaturen seiner voll sind, sie tun und sind nichts anderes als sie Gott heißt und will“²⁰. Trotz diesen mystischen Äußerungen wird man Franck selbst nicht zu den schöpferischen Mystikern zählen oder ihn gar als den „wiederauferstandenen Eckhart“²¹ preisen dürfen.

Aber er ist bei den Mystikern fleißig in die Schule gegangen und hat sein Bestes von ihnen empfangen. Es ist Franck, der der neuzeitlichen, freien Religiosität das mystische Ferment gleichsam mit auf den Lebensweg gegeben hat, auf das sie sich immer wieder besinnen muß, wenn sie nicht verflachen will.

Francks theologische Aussagen über Christus klingen zuweilen noch etwas orthodox, und der mittelalterliche Einschlag in seiner dualistischen Weltanschauung ist nicht zu verkennen. Aber das sind Rudimente, die nicht sein Eigenstes zum Ausdruck bringen. „Die ganze Heilslehre Francks kann vollständig dargestellt werden, ohne daß Christus auch nur genannt werden müßte“, schreibt einer seiner besten Kenner²², welche Feststellung wahrlich deutlich genug spricht. Im Grunde bedeutete Christus für Franck lediglich ein Symbol. Alles bloße Glauben an Christi Erlösung hat keinen Wert, sondern jeder Mensch muß Christi Leben wieder leben und sowohl dessen Sterben als Auferstehen in seinem Innern wiederholen. Francks religiöse Botschaft läßt sich überhaupt nicht auf das Neue Testament einschränken. „Man soll Gottes Wort und Recht nicht in die Enge und Winkel der Schrift spannen und den Glauben und Seligkeit daran binden, sonst wären verkürzt worden alle, die vor der Schrift sind gewesen, da doch am meisten fromme und gläubige Leute waren“²³. Als geistiger Schüler des Erasmus²⁴ anerkannte auch er die schon im Heidentum vorhandenen Formen der Wahrheit. Er schrieb von einem „Licht der Natur, das allen Menschen gemein, daß ein Jeglicher das Urteil in seinem Busen stecken hat und dies Licht heißt die Schrift das eingepflanzte Wort, Gesetz und Willen Gottes. Aus diesem Licht und Grund haben geschrieben Plotinus, Plato, Seneca, Hiob und alle erleuchteten Heiden“²⁵. Ja, Plato und Plotin haben „heller von Christo geschrieben denn Moses!“ „Glieder des Leibes Christi“ sind nach ihm auch unter den Türken zu finden. Franck war dem universalen Offenbarungsbegriff zugetan, der es als Frevel empfindet, Gott nur für den eigenen Glauben in Anspruch zu nehmen. Er verkündete die unsichtbare Geisteskirche, die nicht an Ort, Zeit, Zeremonie und Person gebunden ist, sondern die allein mit dem inneren Auge gesehen werden kann und die unter allen Völkern und Konfessionen ihre erleuchteten Anhänger hat. Der inwendige Gottestempel bleibt allem Massenchristentum fern, das Franck stets mit berechtigter Skepsis betrachtet hat. Nur Einzelne gehören ihm an, was der große Subjektivist Franck stets stark betont hat. Diese Individualisten betrachtet die Welt jedoch als Ketzerei. Aber die Wahrheit kann nach Franck in der Welt nicht anders denn als Ketzerei erscheinen, und er selbst hat die Wahrnehmung gemacht, daß „unter den Ketzern viele teure, gottselige Leute

sind, die mehr Geist in einem Finger haben, denn der Antichrist in allen seinen Sekten“²⁶. Durch diese kühne Einsicht kam Franck als einer der ersten dazu, in radikaler Umkehrung zur traditionellen Auffassung den Ketzernamen als eine Ehrenbezeichnung aufzufassen und den Häretikern in seiner „Chronica der römischen Ketzler“ ein gebührendes Denkmal zu errichten. Diese Ketzerauffassung machte ihn mit innerer Notwendigkeit „zum entschiedensten Verfechter absoluter Toleranz“²⁷. Franck hat wiederholt gegen die Gewaltanwendung in Glaubensfragen nachdrücklich Protest eingelegt und hat sich in seiner Vorrede zur „Geschichtsbibel“ sogar zu dem ergreifenden Bekenntnis hindurchgerungen: „Ich kann, Gott hab Lob, als ein Unparteiischer, Unbefangener einen jeden lesen und bin keiner Sekt oder Menschen auf Erden also gefangen, daß mir nit zugleich alle Frommen von Herzen gefallen... und bin des Irrrens und Fehlgreifens an allen Menschen so gewohnt, daß ich keinen Menschen auf Erden darum haß, sondern mich selbs, mein Elend und Kondition in ihnen bewein, erkenn, siehe... und dabei gedenken kann, daß mir auch noch viel fehlet und abgeht und freilich nit allein gar wird erraten haben“.

Was bei Franck ein Gedanke unter anderen war, wurde bei seinem romanischen Zeitgenossen Sebastian Castellio (1515–63) zur alles tragenden Mitte²⁸. Bis Castellio so weit war, daß seine ganze Persönlichkeit nur noch den einen markerschütternden Schrei nach Duldung darstellte, brauchte es freilich eine schwere Lebenserfahrung, in welcher er gleich seinem Namenheiligen wehrlos allen Pfeilen des Fanatismus preisgegeben war. Castellio stammte aus savoyischen, armen Verhältnissen und blieb seiner theologischen Gegner wegen zeitlebens dem Kampf gegen Not und Sorge verhaftet. Schon früh trat er unter dem Eindruck der katholischen Inquisitionsgrausamkeit zum Protestantismus über und eignete sich als reiner Autodidakt eine ungewöhnliche philologische Gelehrsamkeit an. In Straßburg verkehrte er als Pensionär im Hause Calvins und wurde später von ihm als Leiter des Gymnasiums nach Genf berufen. Meinungsdivergenzen mit Calvin ließen es Castellio ratsam erscheinen, Genf zu verlassen und seinen Aufenthalt in der freieren Stadt Basel zu nehmen. Aber auch dorthin verfolgte ihn die Gehässigkeit seiner Feinde, die sein Fortkommen mit allen Mitteln zu hemmen suchten. Auf die kümmerlichste Weise mußte er seine kinderreiche Familie ernähren, und erst in seinen letzten Jahren brachte ihm eine Professur für Altphilologie an der Universität etwelche Erleichterung. Ein unerwarteter Tod rettete ihn noch rechtzeitig vor dem Zugriff seiner Gegner.

Castellios unvergängliche Bedeutung liegt vor allem in seinem unbeirrbareren Eintreten für die Forderung der Toleranz. Der Kampf

für die Duldung bildet den zentralen Inhalt seines Lebens, und er hat unter Toleranz nicht eine oberflächliche Nivellierung oder charakterlose Schwäche, sondern eine religiöse Pflicht verstanden. Schon in der Dedikation seiner lateinischen Bibelübersetzung an Eduard VI. legte er ein erstes Bekenntnis zur Glaubensfreiheit ab. Nach der entsetzlichen Hinrichtung Servets wuchs Castellios einsame Gestalt für die ganze Schweiz zum unerschrockenen Anwalt des Toleranzgedankens heran, und es kam zum ersten, ungleichen Kampf zwischen dem liberalen und dem orthodoxen Protestantismus. Als Freund aller Unterdrückten und Verfolgten gab er mit einigen Gleichgesinnten eine Schrift heraus unter dem Titel: „Ob man die Ketzler verfolgen und überhaupt wie man mit ihnen verfahren müsse“. Der Hauptteil dieses in seiner Zeit wie ein erraticer Block anmutenden Buches besteht in Zitaten aus Kirchenvätern, Erasmus, Luther, Brenz, Franck usw., die alle Zeugnis ablegen gegen die leibliche Bestrafung der Ketzler, im Gegensatz zu Calvins Haltung, der auf eine Aufforderung Bullingers hin eine Schrift publizierte, welche die Todesstrafe für die Häretiker grundsätzlich rechtfertigte. Bedeutsam ist vor allem die Vorrede zu diesem einzigartigen Manifest von Martinus Bellius, unter welchem Pseudonym sich niemand anders verbarg als Castellio, der das Ketzlerproblem von einer ganz neuen Seite aufrollte, indem er nachwies, „daß wir alle jene als Ketzler bezeichnen, die nicht mit unserer Meinung übereinstimmen“. Er scheint mit Nikolaus Zurkinder von Bern in seiner Zeit einer der wenigen gewesen zu sein, die den Scheiterhaufen von Genf als einen brutalen Faustschlag in das Antlitz des neuentdeckten Evangeliums empfanden. Aus tiefster religiöser Erregtheit rief er aus: „O Christus, du siehst dies, bist du so ein ganz anderer, so grausam, so dir unähnlich geworden? Als du noch auf Erden wandeltest, war niemand milder, niemand gnädiger, niemand geduldiger als du. Wie das Lamm vor dem Scherer hast du nicht einmal einen Laut von dir gegeben. Von Geißelhieben zerfleischt, bespuckt, verhöhnt, mit Dornen gekrönt, zwischen Schächern schmachvoll gekreuzigt hast du für die gebetet, welche allen jenen Schimpf über dein Haupt brachten. Bist du nun so verändert? Ich frage dich bei dem heiligen Namen des Vaters, befehlst du, daß diejenigen, welche deine Lehren und Gebote nicht so verstehen, wie unsere Lehrer es vorschreiben, sollen ertränkt, daß sie sollen bis aufs Blut gepeitscht, dann mit Salz bestreut, mit dem Schwert verstümmelt, dann an langsamem Feuer geröstet und auf jede mögliche grausame Art langsam gemartert werden? Das solltest du, Christus, befehlen und billigen? Sind das deine wahren Stellvertreter, welche diese Opfer vollziehen? Zu diesem Opferschmaus lässest du dich einladen

und erscheinst du? Und issest von dem Menschenfleisch? Wenn du, Christus, das tust oder tun heißt, was hast du denn dem Teufel noch gelassen? Oder tust du dasselbe was der Satan? O der gotteslästerlichen, ruchlosen Frechheit der Menschen, die das von Christus herleiten, was sie selbst auf Befehl und Anstiften des Satans tun“²⁹. Und nicht nur mit dem Geiste des Evangeliums fand Castellio die Ketzerverfolgung unvereinbar, sondern auch aus einer ganz modern anmutenden, auf die Relativität aller Meinungen hinweisenden Erwägung beurteilte er sie als unhaltbar. Alle menschlichen Aussagen über göttliche Dinge sind ein bloßes Tasten nach der vielgestaltigen Wahrheit, die in keiner Konfession ihren vollendeten Ausdruck gefunden hat. Es geht nicht an, die eigene Kirche als die allein wahre zu betrachten und in den anderen nur Irrtum zu sehen, weil alle Religionsgemeinschaften behaupten, im Besitze der Wahrheit zu sein. Wer will also, fragte Castellio, in diesen strittigen Fragen, da jeder behauptet, das Recht auf seiner Seite zu haben, sich das souveräne Richteramt anmaßen? Die Verdammungssucht ist überhaupt ein Zeichen geistiger Unreife. Je tiefer der Mensch in das Reich der Wahrheit eindringt, um so weniger ist er geneigt, andere zu verdammen. Castellio empfand es als unmenschlich, Gewaltmaßnahmen bei religiösen Auseinandersetzungen anzuwenden, und er schleuderte seiner Zeit den unmißverständlichen Satz entgegen: „Einen Menschen verbrennen heißt nicht eine Lehre verteidigen, es heißt einen Menschen verbrennen!“ Es ist ein ebenso leidenschaftlicher Protest gegen die unsinnige Verfolgungswut als eine nicht minder überzeugungsvolle Begründung der Idee der religiösen Freiheit, die Castellio der Menschheit mit seiner Schrift geschenkt hat. Durch sie wurde dieser Rufer in der Wüste zum verdienstvollen Pionier des großen Toleranzprinzips, dem gegenüber die christliche Kirche sich so oft versündigt hat und das auch in der Gegenwart in anderer Gestalt wieder um seine Anerkennung kämpfen muß.

Eng verbunden mit seiner Forderung nach Duldung und nicht weniger ungewöhnlich für seine Zeit war Castellios temperamentvolles Eintreten für die Anwendung der Vernunft in religiösen Fragen. Schon früh erwachten in ihm kritische Bedenken gegen einzelne biblische Bücher. Seiner Zeit weit voraus eilend erkannte er bereits, daß das Hohelied Salomonis weltliche Liebespoesie ist, welche die erotische Süßigkeit zwischen Mann und Weib besingt, während die Kirche darinnen das Verhältnis der Seele zu Christo abgebildet fand. Kühn stellte er seine wissenschaftliche Erkenntnis über die Kirchenlehre und erfuhr in der Nachwelt eine glänzende Bestätigung seiner Annahme. In der philologischen Kritik huldigte er einer freien Ansicht und wollte sie nicht nur auf profane Autoren, sondern auch auf die

Bibel angewendet wissen. Im Gegensatz zur Inspirationslehre warf er offen die Frage auf: warum sollten nicht auch im hebräischen Text falsche Lesarten vorkommen, die durch Konjekturen richtig zu stellen sind? Als ein scharfsinniger Mann, der sich nicht vor Autoritäten beugte, sondern sich seines Verstandes zu bedienen wagte, legte er auf das eigene Nachforschen das Hauptgewicht. „Nicht wer spricht, sondern was gesprochen wird, muß beachtet werden“, war sein Grundsatz, dessen Kühnheit seine Gegner in Harnisch brachte. Castellio war vom unabweisbaren Recht des Vernunftgebrauches tief überzeugt und mit einem Mut, wie ihn in jener Zeit nur noch die Sozinianer aufgebracht haben, schrieb er die Worte: „Ich weiß, es gibt Menschen, die behaupten, wir müßten glauben auch gegen die Vernunft. Das ist jedoch der schlimmste aller Irrtümer, und mir liegt ob, ihn zu bekämpfen. Ich mag vielleicht nicht imstande sein, das Ungeheuer auszurotten; aber ich hoffe, ihm einen solchen Schlag zu versetzen, daß es weiß, es ist getroffen. Niemand soll denken, er tue Unrecht, indem er seine geistigen Fähigkeiten gebraucht. Dies ist unser besonderer Weg, zur Wahrheit zu gelangen“³⁰. Nicht wie Tertullian glaubte Castellio an das Christentum, weil es absurd ist, sondern er vertrat die Meinung, daß die Vernunft sich sowohl von der religiösen als auch von der logischen Richtigkeit der Lehre Jesu vollständig überzeugen könne. Der Verstand trieb ihn dazu, dem Evangelium zu gehorchen, weil er die Begründetheit der evangelischen Aussagen eingesehen hatte. Nicht auf äußerer Autorität, sondern auf innerer Evidenz ruhte Castellios Glaube. Man darf diese Anschauung nicht als einen Rationalismus vulgaris verstehen, sondern muß darin ein Bekenntnis zu jenem Logos, der den Menschen von innen her erleuchtet, sehen. Castellio selbst war alles andere als ein bloßer Verstandesmensch. Sein religiöses Bedürfnis fühlte sich viel zu stark zur Mystik hingezogen, die er durch seine Herausgebertätigkeit von Thomas von Kempis' „Nachfolge Christi“ und der „deutschen Theologia“ zu fördern suchte, als daß er das Geheimnis in der Religion verkannt hätte. Wohl aber war für Castellio die Vernunft ein Geschenk Gottes, das nicht verachtet werden darf. Diese religiöse Bezogenheit seines Vernunftbegriffes muß unterstrichen werden. Seine Bemühung, das Christentum und die Ratio miteinander zu verbinden, macht Castellio zu einem der Väter des liberalen Protestantismus, der die Vernunft aus dem Schlamm der Verachtung ausgegraben hat, wohin sie von einer unbedachten Theologie leichtfertig geworfen worden war.

Man versteht Castellios Ausführungen nur dann richtig, wenn man seine von den Reformatoren abweichende Auffassung vom Christentum beachtet. Wie alle Spiritualisten lehnte er jede dogmatische Form

des Christentums aufs entschiedenste ab. Er urteilte bewußt philosophisch und nicht theologisch über die Dogmen. Die dogmatischen Probleme waren ihm unlösbare Rätsel, durch welche die Menschen nicht weiter gebracht werden. Nur ungern äußerte sich Castellio über die kirchlichen Dogmen. Geschah es auf direktes Fragen ausnahmsweise doch einmal, so meistens in einem gegensätzlichen Sinn zu den Reformatoren. Calvins Lieblingsdoktrin von der doppelten Prädestination widersprach Castellios menschlichem Gefühl. Er setzte ihr die Auffassung entgegen, daß alle Menschen zum Heil erschaffen und gar keine von Gott zur ewigen Qual bestimmt seien. Der Geschichtsschreiber der protestantischen Zentraldogmen muß feststellen, daß „Castellios Lehren über die Prädestination in späterer Zeit die vorherrschenden bei den Protestanten geworden sind“³¹, worin sich wiederum die eminente Zukunftskraft des Spiritualismus zeigt. Daß Castellio gewöhnlich sein Urteil über die Dogmen dahin gestellt sein ließ, brachte ihn als Verfasser eines Werkes „Von der hohen Kunst zu zweifeln“ natürlich in den Ruf des Skeptizismus. Aber es war nicht Indifferenz, was Castellios agnostischer Einstellung zugrunde lag. Ihm war die Einsicht aufgegangen, daß der „Gekreuzigte“ nicht der ganze Inhalt des Christentums sei und daß Jesus den Menschen etwas anderes als Dogmatik verkündet habe. „Christus verlangte von uns, daß wir das weiße Kleid eines reinen und heiligen Lebens anziehen sollten; aber was beschäftigt unsere Gedanken? Wir disputieren nicht nur über den Weg zu Christus, sondern über seine Beziehung zu Gott dem Vater, über die Dreieinigkeit, die Prädestination, den freien Willen, die Natur Gottes, die Engel, über den Zustand der Seele nach dem Tode — über eine Menge von Dingen, die zum Heil nicht wesentlich sind, Sachen wirklich, die wir niemals wissen können, solange nicht unsere Herzen rein sind; denn es sind Dinge, die geistig begriffen werden müssen“³². Mit einer in seiner Zeit geradezu einzigartig dastehenden Genialität erfaßte Castellio als das Wesen des Christentums die Haltung der Liebe, die aber leider durch die theologischen Lehrstreitigkeiten so kalt geworden sei wie der Winter in den Eisgegenden.

Für die Menschen des 16. Jahrhunderts waren freilich diese Gedanken von unerhörter Neuheit, die sie nicht einzuordnen vermochten. Calvin und Beza, der die Forderung der Gewissensfreiheit als eine Lehre des Teufels betrachtete, standen sprachlos vor Castellios Kampfansage gegen die Ketzermorderei und verlästerten ihn um die Wette als „verstockte Bestie“, als ein „Ungeheuer voll Gift“ und als das „auserwählte Rüstzeug des Satans“. Auch Luther vermochte in Francks Ausführungen nichts anderes als des „Teufels eigen und

liebstes Maul“ zu sehen. Zügellosigkeit und Gotteslästerung schienen den Reformatoren durch den Spiritualismus verbreitet zu werden, der die Reinheit ihrer Bewegung aufs schwerste gefährde. Mit allen Mitteln suchten sie deshalb seine Ausbreitung zu hintertreiben. Die Schriften der Spiritualisten wurden verboten, ihre Verfasser des Landes verwiesen und ihre ganze Ideenwelt blutig unterdrückt. Verfolgung und Heimatlosigkeit war das Schicksal, das seinen Vertretern beschieden war. Wenn sie nicht ein unstetes und gehetztes Flüchtlingsleben führen wollten, das sie vorzeitig aufrieb, so mußten sie sich wie Valentin Weigel äußerlich dem Kirchenregiment anpassen. Da die Spiritualisten nur durch eine gemeinsame Erkenntnis und durch keinerlei Organisation miteinander verbunden waren, ging es viel leichter, über sie Herr zu werden und ihre Gedanken im Keime zu ersticken. Freilich wurden die Spiritualisten durch die entsetzliche Verfolgung, die sie über sich ergehen lassen mußten, in alle Länder zerstreut, was andererseits der Ausbreitung ihres Saatgutes sehr zu statten kam.

Eine erste Freistätte erhielt der Spiritualismus in den Niederlanden. Während des niederländischen Freiheitskampfes lag der humanistisch gebildete und von Castellio beeinflusste D. V. Coornheert (1522–90) unermüdlich mit den calvinistischen Predikanten im Kampf, weil er den Gewissenszwang für ebenso schädlich wie einen feindlichen Einfall ins Vaterland hielt. Coornheert wollte auf das allen Kirchen Gemeinsame zurückgehen und entwickelte die Anfänge einer natürlichen Theologie. Durch das Studium von Coornheerts Schriften, die zu widerlegen er beauftragt war, wurde Jakob Arminius (1560–1609) von einem starren Dogmatismus zu einer freiheitlichen Religionsauffassung geführt. Arminius lehnte im Namen eines christlichen Humanismus die schroffe Prädestinationslehre ab und entfachte jene leidenschaftlichen Kämpfe, die zu einer Spaltung der Kirche führten. Aus jenen Kämpfen ging auch die Bewegung der Kollegianten³⁴ hervor, die dem Spiritualismus noch näher standen als die arminianischen Remonstranten. An universalem Wissen übertraf sie alle die edle Gestalt Hugo Grotius' (1583–1645), der das Ideal der erasmischen Frömmigkeit erneuerte³⁵. In der Nachwelt lebt Grotius als der Begründer des Naturrechts fort, während er zu seinen Lebzeiten seine Berühmtheit der Abfassung seines Buches „Von der Wahrheit der christlichen Religion“ verdankte. Grotius begehrte nicht in die Subtilitäten der christlichen Dogmen einzudringen, die seine Theologie als Nebensache bewertete, sondern er legte auf die praktisch-ethischen Grundgebote das Hauptgewicht. Er war ein erklärter Anhänger des Toleranzgedankens und stand auf dem Standpunkt des universalen Theismus, der auch die außerchristlichen Religionen anerkennt. Der

bildnerische Ausdruck dieser niederländisch-spiritualistischen Frömmigkeit liegt in Rembrandts unvergleichlicher Kunst vor, dessen Schöpfungen das Licht nicht von außen, sondern von innen her empfangen und die den religiösen, allerdings unkonfessionellen Menschen zum Gegenstand haben.

Die überwältigende Auferstehung erlebte der Spiritualismus im England der großen Revolution, wo er eine ganze Nation mit sich zu reißen vermochte. England wuchs erst in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts langsam aus dem Katholizismus heraus; aber im 17. Jahrhundert wurde ihm eine Entwicklung zuteil, die dem Festland weit voraus eilte und von einer überströmenden Reichhaltigkeit war, die nicht annähernd angedeutet werden kann. Mit dem Sieg des Independentismus unter Oliver Cromwell, der vom einfachen Landwirt zum allmächtigen Diktator aufgestiegen war, gelangte der Spiritualismus zur politischen Herrschaft. Die tiefste Sehnsucht des Spiritualismus nach einer rein geistigen Kirche, deren Gottesdienst möglichst frei von allen äußeren Formen vor sich gehen sollte, schien in Erfüllung zu gehen. Die Religion wurde auch von der Obrigkeit des Landes als ein ewiges inneres, nur dem Wehen des Geistes zugetanes Ringen aufgefaßt. Das zentralste Anliegen des Spiritualismus hat die magische Gestalt Georg Fox' auf eine klassische Weise formuliert, als ihn beim Anhören einer Predigt über den Text aus dem zweiten Petrusbrief: „Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr tut wohl, daß ihr darauf achtet“ (I, 19), das der Geistliche auf das Bibelwort bezog, plötzlich ein unwiderstehlicher Drang trieb, mit aller Macht in die Kirche hinein zu schreien: „O nein, nicht nach dem, was geschrieben steht, sondern nach dem heiligen Geist, durch den die Männer Gottes die Schrift geschrieben haben“³⁶. In der Quäkerbewegung, die alle äußeren Bindungen ablehnte und allein auf das innere Licht abstellte, ist der Kulminationspunkt des Spiritualismus zu sehen. Auch beim Levellertum, dem unter der Führung von John Lilburn stehenden, radikalen Flügel des Independentismus gingen die Wogen der Geistergriffenheit hoch³⁷.

In der englischen Revolution waren zweifelsohne viele biblizistische und chiliastische Ideen wirksam, die mehr in die Vergangenheit als in die Zukunft wiesen. Diese Enthusiasten wollten ein Reich der Heiligen aufrichten und hatten dabei visionäre Offenbarungen, nannten sich „Gottselige“ und redeten in der Sprache Kanaans. Von einer gesetzlichen Rigorosität erfüllt, wollten sie die ganze Welt in einen Betsaal verwandeln. Als die Auserwählten Gottes verwickelten sie Krieg und Christentum auf eine Weise miteinander, die dem Geiste des Erasmus Hohn sprach. Aber alle jene tumultuarischen Ausschrei-

tungen und phantastischen Vorstellungen sind als Überhitzungen und Übersteigerungen eines in den letzten Tiefen aufgewühlten Volkes zu betrachten. Sie sind die unvermeidlichen Begleitumstände in diesem religiösen Gewitter, durch welche man sich nicht davon abhalten lassen darf, die vielen neuen Gedanken zu sehen, die der hohe Sinn dieser Christen mit beispielloser Kühnheit zu verwirklichen suchte. Sie haben dem 17. Jahrhundert eine Bedeutung verliehen, die noch immer nicht genügend erkannt ist.

Die englischen Revolutionskirchen sind durch die Ablehnung aller statutarischen Formen der Religion charakterisiert. Weder auf die Bibel, noch auf die Kirche oder die Bekenntnisse stellten sie das Christentum ab. Auch für alle Schultheologie und alle dogmatischen Systeme besaßen sie kein Interesse; das geistliche Amt hielten sie für überflüssig, und einige von ihnen verwarfen auch die Sakramente. Nicht die Lehre, sondern das Leben macht den Menschen zum Christen. Die verschiedenen Glaubensansichten spielten eine gänzlich untergeordnete Rolle gegenüber dem einen Gefühl der unmittelbaren Erleuchtung des Menschen durch den Geist. Es war vor allem der ganz pneumatisch eingestellte Georg Fox, der den Glauben an den Geist am konsequentesten durchgeführt hat mit seiner Verkündigung „vom inneren Licht“, das „jeden, der in die Welt kommt, erleuchtet“. Schon früh entspann sich eine Diskussion, ob unter diesem „inneren Licht“ etwas Natürliches oder Übernatürliches zu verstehen sei. Fox selbst hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er darunter „kein natürliches Licht“, sondern ein „göttliches und geistiges“ im Sinne hatte. Niemals war damit gemeint, daß alles durch den persönlichen Geschmack bedingt sei. Aber wenn das innere Licht auch nicht mit der Vernunft und dem Gewissen identisch war, so wurde Fox doch gerade durch dieses dazu angetrieben, den sittlichen Charakter des Evangeliums zu betonen. Für diese „praktischen Mystiker“ waren Vernunft und Gewissen eine Auswirkung des inneren Lichtes. Es war jedenfalls ein sehr schmaler Graben, der inneres Licht und Vernunft voneinander trennte. Zweifelsohne hat durch die englische Revolution eine durchgreifende Subjektivierung der Religion stattgefunden. Die späteren Quäker versuchten denn auch, die Fox' Ausführungen über das innere Licht noch anhaftenden Unklarheiten zu überwinden und gestanden offen: „Die alte scharfe Grenze zwischen ‚Natürlichem‘ und ‚Übernatürlichem‘ kann von uns nicht länger mehr gezogen werden“³⁸.

Der Glaube an die Führung durch den Geist hatte die Forderung völliger Freiheit jeder einzelnen Gemeinde im Hinblick auf Lehre und Kultus zur Folge. Keiner weltlichen Obrigkeit und keiner zentrali-

sierten Kirchenleitung kommt das Recht zu, diese Freiheit im geringsten zu beschneiden. Das Wort Freiheit war für die Independentisten kein leerer Schall, sondern eine religiöse Angelegenheit. Nicht aus Gleichgültigkeit begehrte man auf die Gewissen der Leute keinen Druck auszuüben, sondern weil man dem menschlichen Herzen nicht befehlen kann und die Wahrheit zuletzt immer über den Irrtum siegt. Jeder Zwang widerstreitet Jesu Botschaft von der Liebe und verletzt die Menschenrechte. Feierlich verkündete Cromwell im Parlament die Toleranz als unverrückbare Staatsmaxime, daß „alle Frommen, welcher Art ihre Religion sei, volle Gewissensfreiheit haben sollen, wenn sie nur ruhig und friedlich leben“³⁹. Nach des Protektors Ansicht hat sich der Staat bei der Wahl seiner Diener nicht um ihre religiöse Gesinnung zu kümmern, sondern es genügt, wenn sie ihm ehrlich dienen. England ist das erste europäische Land, das sich zu dem Grundsatz der Religionsfreiheit bekannt hat, und es ist ihm auch nach Abschluß der Revolution in den Toleranzakten (1689) treu geblieben. Allerdings war es vorerst keine unbedingte Glaubensfreiheit. Sie hatte ihre bestimmten Grenzen, indem der Katholizismus aus staatspolitischen Gründen ausgeschlossen war, und sie wurde überhaupt nicht von allen Vertretern gleich folgerichtig zu Ende gedacht. Die Verschiedenheit der Toleranzauffassung⁴⁰ hing mit dem Problem von Kirche und Staat zusammen, das die einen durch Trennung und die andern durch Koordinierung lösen wollten. Niemals aber wurde die Religionsfreiheit als bloßer Notbehelf betrachtet, sondern wurde von den radikalsten Denkern bereits als ein unverlierbares Menschenrecht erkannt. Einzelne Vertreter wie John Goodwin dehnten die Toleranz bewußt auch auf die Katholiken und die außerchristlichen Religionen aus. Die fortschrittlichste Leistung auf diesem Gebiet hat der leider noch viel zu wenig erforschte Menschenfreund Roger Williams vollbracht, der als erster den Indianern ohne Bekehrungsversuche gegenübertrat und aus glühender Religiosität heraus den ersten konfessionslosen Staat begründete, der Protestanten und Katholiken, Juden und Türken zu umfassen geneigt war, mit welchen Plänen er seiner ganzen Zeit weit überlegen war. Auf dogmatischem Gebiet hatte diese Einstellung den Latitudinarismus⁴¹ zur Folge, unter welcher Bezeichnung man nicht eine geschlossene Gruppe, sondern das Prinzip der Weitherzigkeit zu verstehen hat. Die Latitudinärer erklärten den Begriff des Ketzers für eine „theologische Vogelscheuche“ und gelobten, niemand seiner abweichenden Meinung wegen weniger zu lieben.

In enger Verbindung mit dem ausgeprägten Verlangen nach Freiheit stand das Autoritätsproblem. Schon die Reformation hatte die mittelalterliche Autorität erschüttert und dadurch das ganze Problem ins

Rollen gebracht; aber sie hatte noch nicht gewagt, den Autoritätsgedanken an sich in Frage zu stellen. Dieser Schritt geschah erst in der englischen Revolution und zwar durch den blinden Sänger des „verlorenen Paradieses“, John Milton⁴², in welchem sich alle vorwärtsdrängenden Ideen gleichsam in einer Person kristallisierten. Ungeachtet seines Biblizismus lehnte Milton den bloßen Autoritätsglauben aufs bestimmteste ab, indem er versicherte, in göttlichen Dingen dürfe man sich nie auf das Urteil anderer verlassen. Der Autorität der Kirche stellte er das Recht des individuellen Glaubens und der freien Forschung gegenüber, die Freiheit, jederzeit über die Schrift „frei zu debattieren“ und selbständig „über jedes Dogma schreiben zu dürfen“. Statt Rechtgläubigkeit forderte diese zarte, gebildete Dichternatur das „unermüdliche Suchen nach Wahrheit“ und erklärte „ohne diese Freiheit gibt es keine Religion“. Milton schritt vom Kampf gegen den Unfehlbarkeitsanspruch der Kirche zum Kampf gegen jede religiöse Autorität weiter. Für ihn bestand das Wesen des Protestantismus in der Auflehnung gegen den Autoritätsgedanken: „Wer Autorität sagt, der sagt Papst“! Erst mit dieser Einsicht war tatsächlich der letzte katholische Sauerteig aus dem evangelischen Glauben hinausgefegt. Der autonome Mensch hatte sich selber gefunden und sprach sich das Recht der freien Selbstbestimmung in allen Dingen zu.

Auf logische Weise ergaben sich aus dieser Autonomie die weitgehendsten Folgerungen für eine Neugestaltung der menschlichen Gesellschaft. Nach den Levellern war der Wille des Volkes das oberste Gesetz eines Landes und die alleinige Quelle aller Gewalt. Sie strebten bewußt die Demokratie an und verkündeten die Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz. Sie standen auf dem Boden des Naturrechts. Die Erkenntnis „was gegen die Natur ist, ist gegen das Gesetz“ führte Milton zu seinem Kampf für die Ehescheidung, indem er die Eheschließung als einen rein bürgerlichen Vertrag bewertete. Die hinterlistige Zensur wurde bekämpft und die Preß-, Handels- und Gewerbefreiheit gefordert. Mit dem Gedanken der religiösen Gleichberechtigung der beiden Geschlechter wurde bei den Quäkern Ernst gemacht, und aus ihrem Kreis gingen die Menschen hervor, die als erste den Kampf gegen den Sklavenhandel aufgenommen haben. Auch der moderne Pazifismus wurde vorweggenommen, indem die Unsittlichkeit aller Gewaltanwendung erkannt und der Krieg als Sünde diffamiert wurde. Alle diese Bestrebungen zeigen, wie stark sich jene Menschen bereits von der „schwarzen Polizei“, worunter sie wenig respektvoll den Klerus verstanden, emanzipiert hatten, weil dieser den Leuten die Prüfung der Glaubenslehren durch die Vernunft verboten hatte. Die Religion war restlos aus der Vorstellungswelt der theologischen

Lehrsätze herausgewachsen und in sittliches Handeln umgewandelt worden.

Man spürt in allen diesen Anschauungen, wie in ihnen die moderne Zeit an die Tore der Welt pochte und zwar auf eine so stürmische Weise, daß ganz England in seinen Grundfesten erschüttert wurde. Eine alte Zeit wurde zu Grabe getragen, und eine neue Weltanschauung brach sich Bahn. In Gestalten wie Cromwell, Milton, Williams kann man das Werden des modernen Menschen beinahe mit den Händen greifen. In unübertrefflicher Anschaulichkeit ist an ihren Beispielen zu sehen, wie sich der neuzeitliche Mensch aus den letzten Hüllen mittelalterlicher Vorstellungen und priesterlicher Bevormundungen befreite, um getrost in die moderne Zukunft hinein zu schreiten. Die ungeheure Dynamik der englischen Revolution stellt gleichsam die Geburt des religiösen Liberalismus dar. Sie ist die Heimat nicht nur des religiösen Liberalismus, sondern der liberalen Weltanschauung überhaupt. Es brauchte vom äußersten Ende des Independentismus nur noch ein ganz kleiner Schritt getan zu werden, um sich auf dem Boden der Weltauffassung des Liberalismus zu befinden. Beinahe alle liberalen Ideen und Forderungen sind in der englischen Revolution in nuce vorgebildet. Für die direkte Entstehung der modernen, kirchenfreien Kultur hat neben dem Aufkommen der mechanistisch eingestellten Naturwissenschaften der Spiritualismus der englischen Revolution am meisten geleistet⁴³. Aus diesem geschichtlichen Zusammenhang ergibt sich die bedeutsame Feststellung, daß der religiöse Liberalismus nicht, wie fälschlicherweise oft behauptet wird, aus ganz außerhalb jeder religiösen Sphäre liegenden Einwirkungen entstanden ist. Es ist eine direkte Umkehrung des wahren historischen Sachverhaltes, wenn man den religiösen Liberalismus zu einer bloßen Folgeerscheinung des politischen Liberalismus degradiert. Der religiöse Liberalismus ist älter als der politische Liberalismus, und dieser ist vielmehr aus jenem hervorgegangen, wie auch Georg Jellineks Darstellung es nachweist⁴⁴. Sie zeigt die Unhaltbarkeit, die Entstehung der Menschenrechte von Rousseau abzuleiten, die vielmehr auf die unter dem Einfluß des Spiritualismus der englischen Revolution entstandenen nordamerikanischen Staatsverfassungen zurückzuführen ist. Der Liberalismus ist tatsächlich religiösen Ursprungs — was in Ruggieros „Geschichte des Liberalismus“ nicht zur Darstellung gelangt — und es war zu seinem eigenen Schaden, als er diese Tradition im 19. Jahrhundert immer mehr zugunsten rein politischer und kommerzieller Interessen verließ. Seine ersten Väter waren religiöse Menschen, die das Christentum auf eine neue Art erlebt haben, die in der Geschichte die Bezeichnung „freier Protestantismus“ erhalten hat.

Es ist nun das tragische Schicksal aller Vorläufer, daß sie in ihrer eigenen Zeit unverstanden bleiben. Sie eilen mit ihren Ideen ihrem Jahrhundert weit voraus und erleiden wie alles Große von ihren Zeitgenossen nur Ablehnung und Verkennung. Um so mehr hat die Geschichtsschreibung die Pflicht, auf die wahren Vorläufer einer Bewegung aufmerksam zu machen. Es ist für den religiösen Liberalismus von größter Bedeutung, im Humanismus und der Reformation, dem Sozinianismus und dem Spiritualismus die ersten umfassenden Ausprägungen freier Religiosität zu erkennen, die ihren bleibenden Wert auch dann noch in sich tragen, wenn ihre Nachfolger längst über sie hinausgeschritten sind.

DIE BEGRÜNDER

Die Begründer einer geistigen Bewegung unterscheiden sich von den Vorläufern durch mehr als nur eine beachtenswerte Nuance. Was bei den Vorboten tastende Ahnung war, wurde bei den Begründern zur ersehnten Erfüllung. Bei ihnen lagen nicht mehr traditionelle und vorwärtsdrängende Erkenntnisse oft in einer Brust dicht nebeneinander, sondern sie alle haben den entscheidenden Schritt über die Schwelle der Neuzeit eindeutig getan. Die neuen Gedanken waren bei ihnen restlos aus der mittelalterlichen Hülle herausgeschält, und die kühnen Forderungen, vor denen man zuerst ängstlich zurückbebt, wurden konsequent zu Ende gedacht. Die Begründer verliehen dem religiösen Liberalismus sowohl die nötige Fundamentierung als den umfassenden Ausbau und schmiedeten jenes reichhaltige Waffenarsenal, mit dessen Hilfe er zum siegreichen Durchbruch geführt werden konnte.

Die Begründung des religiösen Liberalismus ist nicht das Werk eines einzelnen Menschen. Dazu hätte die Kraft einer einzigen, noch so genialen Individualität nicht ausgereicht. Vielmehr ist die Begründung der freien Religiosität das Resultat von zahlreichen Bemühungen verschiedener Männer in verschiedenen Ländern, die erst alle zusammen seine Gestaltung bewirkten. Sie vollzog sich in einem langsamen und nicht ohne schwere Geburtswehen verlaufenden Prozeß aus der überlieferten Religion heraus. Aus dieser organischen Entwicklung ist zu ersehen, daß die freiheitliche Religiosität nicht einer bloßen Willkür, sondern einer historischen Notwendigkeit ihr Dasein verdankt. Ihre Entstehung konnte gar nicht umgangen werden, weil sie die dem Wahrheitsgefühl der Neuzeit entsprechende Auffassung des Christentums darstellt. Aus diesem Grunde versteht man ohne die genaue Kenntnis der mühsam erkämpften Begründung des religiösen Liberalismus im 17. und 18. Jahrhundert auch dessen spätere Blütezeit nicht.

Die Aufklärung

Seit der genialitätsstolzen Kritik der Romantiker bis auf den heutigen Tag wird das Zeitalter der Aufklärung mit einer offenkundigen Ver-

achtung betrachtet. Man spricht gegenwärtig wieder besonders geringschätzig von der flachen Aufklärung, die einem schalen Vernünftigkeitkultus gehuldigt habe, dessen typisches Symbol der Zopf gewesen sei. In religiöser Beziehung habe die Aufklärung eine magere Tugendhaftigkeit vertreten und die christliche Religion in ungehöriger Weise verbürgert. Sie habe sich nicht geschemt, an geweihter Stätte den Leuten wohlgemeinte Ratschläge über Gemüsebau zu erteilen und an der Weihnachtsgeschichte den Nutzen einer rationellen Stallfütterung zu demonstrieren. Oft sei die Aufklärung sogar zu einer direkt religionsfeindlichen Einstellung ausgeartet. Der Mensch habe sich durch sie derart emanzipiert, daß er sich als Einzelner in gottloser Frechheit der Bibel überordnete, dem Christentum den Gehorsam aufkündete und den Totalitätsanspruch der Kirche zerstörte.

Gewiß wird heute niemand mehr Schatten und Grenzen dieses Zeitalters übersehen, das die Baukunst der Gotik als barbarisch empfand und sich vor der Wildheit der Shakespeareschen Gestalten erschreckt abwandte. Daß Welt und Leben nächtlicher und abgründiger sind, als es sich die helle Tagesweisheit der Aufklärung gedacht hat, steht heute so gut außer Diskussion als die Wahrnehmung, daß nicht dieses gesamte Jahrhundert mit seiner absolutistischen Regierungsform als liberal angesprochen werden kann. Aber man sollte doch endlich aufhören, ein Zeitalter bloß nach seinen Karikaturen zu beurteilen. So wenig wie die Reformation nur nach ihrem Teufelsglauben gewertet werden darf, so wenig geht es an, die Aufklärung bloß nach ihren Auswüchsen anstatt nach ihren verborgenen Intentionen zu erfassen. Nichts ist nämlich irriger und stellt eine größere Verkennung dar als das unbegründete Gerede von der oberflächlichen Aufklärung. Das Jahrhundert der Aufklärung ist mit seiner Helligkeit und seiner umfassenden Weltbürgerlichkeit zweifelsohne ein ganz großes, und seine eminente Bedeutung kann kaum überschätzt werden. Erst die Aufklärung hat das Mittelalter endgültig beendet, indem sie die Folter abschaffte und den Hexenglauben beseitigte, den Religionshader überwand und dem dogmatischen Denken so tiefe Wunden schlug, von denen es sich nie mehr erholen konnte. Sie hat jene gesellschaftlichen Zustände geschaffen, die als Anbruch der christlichen Neuzeit zu betrachten sind, auf deren Errungenschaften auch der wütendste Gegner der Aufklärung nicht gewillt ist, wieder zu verzichten. Die Menschheit verdankt dem 17. und 18. Jahrhundert unendlich viel, und die Aufklärung wird in bedeutend mehr Fragen Recht behalten, als man heutzutage wahr haben will. Auch die Gegenwart ist viel stärker von ihr beeinflusst, als sie sich eingesteht, und die Probleme der Aufklärung wurden vielfach noch nicht einmal gesehen,

geschweige denn überwunden. Das Zeitalter der Aufklärung bedarf heute so wenig als je einer Apologetik, dieweil es auch in unserer Zeit durch sich selbst wirkt und noch stärker wirken wird, wenn die Menschen wieder wagen, ihm direkt ins Angesicht zu schauen und sich mit seinen für das religiöse Denken umwälzenden Ideen auseinanderzusetzen.

Die Entstehung der Aufklärung muß in erster Linie geschichtlich begriffen werden. Der Aufklärung voran ging das Zeitalter der Orthodoxie. Das orthodoxe Lehrsystem, das die Religion aus der Überlieferung begründete, ist unstreitig etwas sehr Imposantes und enthält seine nicht zu verkennenden Werte. Was aber bei den Reformatoren lebendiger Glaube war, galt bei der Orthodoxie, losgelöst von diesem selbst erkämpften Weg, nur noch auf Grund des Buchstabens. Die Orthodoxie war im Laufe der Zeit erstarrt und innerlich unwahr geworden. Sie kann mit festgeronnener Lava verglichen werden, die von einem religiösen Vulkanausbruch zeugt, der früher einmal stattgefunden hat. Die Orthodoxie war nicht mehr der Kanal, durch welchen die religiösen Wasser fluteten. Sie hatte alle lebendigen Regungen in unerträgliche Fesseln geschlagen und durch ihre tote Scholastik jedes religiöse Leben verfälscht. Das Zeitalter der Orthodoxie hatte „eine Sintflut von Glaubenshaß und Religionskrieg, von blutiger Verfolgung und blindem Dogmenglauben“¹ über Europa gebracht, die sich zu einer wahren Geißel ausgewachsen hatten.

Gegen diesen aufs schmachlichste mißbrauchten Autoritätsglauben lehnte sich die Aufklärung auf, und dieser Kampf macht ihr Hauptpathos aus. Ihre Auflehnung war nicht nur geschichtlich absolut notwendig, sondern sie war auch ehrlich, und die Aufklärung hatte mit ihrem Protest unbedingt recht. Der sich gegen eine verknöcherte Kirche und eine scholastische Theologie aufbäumende Mensch war bewußt das Thema der Aufklärung, und ihr höchstes Ziel war die reine Menschlichkeit. Das Hochgefühl der Menschenkraft warf die erbsündliche Betrachtungsweise als ein bloßes Theologumena über Bord. Der Mensch stand vorbehaltlos zu seiner Existenz und war darauf bedacht, seine in ihm liegenden, vom Schöpfer ihm geschenkten Möglichkeiten zu entfalten. Das der Aufklärung vor Augen schwebende Vorbild war Sokrates, mit welchem sich das 18. Jahrhundert in intensivster Weise beschäftigte, und an dieser Gestalt läuterte es sich zum modernen Persönlichkeitsbewußtsein hindurch². Angesichts Sokrates' Vorgehen fand man den Mut zur Bejahung der eigenen Vernunft, die nicht einfach gleichzusetzen ist mit dem Intellektualismus. Paradox ausgedrückt darf man sagen, die Aufklärung erlebte die Ratio als eine irrationale Größe.

Wie beim Humanismus, dessen Tradition die Aufklärung wieder aufnahm, wirkte sich in dieser ganzen Bemühung ein neues Lebensgefühl aus, das unverkennbar auf einer religiösen Grundlage ruhte. Man darf unbedenklich von der „religiösen Grundlage der Aufklärung“ sprechen³, weil ihr Befreiungsprozeß aus dem Geiste des Christentums herausgewachsen ist. „Die stärksten gedanklichen Impulse der Aufklärung und ihre eigentliche geistige Kraft sind nicht in ihrer Abkehr vom Glauben begründet, sondern in dem neuen Ideal der Gläubigkeit, das sie aufstellt, und in der neuen Form der Religion, die sie in sich verkörpert“, schreibt auch Ernst Cassirer⁴. Obwohl im 17. und 18. Jahrhundert die Religiosität der Reformation in abgebläbter Weise noch mannigfach nachschimmert⁵, war die Aufklärung doch von einer neuen Gottesauffassung erfüllt. Die Vorstellung von einem zürnenden und sich rächenden Gott, vor welchem der Mensch in Furcht und Zittern vergehen muß, bestand für sie nicht mehr zu Recht. An ihre Stelle war ein starkes Vertrauen zu Gott getreten, das freilich zuweilen kindlich-naive Form annahm. Der Gottesglaube der Aufklärung war von der Argumentation Jesu getragen: „Wenn nun ihr, die ihr doch böse seid, euren Kindern gute Gaben zu geben wißt, wieviel mehr wird euer Vater in den Himmeln denen Gutes tun, die ihn bitten“ (Matth. 7, 11). Gott ist die reine Güte, der seinem Wesen nach gar nicht anders kann als liebevoll und hilfsbereit den Menschen beistehen. Diese Gottesauffassung war für die Aufklärung die Kraftquelle ihres neuen Lebensgefühles und ihres unverwüstlichen Optimismus, den man nicht bloß belächeln darf. Nach dem düstern, seelisch qualvoll aufgewühlten Barockzeitalter wirkte sich die gelöstere, lichtvolle Aufklärung wie eine Entspannung aus, in welcher beispielsweise alle Schrecken der Todesvorstellung in eine selige Unsterblichkeitshoffnung transformiert wurden. Der Mensch der Aufklärung war aus der kirchlichen Gebundenheit zur Anerkennung des „irdischen Vergnügens in Gott“ vorgeschritten, und daraus floß jene erstaunliche Heiterkeit dieses Jahrhunderts, von welcher Mozarts duftige Musik ein entzückender Ausdruck ist.

Die Grundzüge der Aufklärung waren überall dieselben; aber sie wirkten sich in den einzelnen Ländern verschiedenartig aus. Gerade der religiöse Charakter trat nicht in allen Phasen in gleicher Weise zutage und vermischte sich mitunter mit viel Überstürztem. Nur eine auf die Ausprägungen in den einzelnen Ländern achtende Darstellung vermag von der Aufklärungsbewegung ein annähernd richtiges Bild wiederzugeben.

Das Land der klassischen Frühaufklärung ist Holland. Durch den religiösen Freiheitskampf gegen die spanische Glaubens tyrannei waren

die Niederländer zu einer Nation zusammengeschweißt worden, die gleich in ihrem Anfang den Kulminationspunkt ihrer überaus farbigen Kultur erlebt hat⁶. Das holländische Geistesleben ist keineswegs ausschließlich eine Schöpfung des Calvinismus, wie oft behauptet wird. Seine größten Leistungen lassen sich gerade nicht aus der calvinistischen Mentalität erklären. Vielmehr war Holland die Heimat des Erasmus, dessen Humanismus in diesem Lande nie gänzlich erloschen ist, sondern bis in die Mitte des 17. Jahrhunderts immer wieder seine Vertreter gefunden hat. Durch diese Tradition wurde Holland zu dem notwendigen Verbindungsglied zwischen Humanismus und Aufklärung.

Philosophiegeschichtlich betrachtet gestaltete der in Holland lebende Franzose Descartes als Erster das neue Welt- und Lebensgefühl der Aufklärung in philosophisch klaren Begriffen. Nicht mehr von äußeren Autoritäten, sondern vom eigenen Ich nahm er seinen Ausgangspunkt und erhob den Zweifel zum methodischen Prinzip seines Nachdenkens. Seine Untersuchungen waren für die Entstehung der neuzeitlichen Philosophie von unermeßlicher Bedeutung. Auf religiösem Gebiet hütete sich Descartes freilich sorgsam, mit der katholischen Religion in Konflikt zu geraten, und betonte beständig seine Rechtgläubigkeit, so daß er für den religiösen Liberalismus nur von indirektem Einfluß war.

Viel stärker wurde die Pforte der neuzeitlichen Frömmigkeit von Baruch de Spinoza (1632–77) aufgestoßen, dessen Leben und Persönlichkeit erst neulich wieder von Rudolf Kayser zu einem prächtigen „Bildnis eines geistigen Helden“ geformt worden ist⁷. Spinoza lebte mit seiner allem Lärm und Massentum abholden Gesinnung in stiller, selbstgewählter Zurückgezogenheit ein außerklösterliches Mönchsleben, über welchem etwas von jener Heiligkeit und Abgeklärtheit lag, die in Dürers „Hieronymus im Gehäuse“ zum Ausdruck kommen. Diese einsame, mit Armut und Verachtung verbundene Unabhängigkeit zog er, wie Sebastian Franck, einer äußerlich gesicherten, aber unfreien Existenz vor. Deshalb schlug Spinoza den Ruf an die Universität Heidelberg aus und erwarb sich trotz seiner Schwindsüchtigkeit seinen Unterhalt lieber durch das Schleifen optischer Gläser, ohne deshalb der Verbitterung anheim zu fallen, und war vom stolzen Bewußtsein erfüllt, nicht die beste Philosophie gefunden zu haben, wohl aber die wahre zu kennen. Seine ganze Leidenschaft konzentrierte sich auf den Ausbau seines philosophischen Systems, das er nicht bloß lehrte, sondern es vor allem auch lebte, und dem er in ungewöhnlicher Selbstlosigkeit auf den Knien seines Herzens diente. Seiner portugiesischen Abkunft nach gehörte Spinoza dem

Judentum an, mit dessen großen Eruptionen, der Bibel, dem Talmud und der Kabbala er völlig vertraut war. Als Marane in seiner religiösen Einstellung schmerzhaft gespalten, suchte er den Weg ins Freie und geriet darob mit seiner väterlichen Religion in schwere Kollision. Als weder Drohung noch Bestechung ihn bei der Synagoge zu halten vermochten, wurde der große Bannfluch über ihn ausgesprochen. Ausgestoßen aus der Religionsgemeinschaft seines Volkes, trat er gleichwohl nicht zum Christentum über. Zwar verkehrte Spinoza des öftern mit den spiritualistisch eingestellten Kollegianten, deren Ablehnung von jeglichem Glaubensfanatismus und deren Drängen auf praktische Betätigung des Christentums ihn sehr sympathisch berührten. Ihren Versammlungen wohnte er oft bei, ohne sich ihnen jedoch ausdrücklich anzuschließen. Der Amsterdamer Philosoph hat sich auch gelegentlich, und sicher nicht nur aus Akkomodation an die Zeitmeinung, sehr ehrfurchtsvoll über Christus geäußert. Jesus bedeutete ihm mehr als nur einen Propheten. Er nannte ihn den „Mund Gottes“, der „die Dinge wahr und adäquat begriffen“ habe. Die kirchlichen Dogmen jedoch hat Spinoza entschieden abgelehnt, mit der Begründung, sie seien so ungereimt wie die Behauptung, das Viereck habe die Natur des Kreises, und auch dem altchristlichen Lebensgefühl mit seiner Erlösungssehnsucht stand er innerlich fremd gegenüber. Tatsächlich ist „jeder Versuch, Spinoza als überzeugten Christen hinzustellen, als schlechthin verfehlt abzulehnen“⁸. Keineswegs aber war Spinoza, dessen Denken wie bei wenigen anderen Philosophen unablässig um das eine Thema „Gott“ kreiste, ein Atheist, als was er so oft hingestellt wurde. Er war vielmehr von einer tiefen Religiosität erfüllt, so daß Novalis ihn nicht mit Unrecht als einen „gott-trunkenen Menschen“ bezeichnen durfte, dessen Philosophie geradezu an einer „Übersättigung mit Gottheit“ leide.

Der wertvollste Baustein, den Spinoza zur Begründung des religiösen Liberalismus beigetragen hat, ist sein „Theologisch-politischer Traktat“. Diese einzige von ihm selbst, und nur anonym, veröffentlichte Schrift korrigiert jenes falsche Bild des jenseits der Zeit lebenden, fern von allem Getümmel nur seiner Philosophie nachsinnenden Denkers. Vielmehr spürt man aus dieser Publikation, wie mächtig Spinoza von dem heißen Atem der neuen Zeit ergriffen war, der ihn zu philosophieren veranlaßte und ihn die Scheu überwinden ließ, in die Tageskämpfe einzugreifen, freilich auf eine über den Parteien stehende Art und Weise. Der „Traktat“ wird von der Spinoza-Forschung als eine politische, allerdings sehr vornehme Tendenzschrift bewertet, die aus dem zeitgeschichtlichen Hintergrund zu verstehen sei. Spinoza trat für die ihm freundschaftlich verbundene, freiheitliche Regierung Jan

de Witts ein, jenes ungewöhnlichen, humanistisch gebildeten Staatsmannes, dessen freiheitliches Regime von den machtsüchtigen Predikanten des Calvinismus gefährdet war. Diese zeitgebundene Veranlassung schmälert aber nicht im geringsten die großen Verdienste des „Traktates“, der schon, zusammen mit Rembrandts „Verlorenem Sohn“, als „die beiden großen Titel der holländischen Kultur“ bezeichnet worden ist⁹. Diesem aus innerstem Zorn heraus geschriebenen anklägerischen Manifest, über das schon Gustav Flaubert in staunende Bewunderung geraten ist, kommt tatsächlich in der Gegenwart wieder erneute Aktualität zu, weil es jeder Reaktionszeit eine ewig gültige Antwort entgegenhält.

In seinem „Traktat“ kämpfte Spinoza in erster Linie gegen die Gebundenheit für die Freiheit, die er schon im Vorwort zu seinem Buch „als das teuerste und köstlichste Gut“ verherrlichte. Zur Verteidigung der Freiheit entwickelte er eine sehr eigenartige Lehre vom Staat, dem gegenüber die Kirche nur ein Attribut darstelle, zu welcher Auffassung Spinoza sich veranlaßt sah, weil zu seiner Zeit in Holland der Staat die Freiheit und die Kirche die Unfreiheit repräsentierte. Die Bestimmung des Staates ist die Wahrung der Freiheit seiner Bürger. Spinoza schwärmte nicht für ein hohles Phrasentum der Freiheit; vielmehr ging es ihm um das sittliche Ideal der Gedankenfreiheit, das von der menschlichen Persönlichkeit nicht zu trennen ist. Voll glühender Beredsamkeit fragte der einsame Denker: „Läßt sich ein größeres Unglück für einen Staat denken, als daß achtbare Männer, bloß weil sie eine abweichende Meinung haben und nicht zu heucheln verstehen, wie Verbrecher des Landes verwiesen werden? Was, sage ich, kann verderblicher sein, als wenn Männer nicht wegen eines Verbrechens oder einer Freveltat, sondern nur weil sie freien Geistes sind, für Feinde erklärt und zum Tode geführt werden¹⁰!“ Auch den religiösen Sekten, welche die Freiheit für sich verlangen, machte Spinoza den Vorwurf, „daß sie diese Freiheit nicht gerade so auch allen andern zugestehen wollen, sondern alle, die verschiedener Meinung sind, mögen sie auch noch so achtenswert und tugendhaft sein, als Feinde Gottes verfolgen, während sie alle, die mit ihnen übereinstimmen, mögen sie auch noch so ohnmächtigen Geistes sein, als Auserwählte Gottes lieben“¹¹. Spinoza forderte für alle die Freiheit, zu philosophieren und zu sagen, was man denke. Er trat allen denen entgegen, die diese Freiheit nicht zugestehen wollten oder sie unterdrückten. Bei ihm handelte es sich nicht mehr um bloße Toleranz, die schon der buddhistische Kaiser Aschoka im 3. Jahrhundert vor Christi Geburt vertreten hatte. Die bloße Duldung, die eigentlich etwas Beleidigendes in sich schließt, wurde bei diesem kühnen Denker zu

dem positiven Ideal der prinzipiellen Religionsfreiheit erweitert, die gar nicht eine Verminderung der religiösen Glut zur Folge haben muß. Mit dieser Forderung hat sich der jüdische Brillenschleifer in die erste Reihe der Streiter für Glaubens- und Gewissensfreiheit eingereiht.

Nicht minder eindrucksvoll trat Spinoza in seinem „Traktat“ für das „Licht der Vernunft“ ein. Seine tiefste Überzeugung spricht sich in den Worten aus: „Wer kann etwas im Geiste annehmen, das der Vernunft widerspricht? Was heißt es aber anderes, etwas im Geiste verneinen, als daß die Vernunft ihm widerspricht? Ich kann mich wahrhaftig nicht genug wundern, daß man die Vernunft, die kostbarste Gabe und das göttliche Licht, dem toten und durch menschliche Böswilligkeit entstellbaren Buchstaben unterordnen will und daß man es nicht als ein Verbrechen erachtet gegen den Geist, die wahre Urschrift des göttlichen Wortes, unwürdig zu reden und ihn für verderbt, blind und verworfen zu erklären, während es als größtes Verbrechen gilt, über den Buchstaben, das Abbild des göttlichen Wortes, andere Gedanken zu hegen¹⁹?“ Die Vernunft war für Spinoza die natürliche Erleuchtung und das göttliche, in den Menschen hinein gelegte Gesetz, das zu schmähen Frevel ist. „Denn welchen Altar kann er sich bauen, der die Majestät der Vernunft beleidigt?“ Für sein nach Gott suchendes Denken hatte das Wort Vernunft, wie für Castellio, einen religiösen Klang, und er betrachtete sie als ein göttliches Geschenk. Seiner göttlichen Herkunft wegen erhob er den Verstand zum obersten Richter in allen Dingen. Die Aufgabe des Menschen ist, mit diesem göttlichen Gesetz in Einklang zu leben. Auch die recht verstandene Bibel „läßt die Vernunft vollkommen unangetastet“. Nach Spinoza ist es kein bloßer Zufall, daß das Wort Gottes in den Propheten mit dem Worte Gottes, das in unserem Innern spricht, völlig übereinstimmt. Die Bibel vertritt keine Spekulation, sondern ihr Bestreben ist, den Menschen zum Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu führen. Spinozas Vernunftreligion, die den Offenbarungsglauben zwar nicht offen, wohl aber in verhüllter, diplomatischer Sprache verneinte, war vor allem ethischer Prägung. Widersinnige Geheimnisse gehören nicht in die Religion, weil diese nur Streit und Zank, Haß und Zwietracht zur Folge haben, während doch die wahren Gottesgesandten Liebe und Gerechtigkeit predigten. Jedes Dogmensystem und jeder Zeremonienkult war ihm unsympathisch. Der hiefür als Stütze verwendete Wunderglaube erschien ihm widerspruchsvoll. Seine Wunderkritik, der das ganze sechste Kapitel des „Traktates“ gewidmet ist, stellt ein Glanzstück dar und war je und je eine Rüstkammer für alle Wunderbefehdung. So sehr Spinozas individuelle

Religiosität der Vernunft zugewandt war, ist sie doch niemals als reiner Rationalismus zu bezeichnen. Neben der ausgeprägten Rationalität fehlte die mystische, ins Unendliche tendierende Sehnsucht keineswegs. Man kann direkt sagen, daß sich seine Gläubigkeit zwischen den Polen des Rationalismus und der Mystik hin und her bewegte, woraus ihr auch die lebendige Spannung erwuchs. In seiner „Ethik“ strebte er das pantheistische Einswerden des Geistes mit der gesamten Natur an, wie dies in der berühmten Formel von der erkenntnisvollen Liebe zum unendlichen Wesen ausgedrückt ist. Es ist nicht jener naive Pantheismus gemeint, der Gott und Natur kurzerhand identifiziert; Spinoza prägte einen neuen, leider etwas abstrakten Gottesbegriff, der weit über Descartes hinausging und der religiösen Stimmung des Barock entsprach. Mit diesem pantheistischen Zaubertrank, der aus der Verbindung des klar gedachten Rationalismus mit tief empfundener Mystik herausfloß, hat Spinoza die religiöse Frage der Neuzeit nicht endgültig gelöst, wohl aber den Weg, auf welchem die Lösung gesucht werden muß, vorgezeichnet.

Seine innere Freiheit und seine mystische Vernunftreligion erlaubten Spinoza, die Bibel mit unbefangenen Augen zu lesen. Durch seine neue Betrachtungsweise wurde er zum eigentlichen Begründer der Bibelkritik, die nur auf dem Boden religiöser Freiheit entstehen konnte und von ihm auch nicht ablösbar ist. Zwar hatte es schon im Mittelalter jüdische Forscher gegeben, welche die Herkunft des Pentateuchs von Moses her bezweifelten oder die wie Uriel da Costa der biblischen Tradition gegenüber eine skeptische Stellung einnahmen. Gleichwohl hat erst Spinoza in seinem „Traktat“ die historisch-kritische Bibelwissenschaft ins Leben gerufen, indem er nicht mehr die Natur der Dinge von der Bibel aus deutete, sondern umgekehrt „die Bibel selbst als einen Teil des Seins und somit als dessen allgemeinen Gesetzen unterstehend“ begriff. Es lag ihm völlig fern, die heilige Schrift herabzusetzen; aber um die unerträgliche Sonderstellung dieses Buches zu brechen, mußte er den unmittelbar göttlichen Ursprung der Bibel bestreiten und durfte er sie nicht mehr einfach als einen Brief betrachten, den Gott den Menschen vom Himmel aus gesandt habe. Für Spinoza war die Bibel ein menschliches Buch, dessen Inhalt sich trotz den von den Theologen aufgerichteten Umzäunungen gefallen lassen muß, vom Gesichtspunkt der Vernunft und der Wissenschaft aus betrachtet zu werden. Der verfemte Jude hat eine Reihe ganz bestimmter Sätze aufgestellt, die bei ihrer Erforschung angewandt werden müssen. Die bei ihrem Studium zu gebrauchende Methode darf sich nicht von der naturwissenschaftlichen Erklärungsweise unterscheiden. Er hat die Wichtigkeit genauer Philologie betont, die

Bedeutung des Geschichtsstudiums für die Erklärung der biblischen Bücher erkannt, ja das ganze Problem des Kanons empfunden. Nach Spinoza besteht das Wesen der Exegese primär in der Ermittlung des wirklichen Inhaltes und erst in zweiter Hinsicht im Aufwerfen der Wahrheitsfrage. Seinem Scharfsinn entging es nicht, daß die Bücher Moses, Josua, Richter, Samuel und Könige nicht von den in der Überschrift als Verfasser genannten Autoren verfaßt sein können, sondern daß sie einen großen Geschichtsbericht darstellen, anhebend mit der Schöpfung der Welt und endend mit dem Untergang des jüdischen Reiches, das Ganze eine erschütternde Tragödie unter dem Gesichtspunkt der Theodizee. Gewiß hat Spinoza nicht die letzte Tiefe der Propheten und eines Hiob geahnt. Aber die freiheitliche Religiosität wird allezeit dankbar anerkennen müssen, daß sein Streben von reinem, durch keine Spottlust getrübt Wahrheitssuchen, dem er auch das Religiöse unterordnete, geleitet war und daß ihm auf dem Gebiete der kritischen Forschung unbestreitbare Prioritätsverdienste zukommen.

Auf die Menschen seiner Zeit wirkte Spinozas kühle Seelenruhe, mit welcher er die Bibel gleich einem Anatomem sezierete, als die Sünde wider den heiligen Geist. Seine Darlegungen, die das Wort Gottes für fehlerhaft und verstümmelt, verfälscht und widerspruchsvoll erklärten, riefen einen Sturm der Entrüstung hervor. Seine Gegner behaupteten, den „Traktat“ habe Spinoza „mit dem Teufel in der Hölle geschmiedet“. Gegen die Drucklegung seiner „schlechten und gotteslästerlichen“ Bücher ergriff die Kirche im Haag Maßregeln, und seine Werke wurden schließlich durch den Staat verboten. Spinoza galt zu seinen Lebzeiten und noch lange nach seinem Tod als Gottesleugner, Religionsschänder, Verächter des Allerheiligsten, und seine „Ethik“ nannten die christlichen Theologen eine „Bordellethik“. Die Bezeichnung „Spinozist“ war das Schlimmste, was man einem Menschen nachsagen konnte, und noch lange war dieser große Weise für die Menschen ein schrecklicher „Maledictus“, bis er endlich, seinem Namen entsprechend, ein „Benedictus“ für sie wurde¹³. Es brauchte beinahe ein Jahrhundert, bis Spinoza als ein Lichtbringer erkannt wurde und ihn Goethe schließlich sogar als „christianissimum“ preisen durfte.

Nicht an Klarheit und Tiefe, wohl aber an unmittelbarer und praktischer Wirkung wurde Spinoza bei weitem von Balthasar Bekker (1634–98) übertroffen¹⁴. Die Tat dieses ursprünglich „Friesischen Herkules“ war, als ein zweiter Ritter Georg dem Drachen des Aberglaubens und der Vorurteile den Kampf angesagt zu haben. In seiner Eigenschaft als Streiter gegen Wahn und Donquixoterie verfaßte Bekker sein berühmtes Buch „Die bezauberte Welt“ mit dem Unter-

titel „Gründliche Untersuchung des allgemeinen Aberglaubens, betreffend die Art und das Vermögen, Gewalt und Wirkung des Satans und der bösen Geister über den Menschen“. Bekkers Buch, das wegen seiner vielen Wiederholungen mühsam zu lesen ist, versetzte dem Hexenglauben den tödlichen Streich. Der Holländer war nicht der erste Mensch, der gegen diesen gefräßigen Moloch zu Felde zog. Der deutsche Arzt Weyer und der Jesuit Friedrich Spee sind ihm auf diesem Gebiet vorangegangen. Aber ihre Ausführungen blieben auf halbem Wege stehen. Das Hauptverdienst in der Bekämpfung des Hexenwahns gebührt durchaus Bekker, weil er dem „Prinzip selbst den Krieg erklärte“¹⁵. Der mutige niederländische Predikant führte seinen Kampf mit einem zwiefachen Schwert: Vernunft und Bibel.

Der Teufelsglaube streitet gegen die Vernunft. Bekker wies mit scharfer Logik nach, wie dessen dunkle Vorstellungen vor dem hellen Licht des menschlichen Verstandes wie Nebel vor der Sonne zerfließen. Er erhob nicht die Vernunft zum obersten Prinzip, dieses bleibt die Bibel; bei Unklarheiten des Offenbarungswortes hat aber der Verstand den Entscheid zu treffen. In seiner Argumentation erweist sich Bekker als ein nüchterner Denker und gelehriger Schüler von Descartes, ohne dessen Philosophie sein Werk nicht zu denken ist.

Als Theologe kämpfte Bekker aber vor allem mit der Bibel gegen den Hexenwahn, indem er seine Zeitgenossen ermahnte, sich der „heillosen und für alte Weiber passenden Fabeln“ (1. Tim. 4, 7) zu entschlagen. Er vertrat eine freie, kritische Auslegung der Schrift, bei welcher allerdings die Verbalinspiration noch deutlich nachwirkte. Den naturgeschichtlichen Ausführungen der Bibel legte er nicht das gleiche Gewicht bei wie ihrer Erlösungsbotschaft. Die biblischen Teufelsvorstellungen versuchte er rationalistisch zu deuten. Die Versuchung Jesu durch den Teufel in der Wüste hat in quälenden Gedanken bestanden. Der Meister von Nazareth hat sich in der Vorstellung der Besessenen dem Verständnis des Volkes angepaßt und den Krankheiten solche Namen gegeben, unter welchen sie bei den einfachen Leuten bekannt waren. Es stand für Bekker außer jedem Zweifel, daß es kein Reich des Satans und keine Hölle gibt. Der Teufelsgedanke stammt nicht aus der Bibel, sondern wird durch falsche Erziehung schon den Kindern eingeimpft. Die Menschen bilden sich einen Teufel ein und sehen nicht den Feind, den sie in sich selber tragen. Mit dem echten Christentum ist der Teufelsglaube völlig unvereinbar; eines schließt das andere aus. Bekker stellte sich als erster Christ die Frage: Wo bleibt der neue Bund Gottes, wenn der Teufel noch eine solch große Menge Menschen in seiner Gewalt hat, die ihn anbeten und zu seinen Diensten stehen, auf dem Besen zu

ihm auf den Bocksberg reiten und mit ihm schändliche Buhlschaft treiben? Fraglos war Bekkers Kampf gegen die Teufelsvorstellung durch seinen starken Gottesglauben bedingt. Der Verfasser der „bezauberten Welt“ war durch und durch theozentrisch eingestellt. Gott ist der alleinige Regent der Welt. Es ist Ditheismus und Manichäismus, dem Teufel eine solche Kraft zuzuschreiben, wie es die Christenheit tut. Nach christlicher Lehre ist der Teufel ein armer Kerl, der nicht viel kann. Bei Bekker begann, wahrhaftig nicht aus Literaten-Schnödigkeit, sondern aus echtem Glauben heraus der grimmige Hohn und Spott über den Teufel als einfältigen Tölpel, jenes glucksende Lachen über die weißen Frauen, Kobolde und Bärwölfe. Es ist das Vorrecht der vielverlästerten Aufklärung — und nicht der Reformation! — die Unvereinbarkeit von Teufelsglauben und Christentum empfunden zu haben.

Für Bekker selbst ergab sich aus seinem Kampf freilich kein leichtes Schicksal. Zwar wurden von seinem Buch in zwei Monaten über vier-tausend Exemplare verkauft und allsogleich Übersetzungen in die verschiedensten Sprachen angefertigt. Eine Unmenge von Gegenschriften erschienen, die Bekker lauter Unannehmlichkeiten bereiteten und die er, wie so viele Vorkämpfer für eine neue Wahrheit, über sich ergehen lassen mußte. Von der Synode wurde er seines geistlichen Amtes entsetzt und von der Teilnahme am Abendmahl ausgeschlossen. Bekker besaß jedoch die seelische Kraft, trotz allen Anfeindungen bis zu seinem Tode bei seiner Überzeugung zu verharren. Wenn man bedenkt, wieviele unzählige Opfer der Hexenglaube in Europa auf grausamste Weise in den Folterkammern verbluten und auf den Scheiterhaufen verbrennen ließ — wie es sowohl Soldan-Heppe in seiner „Geschichte der Hexenprozesse“ als auch H. Ch. Lea in seiner „Geschichte der mittelalterlichen Inquisition“ schildert — so ist es nichts als eine Pflicht der Dankbarkeit, daß die durch ihn entzauberte Nachwelt Bekker als einen ihrer größten Wohltäter verehrt. Seine Gestalt ist ein schlagender Beweis, daß die freie Religiosität nichts anderes dauernd zerstört, als was der Zerstörung auch wert ist, und daß von ihrer aufklärenden Tätigkeit so segensreiche Wirkungen ausgegangen sind, ohne welche sich auch die heutigen theologischen Erneuerer des lutherischen Teufelsglaubens das menschliche Leben gar nicht mehr vorstellen könnten.

Nach einer kurzen Blütezeit in Holland übernahm England die Führung der Aufklärung. In Großbritannien wuchs sich die aufgeklärte Religiosität zu einer folgenschweren Bewegung aus, die in der Geschichte den Namen Deismus trägt¹⁶. Die Gegenüberstellung von Theismus und Deismus beruht, wie Troeltsch gezeigt hat¹⁷, auf

einer subjektiven Willkür, die zur Erhellung der Sache nichts beiträgt. Aufschlußreicher als der Name ist für das Wesen der englischen Aufklärungsfrömmigkeit die Entstehung des Deismus. Außer den ausländischen Einflüssen ist der Deismus zur Hauptsache aus der Liquidation der englischen Revolution zu erklären. Sowohl der Latitudinarismus als auch namentlich das Levellertum enthielten schon die Keime zur Entwicklung des Deismus. Es bedurfte nur noch der Ernüchterung nach den übersteigerten Erwartungen des Enthusiasmus, damit der Deismus das Licht der Welt erblickte. Die Menschen jenes Zeitalters waren der endlosen Religionsstreitigkeiten müde und sehnten sich nach einer schlichten Religionsform. Die psychologischen Motive der deistischen Bewegung lagen in den sektiererischen und pfäffischen Unannehmlichkeiten, welche die Begründer des Deismus über sich ergehen lassen mußten.

Wenige geschichtliche Phänomene waren von ihrer Entstehung an bis zum heutigen Tag von so verkennenden Vorurteilen umgeben wie der englische Deismus. Schon früh nannte man die Deisten Gottesleugner und Religionsfeinde. In Wirklichkeit lagen ihnen jedoch beide Einstellungen gänzlich fern. Herbert von Cherbury, der Begründer des Deismus, erzählt in seinen Memoiren, wie er sich auf die Knie geworfen und vom „Urheber des heitern Sonnenlichts, dem Geber aller innern Erleuchtung“, ein Zeichen erfleht habe, ob die Veröffentlichung seines Buches, das die Grundsätze des Deismus entwickelt, zur Verherrlichung Gottes diene. So gebärdet sich doch wohl kein Atheist. Nach Herbert von Cherburys Meinung kann sich kein Mensch, der gesunden Geistes ist, zum Atheismus bekennen. Auch John Locke, der trotz seinen Einwendungen dagegen zu den Vätern des Deismus gezählt werden muß, wollte die Gottesleugner sogar von der Toleranz ausgeschlossen wissen. Als sich die angebliche Religionslosigkeit des Deismus als unhaltbare Auffassung herausgestellt hatte, behauptete man, daß er in religiöser Beziehung „so ledern wie das unbewegliche Gesicht eines englischen Lords“ sei und beschuldigte ihn der religiösen Lauheit, die, weder warm noch kalt, Gott ferner sei als der leidenschaftliche Atheismus. Man schrieb ihm eine Gottesauffassung zu, nach welcher der Schöpfer als untätiger Zuschauer die Welt einfach ihrem Schicksal überließe, durch welche Lehre das Christentum in seinen Grundlagen untergraben werde. Aber auch diese Vorwürfe sind einfältige Ammenmärchen. Für die Deisten war der Christenname so gut wie für ihre Zeitgenossen der herrlichste aller Namen. Sie wollten Christen sein und bleiben, wie sie denn auch offenkundig die Bibel liebten. Allerdings vertraten sie ein Christentum, das den Mut zur Ketzerei hatte. Der Anwurf, ein Häretiker zu sein, hatte für sie jeg-

lichen Schrecken verloren, und die Bezeichnung der Heterodoxie faßte ein Toland als „die denkbar größte Ehre“ auf! Aufgelehnt haben sie sich gegen „die beklagenswerte Lage unserer Zeit, daß ein Mann nicht offen und klar bekennen darf, was er in Sachen der Religion denkt, mag es noch so wahr und heilsam sein, wenn es nur ein Haar breit von den festgelegten Ansichten irgendeiner Partei oder von den gesetzlichen Bestimmungen abweicht“¹⁸. Mit ihren eigenen Worten ausgedrückt waren die Deisten Freidenker, und sie wählten seit Anthony Collins „Abhandlung über das Freidenken“ diesen Namen auch als ihre Bezeichnung. Freilich hatte der Begriff Freidenker bei den Deisten noch einen ganz andern Sinn, als heutzutage gewöhnlich damit verbunden wird. Man darf sich darunter nicht Leute vorstellen, die nichts glaubten, sondern es handelt sich um Menschen, welche die Freiheit beanspruchten, über theologische Probleme ohne autoritative Gebundenheit nachdenken zu dürfen, die keiner Partei dienen wollten, die begehrten, durch eigenes, freies Denken die Wahrheit an den Tag zu fördern und mit ihren Schriften der wahren Religion einen Dienst zu leisten beabsichtigten. Aus dieser Überzeugung heraus nannten die Deisten einen Salomo, die Propheten, Sokrates und Cato die ersten großen Freidenker. Anstatt von der „Seuche der Freigeisterei“ zu reden, dürfte eher angebracht sein, sich an das Wort Bernhard Shaws zu erinnern: „Eine Kirche, die keinen Raum für Freidenker hat, die das Freidenkertum nicht ermutigt, im vollen Glauben, daß der Gedanke, wenn er wirklich frei ist, durch sein eigenes Gesetz den Weg gehen muß, der in den Schoß der Kirche führt, hat nicht nur keine Zukunft in der modernen Kultur, sondern offenbar auch kein Vertrauen zu der triftigen Wissenschaftlichkeit ihrer eigenen Dogmen und macht sich selbst des Ketzerglaubens schuldig, Theologie und Wissenschaft wären zwei verschiedene und entgegengesetzte Antriebe, Rivalen im Kampf um die menschliche Lehnspflicht“¹⁹.

Als Menschen des freien Denkens proklamierten die Deisten das Prinzip der Vernunft, weshalb sie auch Rationalisten genannt wurden. Das „innere Licht“ des Quäkertums war bei ihnen des mystischen Dunkels entkleidet und in die natürliche Sphäre überführt worden. Die Vernunft war den Deisten ein Geschenk Gottes und eine „Leuchte des Herrn“ (Sp. Sal. 20, 27), die den Menschen zum Menschen macht und ihn vom Tier unterscheidet. Mit einer an Pascal gemahnenden Eindringlichkeit erklärten sie das Denken als die Größe des Menschen, in welchem seine Würde bestehe. Die Ratio ist in ihrer Funktion keineswegs getrübt oder gehemmt, wie es das Dogma von der Erbsünde behauptet, sondern sie ist gesund und unversehrt in einem jeden Menschen, der nicht geisteskrank ist. Die Deisten sprachen von einer

Gottähnlichkeit der menschlichen Vernunft und waren denn auch von einem unbegrenzten Vertrauen zur religiösen Vernunft erfüllt. Für den Deismus verband sich schon mit dem bloßen Wort Vernunft etwas Zauberhaftes, von dessen suggestiver Wirkung sich der spätere Betrachter kaum eine Vorstellung machen kann. Was von den Deisten anerkannt werden sollte, mußte sich als vernünftig ausweisen. Kein Gebiet konnte von dieser Forderung ausgenommen werden. Auch in der religiösen Sphäre mußte Locke die „Vernünftigkeit des Christentums“ dartun. Die Vernunft war für den Deisten sowohl das Mittel, mit welchem der Mensch die Wahrheit erfassen kann, als auch die kritische Norm, nach welcher er sie beurteilt. Wie oft der Verstand fehlergreift, kann doch der Mensch einen andern Führer als die Ratio nicht anerkennen und sich auch vor keiner andern Vorschrift rückhaltlos beugen. Ihr Gebrauch ist auch für die Religion keineswegs gefährlich, weil diese doch für vernünftige Geschöpfe berechnet ist, wie denn auch Paulus die Christen aufforderte, „alle Dinge zu prüfen“ (I. Thess. 5, 21) und sich eines „vernünftigen Gottesdienstes“ (Röm. 12, 1) zu befleißigen. Mit Entrüstung wiesen die Deisten die Zumutung zurück, gezwungen zu sein, „offenbarten Unsinn zu glauben“. Gewiß war der Deismus insofern entartet, als er das Vernunftprinzip bis zur Lächerlichkeit überspannte, so daß der Spott über die törichte Vernünftelei der Aufklärung seine Berechtigung hat. Ursprünglich war ihr Vernunftgebrauch aber sowohl etwas Religiöses als auch etwas sehr Mutiges, das aus einem innern Ringen hervorgegangen ist.

Aus dieser leidenschaftlichen Berufung auf die Ratio ergab sich die Frage nach dem Verhältnis von Vernunft und Offenbarung, ein von jeher in der Theologie viel diskutiertes Problem. Die Deisten lehnten die Offenbarung weder ab, noch gingen sie zu Angriffen auf sie über. Sie anerkannten die Bibel ausdrücklich als Offenbarungs-urkunde. Die Göttlichkeit des Neuen Testaments wurde mehrfach betont. Ein Toland appellierte bei seinen Untersuchungen an die neutestamentliche Instanz und wollte die Anerkennung seiner Resultate von ihrem Urteil abhängig machen. Freilich begrenzte er dieses Zugeständnis sofort durch den kritischen Satz: „Es darf kein anderer Maßstab an die Erklärung der Schrift gelegt werden als der, der allen andern Büchern gemeinsam ist“²⁰. Das Bestreben der Deisten ging nicht dahin, die Offenbarung durch die Vernunft zu schwächen oder zu verwirren, sondern sie zu befestigen und zu bestätigen. Der Deismus anerkannte — wie der Humanismus — sowohl Vernunft als Offenbarung. Er setzte diese beiden Größen nicht in Gegensatz, sondern koordinierte sie. Seine Formel lautet: Vernunft und Offenbarung, die sich gegenseitig ergänzen und miteinander im Einklang stehen. Man

kann die Theologie des Deismus einen rationalen Supranaturalismus nennen, bei welchem freilich die religiöse Vernunft als das grundlegende Axiom und die Offenbarung immer mehr als Problem empfunden wurde.

Das Prinzip der Vernunft identifizierte der Deismus mit demjenigen des Natürlichen, indem er auf den stoischen Terminus *natura* zurückgriff. Der Begriff der Natur war im Christentum, seit den Tagen des Justinus, nie völlig vergessen worden. Aber während im Mittelalter die *lex naturae* nur im Hintergrund stand, wurde sie jetzt zur alles beherrschenden Idee erhoben. Nach der steifen Unnatürlichkeit des Puritanismus besaß das bloße Wort Natur schon einen neuen Klang. Es wurde für die Deisten zur dominierenden Größe und führte auf religiösem Gebiet zu der Idee der natürlichen Religion, die Gott in die Herzen aller Menschen gelegt habe. Man kann den Glauben an die natürliche Religion als das zentralste Anliegen der Deisten bezeichnen. Sie waren allen Ernstes von einer ursprünglichen Naturreligion überzeugt, weshalb sie von ihren Gegnern auch Naturalisten genannt wurden. Herbert von Cherbury war sogar in der Lage, diese näher zu charakterisieren²¹. Die Urreligion war unkompliziert und ein Ausdruck des Elementaren gewesen. Ihre Grundlage war die Existenz Gottes, der von den Menschen Verehrung forderte, die in Tugend und Frömmigkeit bestand und sich in der Reue über begangene Sünden auswirkte. Auch im Glauben an die Vergeltung, die teils schon in diesem Leben und teils erst im Jenseits erfolge, zeigt sich die Verehrung Gottes. Diese so einfachen Sätze enthalten den ganzen Inhalt der natürlichen Religion, die den damaligen Menschen keineswegs als eine ausgeklügelte Konstruktion erschien, sondern nach der religiösen Überproduktion des vorangegangenen Zeitalters von einer wahrhaft befreienden und beglückenden Wirkung war.

Eine ganz neue Betrachtung ergab sich für die Religionsgeschichte aus der Annahme einer natürlichen Religion. Schon die Einbeziehung der Religionsgeschichte in den Kreis seiner Reflexionen zeigt, daß der Deismus die Tradition des universalen Theismus weiterpflgte. Es war aber nicht nur eine empirische Bereicherung des religionsgeschichtlichen Materials, die der Deismus erstrebte, sondern eine erste gedankliche Bearbeitung dieses Problems. Er erklärte sich die Entstehung aller positiven Religionen, heißen sie Konfuzianismus, Buddhismus, Islam, Judentum oder auch Christentum, als Verfall aus der natürlichen Religion. Die vernünftige Naturreligion war verdorben und entstellt worden durch die verschiedenen, im Laufe der Zeit entstandenen Religionen. Das Schema der Verfallsbetrachtung, das schon in den „Magdeburger Zenturien“ kühn auf die Kirchengeschichte an-

gewandt worden war, wurde von den Deisten in noch größerem Radikalismus auf die ganze Religionsgeschichte ausgedehnt. Die scharfe Spitze erhielt diese zermalmende Anschauung aber erst durch die Behauptung, welche die Deisten über die wahre Ursache dieser Depravation aufstellten. Keineswegs betrachteten sie die Entstehung der historischen Religionen als eine geschichtliche Notwendigkeit. Sie konnten sich das Werden der verschiedenen Religionen nicht anders denn als das Werk fuchsschlauer Priester erklären. Alle positiven Religionen betrachteten sie — in totaler Verkennung des wirklichen historischen Prozesses — als bewußte Fälschungen, hinter welchen die Betrugskünste raffinierter Priester standen, die den „Namen der Kirche zur Bedeckung vieler Betrügereien“ mißbrauchten, die „ein bloßes Geschäft aus der Religion machten“ und die „alles zu ihrem Vorteil drehten“. Die Priester erfanden eine Unmenge von Zeremonien und erfüllten „nicht allein die klarsten, sondern auch die unwichtigsten Dinge in der Welt mit Geheimnissen, damit die Menschen beständig in der Erklärung von ihnen abhängig sein sollten“²². Wegen dieses heimtückischen Vorgehens sind die Priester als die größte Plage und das eigentliche Krebsübel der Menschheit zu betrachten. Die aggressive Polemik gegen die Priesterschaft durchzog sozusagen das ganze deistische Schrifttum, und seine Verfasser waren von einem förmlichen Haß gegen diese Feinde aller Volksaufklärung erfüllt. In der Bekämpfung des Priestertums meldete sich der Protest der Laienreligiosität gegen die Machenschaften der Theologen zu Wort. Man darf in dem Erwachen des Laienbewußtseins wiederum eine Linie sehen, die von der offiziellen Reformation vorzeitig abgebrochen worden war, und zugleich den ersten, freilich naiven Versuch, eine Psychologie des Priestertums zu geben.

Von herausfordernder Keckheit war die Anwendung dieser neuartigen Betrachtungsweise der Religionsgeschichte auf das Christentum. Das Anstößige lag in der Behauptung, die Tindal in seinem Buch „Das Christentum so alt wie die Schöpfung“ aufstellte, daß nur die natürliche Religion die vollkommene sei und jede Religion, die auf Wahrheit Anspruch erheben wolle, mit der natürlichen übereinstimmen müsse. Damit war dem Absolutheitsanspruch des Christentums der Todesstoß versetzt. Die revolutionäre Logik, die sich beinahe zwangsläufig aus der deistischen Christentumsauffassung ergab, war ein grimmiger Kampf gegen das gesamte Dogmenwesen in der Kirche. Der Deismus nahm auf diesem Gebiet das unterdrückte Anliegen des Sozinianismus wieder auf. Alle Dogmen waren für die Deisten weder mit der Vernunft, noch mit der natürlichen Religion vereinbar. Sie konnten darin nichts anderes als abergläubische Spitzfindigkeiten und metaphysische

Grillen erblicken, die dem gesunden Menschenverstand Hohn sprachen. Die Trinitätslehre ist eine Korruption des Christentums; die Transsubstantiationslehre eine „lächerliche Fabelei“ und die lutherische Abendmahlsauffassung eine intellektuelle Mißgeburt. Sowohl die Lehre von der zugerechneten Gerechtigkeit Christi als auch diejenige von der Prädestination sind von sittlich lähmender Wirkung und deshalb direkt verderblich. Sie bedauerten vorbehaltlos den ganzen „östlichen Kot, der nahezu restlos in die westlichen Kloaken aufgenommen“ worden war²³. Gegen das ganze aus der hellenistischen Philosophie und der mittelalterlichen Scholastik stammende Dogmengebäude liefen sie Sturm und schlugen es schonungslos zusammen. Diese Menschen waren geradezu von einer hellen Wut erfüllt gegen alles Irrationale und alles Mystische. Aus dieser Einstellung muß man eine Schrift wie diejenige von John Toland „Christentum ohne Geheimnis“ verstehen. Mysterien lösten bei den Deisten keine kontemplative Andacht aus und zwangen sie nicht demütig auf die Knie, sondern bedeuteten für ihren Verstand nur Ärgernis. Sie waren für sie ein Nichts, dem sie keinen Sinn beizumessen vermochten und deren Entstehung sie sich nur aus Anpassung an die levitischen Gebräuche der Juden oder aus den Orgien des Bacchus erklären konnten. Toland ging das ganze Neue Testament durch, um zu beweisen, daß es keine Mysterien enthält oder daß sie nicht als solche zu verstehen sind.

Die Folge dieser dogmenzerstörenden und mythenauflösenden Arbeit war eine ungeheure Reduktion des Christentums, der man die Liebe zum Einfachen nicht absprechen kann, wenn sie sich auch oft in einer allzu dürrtigen Simplifikation auswirkte. Die Deisten entdeckten ein primitives Urchristentum, das von der ganzen dogmatischen Gelehrsamkeit noch völlig unberührt war. Nach Lockes „Vernünftigkeit des biblischen Christentums“ kann das ganze Christentum auf den einen Glaubenssatz reduziert werden: Jesus von Nazareth ist der Messias, dem Glaube und Buße entgegengebracht werden müssen. Was darüber ist, das ist vom Übel. Eine lebhaft Auseinandersetzung schloß sich an Lockes Behauptung, die man als die erste Debatte über das Wesen des Christentums bezeichnen kann. In dieser Diskussion spielte naturgemäß das Alte Testament eine sehr untergeordnete Rolle. Zwar brachten Whiston und Morgan das Thema der alttestamentlichen Weisagungen zur Sprache. Aber aufs Ganze gesehen schätzte der Deismus das Alte Testament sehr gering ein. Die große Schlacht geschah auf dem Boden des Neuen Testamentes. Die historische Kritik tat ihre ersten, wenn auch noch sehr schüchternen Schritte. Woolston zerstörte die biblischen Wunderberichte. Die Hauptaufmerksamkeit der Deisten konzentrierte sich jedoch auf die harmonistisch gedeuteten vier Evan-

gelien. Der Botschaft Jesu wurde gegenüber den Ausführungen der Apostel entschieden der Vorzug gegeben. Die apostolische Briefliteratur, deren inneren Unterschied zu den Synoptikern man zu spüren begann, rückte in den zweiten Rang und wurde nicht mehr zur Bestimmung des Christentums verwendet. Die Deisten sprachen den Aposteln keine Autorität zu und meinten, man solle „nicht jeden ihrer Aussprüche herausgreifen und als heilsnotwendigen Fundamentalartikel ansehen“²⁴. Die Jünger hatten Privatmeinungen — wie beispielsweise die Logoslehre im Johannesevangelium — denen für die späteren Christen keine Verbindlichkeit zukommt. Verpflichtend ist überhaupt keine dogmatische Auffassung, sondern nur die christliche Moral. Nach Chubbs Schrift „Das wahre Evangelium Christi“ ist der Grundgedanke des Christentums nicht Lehre, sondern Leben und zwar sittliches Leben. Das vornehmste Kennzeichen der wahren Kirche ist die Toleranz, die auch gegenüber den Juden nicht verleugnet werden darf. Dieses rein ethisch aufgefaßte Christentum kam nach deistischer Meinung der Wiederherstellung der natürlichen Religion gleich.

Instinktgemäß reagierte die Orthodoxie gegen alle Publikationen des Deismus scharf ablehnend. Die Schriften der ersten Deisten konnten deshalb meistens nur anonym erscheinen und entgingen selbst dann noch nicht immer dem Schicksal, durch den Henker öffentlich verbrannt zu werden. Viele altgläubige Gegner des Deismus waren sehr achtunggebietende Menschen, die ehrlich entrüstet waren über die schauerliche „Pferdereligion“ und deren schwache Punkte treffsicher angriffen. Gleichwohl war die rückwärtsgewandte Orthodoxie auch damals nicht imstande, der unaufhaltsamen Ausbreitung des vorwärtsdrängenden Deismus einen wirksamen Damm entgegenzusetzen. Vielmehr hat erst Humes' modern eingestellte philosophische Skepsis das deistische System aufgelöst und ihm das Begräbnis bereitet.

Dem Deismus haften zweifelsohne allerlei Unklarheiten an. Aber es ist müßig, ihm von einem in späterer Zeit gewonnenen Standpunkt aus Mangel an historischem Verständnis vorzuwerfen, seine Dogmenkritik als reziproke Befangenheit und sein „verwässertes Christentum“ als fade hinzustellen. Eine über ihn hinausgeschrittene Zeit sollte endlich die Fähigkeit aufbringen, ihm historische Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Man darf im Deismus nicht nur Abfall, Unglauben und Negation sehen, sondern muß auch die positiven religiösen Züge hervorheben, die ihm unbestreitbar eigen sind. Der Deismus lieferte das die religionsphilosophischen Kämpfe der Neuzeit einleitende Vorpostengefecht. Er verfügte über eine ansehnliche Menge Sprengstoff, der dem orthodoxen System unheilbaren Schaden zufügte. Im Hinblick auf den religiösen Liberalismus kommt ihm das Verdienst zu, „eine

Religionsphilosophie im modernen Sinne des Wortes entscheidend vorbereitet zu haben“²⁵.

Ein Kind der englischen Aufklärung sind die 1717 in London gegründeten Freimaurerlogen. Zwar will die Freimaurerei nicht mit dem Deismus in Zusammenhang gebracht werden²⁶, und wenn man ihren Ritus und ihre Symbolik, ihre mystischen Züge und ihre Erkenntnis von der Bedeutung des Kultus in Erwägung zieht, so kann man diesen Einspruch auch verstehen. Aber ungeachtet des vieldeutigen Charakters der Freimaurerei hat sie doch den Deismus zur Voraussetzung, und ihre Humanitätspflege entspricht durchaus dem religiösen Gehalt der Aufklärungsfrömmigkeit. Wenn man den Deismus des 17. Jahrhunderts als die Geheimreligion der Gebildeten betrachtet, kann man die Freimaurerei als deren organisatorische Form bezeichnen. Die Freimaurerlogen haben unmittelbar nach ihrer Entstehung einen wahren Siegeszug über den Kontinent angetreten, haben aber in den einzelnen Ländern dann eine verschiedene Entwicklung durchgemacht. Wenn auch zwischen Freimaurerei und liberaler Theologie kein Bündnis besteht, so hat sie sich doch oft als ein starker Rückhalt des religiösen Liberalismus erwiesen und ihn vor der Verachtung der kultischen Gebräuche bewahrt.

Von England drangen die deistischen Gedanken nach Frankreich. Im Lande des Sonnenkönigs erfuhr die Aufklärung jedoch eine starke Modifikation, indem sie sich offen vom Christentum abkehrte. Die Vorstellung von der Religionsfeindlichkeit des 18. Jahrhunderts rührt vorwiegend von der Geschichte der französischen Aufklärung her. Man darf freilich auch diese Wendung zum Atheismus nicht kurzerhand als frivol beurteilen, wie das in den theologischen Geschichtsdarstellungen meistens geschieht. Es stecken auch hinter diesen materialistischen Gedanken viel tiefere Motive und Ursachen als gemeinhin vermutet werden. Bei der Betrachtung der Aufklärung in Frankreich darf nie übersehen werden, wie ungeheuer verheerend der Jesuitismus auf religiösem Gebiet in diesem Lande gewirkt hat. Durch ihn wurde Pierre Bayle zu seinem Skeptizismus getrieben und Voltaire zu seinen Spöttereien verführt, welche Feststellung freilich keineswegs eine abschließende Charakteristik der beiden Persönlichkeiten bedeutet. Infolge ihrer Abkehr von der Religion scheidet die französische Aufklärung zum größten Teil aus der Geschichte des religiösen Liberalismus aus, so viel auch dieses Land nach Groethuysen zur „Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung“ beigetragen hat²⁷.

Nur eine französische Gestalt ist als hervorragender Mitbegründer der freien Religiosität zu nennen: Jean Jacques Rousseau (1712–78),

der bezeichnenderweise aus dem westschweizerischen Protestantismus hervorgegangen ist. Man muß über viel Unangenehmes hinwegsehen, wenn man Rousseau gerecht werden will. Der Genfer Uhrmachersohn war eine Persönlichkeit, zu welcher man sich unmöglich eindeutig bekennen kann und die man nie als Vorbild hinstellen sollte. Sein eitles Narzissentum, seine brandige Sinnlichkeit, sein tolles Vagabundendasein und noch viele andere negative Eigenschaften stoßen einen stark ab. Rousseau war eine gleich widerspruchsvolle Natur wie später Tolstoi, mit welchem ihn viele verwandte Züge verbinden. Aber schon Carlyle, der das ganze Schicksal Rousseaus in dessen Physiognomie ausgedrückt fand, mußte schließlich bekennen: „Seltsam all jene Entstellung, Entartung und halben Wahnsinn durchbrechend, ist im innersten Herzen des armen Rousseau ein Funke wirklichen himmlischen Feuers“²⁸. In der Tat lebte in Rousseau, trotz allem Morast, ein höherer Drang, und er war ein Mensch, der passioniert mit sich selber kämpfte, wenn ihm auch wenig Siege über sich beschieden waren. Jedenfalls ist mit der Bemerkung, er stelle den Einbruch des Plebejers in die Literatur dar, nicht das letzte Wort über Rousseau gesprochen. Vielmehr war in diesem verlumpten Landstreicher, der es nie zu einer geordneten Existenz gebracht hat, ein Prophet verborgen, der, mit einem Shakespeareschen Narrenkleid angetan, jene großen Ideen verkündete, die das 19. Jahrhundert so stark bewegten. Ohne Rousseau ist die Neuzeit nicht zu verstehen. Er ist einer der geistigen Väter des liberalen Jahrhunderts. Dieser unheimliche Mann gehört in die Reihe jener Kulturkritiker, die dem Abendland Gericht und Verderben verkündeten. Seine wuchtigen Anklagen gegen die demoralisierte Gesellschaft drangen tief ins Bewußtsein der Menschheit ein. Rousseaus revolutionäre Bußpredigt wirkte sich als eine große Befreiung aus, deren Europa dringend bedurfte. Es ist kurzsichtig, bei seinen menschlichen-allzumenschlichen Unvollkommenheiten stehen zu bleiben, anstatt zum sachlichen, überzeitlichen Gehalt seines Werkes vorzudringen.

Wenn man Rousseaus Religiosität verstehen will, darf man nicht von seinem mehrfachen Konfessionswechsel ausgehen, der ihn vom Protestantismus zum Katholizismus und dann wieder zur reformierten Kirche zurückführte, aus welcher er zuletzt ausgestoßen wurde. Diese Konversionen stellen nur ein Wellenspiel dar, das die Oberfläche seines Wesens kräuselte, ohne die tieferen Schichten seiner Persönlichkeit aufzuwühlen. Seine innerste Gesinnung hat Rousseau kaum einmal gewechselt; diese blieb unbehelligt davon, daß er von der einen Kirche in die andere übertrat. Nicht einmal seine Einstellung zum offiziellen Christentum gibt restlose Auskunft über seine nur ihm eigentümliche

Religiosität. In seiner Impulsivität konnte Rousseau sehr verschiedene Äußerungen über das Christentum tun. Er hat das Christentum sowohl als eine staatsfeindliche Religion hingestellt als auch versichert, ein aufrichtiger Christ zu sein. Auf keinen Fall darf aus seinem Kampf um die Zugehörigkeit zur reformierten Kirche und aus seiner Teilnahme am Abendmahl auf eine innere Bejahung des kirchlichen Christentums geschlossen werden. Am konzentriertesten kommt Rousseaus echte religiöse Überzeugung in seinem berühmten „Glaubensbekenntnis des savoyischen Vikars“ zum Ausdruck, das wohl die schönste Partie des „Emil“ ist und einen der wichtigsten Bausteine zur Begründung des religiösen Liberalismus darstellt. Außerdem ist auch auf das literarisch so wirksame Ideal der schönen Seele zu achten, das in der „Nouvelle Héloïse“ die Gestalt Julias verkörpert, sowie auf eine Anzahl von Briefen, in denen er sich über religiöse Fragen ausspricht.

Rousseaus religiöse Überzeugung deckte sich auf weiten Strecken mit derjenigen der englischen Deisten. Wie die ganze Aufklärungsfürmigkeit lehnte sich Rousseau gegen die überlieferte orthodoxe Gottesauffassung auf, die sich den Schöpfer der Welt vielfach wieder als ein zorniges, eifersüchtiges und rachsüchtiges Wesen vorstellte. Auch vom ganzen Dogmenapparat, der einen so breiten Raum in der Kirche einnahm, bekannte er freimütig, daß er ihn vollständig kalt lasse, weil alle Lehrsätze auf das sittliche Handeln ohne Einfluß seien. Die Wunderberichte waren ihm nur auf menschliche Zeugnisse begründet, und er ließ seinen Vikar pathetisch ausrufen: „Ich glaube zu sehr an Gott, als daß ich an so viele Wunder glauben sollte, die seiner so wenig würdig sind“²⁹. Wie alle Deisten war Rousseau ein feuriger Anwalt der Toleranz und bekämpfte das „grausame Dogma der Unduldsamkeit“. Er stellte sich bewußt auf den Boden der natürlichen Religion und fand es seltsam, daß „eine andere nötig sein soll“. In denkbar schärfstem Gegensatz fühlte er sich zu der Erbsündenlehre, die jede Macht über sein Denken verloren hatte. Er wollte nichts von einer angeborenen Verderbtheit der menschlichen Natur wissen und hämmerte der aufhorchenden Mitwelt die neue Erkenntnis ein: Der Mensch ist gut, wenn er aus den Händen des Schöpfers hervorgeht, und er wird erst durch die Gesellschaft verdorben. Entsprechend der ganzen Anthropologie der Aufklärung stellte auch Rousseau mit beredten Worten den Menschen in den Mittelpunkt der Religion. Die unabweisbare Pflicht der Priester ist, ihre Zöglinge nicht so sehr zu Christen als zu guten Menschen zu machen. Der Mensch ist nicht mehr wie bei Calvin in erster Linie dazu da, Gott zu verherrlichen, was ihm doch nie gelingt, sondern umgekehrt entspricht es dem gütigen Bilde Gottes, daß der Allmächtige unablässig für des Menschen

Glück besorgt ist. Rousseau setzte die Bestrebungen der Humanisierung der Religion fort. Er war von einem unverwüstlichen Optimismus erfüllt, der für ihn keine Selbstverständlichkeit war, sondern er hat mit ihm ernsthaft gerungen. Nach dem Erdbeben von Lissabon machte sich Rousseau in seinem berühmten Brief an Voltaire vom 18. August 1756 zum leidenschaftlichen Verteidiger des Optimismus und rechtfertigte die Wege der Vorsehung. Auf Grund seines tieferen Vertrauens wurde er an ihr nicht irre. Rousseau vertrat einen ausgesprochen religiösen Optimismus, der von der gedankenlosen Bonhomie wohl zu unterscheiden ist, weil er aus einer unzerstörbaren Ehrfurcht vor dem Leben geboren war. Zweifel an der Zweckmäßigkeit der Welt-einrichtung waren für ihn gleichbedeutend mit Zweifel an Gott selbst. Dieser religiöse Optimismus, der in gewolltem Widerspruch zum alt-reformierten Sündenpessimismus und zum Gnostizismus des 2. Jahrhunderts stand, wurde ein wesentlicher Bestandteil des religiösen Liberalismus. Schließlich teilte Rousseau mit den englischen Deisten auch das laizistische Element. Er ließ sich nicht mehr am Gängelband der Priester führen und stellte ihnen bewußt eine undogmatische Laienreligiosität gegenüber. Rousseaus „weltgeschichtliche Bedeutung auf religiösem Gebiet“ wurde schon in seiner Tat, „die Laien, Protestanten und Katholiken religiös mündig und frei von Theologie und Kirche“ gemacht zu haben, erblickt³⁰.

Trotz dieser mannigfachen Übereinstimmung darf man Rousseau nicht einfach mit den Deisten identifizieren. Schon die eine Tatsache, daß Rousseau sein Glaubensbekenntnis einem Geistlichen in den Mund legte, der bekennt, nichts so schön zu finden „als ein rechter Pfarrer zu sein“, weist noch auf eine andere Fährte hin. Rousseau lehnte denn auch die deistische Religiosität Voltaires ab und polemisierte gegen die Enzyklopädisten. Er sah in Jesus nicht nur einen beschränkten Sektierer oder einen antiken Tugendhelden. „Ist das die Sprache eines Schwärmers oder eines ehrgeizigen Sektenstifters? Welche Milde, welche Reinheit, welche Hoheit in seinen Grundsätzen, welche tiefe Weisheit in seinen Reden, welche Geistesgegenwart, welche Feinheit und Klarheit in seinen Antworten, welche Herrschaft über seine Leidenschaften. Wo ist der Mensch, wo der Weise, der ohne Schwäche und ohne Prahlerei zu handeln, zu dulden, zu sterben versteht? Wenn Plato seinen idealen Gerechten zeichnet, beladen mit jeder Schmach des Verbrechens und doch wert jedes Lobes der Tugend, so malt er Zug für Zug Jesus Christus. Welche Vorurteile, welche Blindheit gehören dazu, wenn man es wagt, den Sohn des Sophronikus mit dem Sohn der Maria zu vergleichen! Welch ein Unterschied! ... Ja, wenn Sokrates in seinem Leben und

Tod ein Weiser war, so war Jesus in Leben und Tod ein Gott“³¹. Rousseaus Religiosität hatte unbedingt ihre eigene Note, durch welche die Aufklärungsfrömmigkeit nicht beseitigt, wohl aber bereichert und vertieft worden ist.

Für Rousseau war die Vernunft nur die eine Seite des Menschen, neben welcher er, dank seiner musikalischen Begabung, die Welt des Gefühls entdeckte. Die Menschen sind klein durch ihren Verstand und groß allein durch die Gefühle, die sie aus der Genialität ihres Herzens auszuströmen vermögen. Der Dichter in Rousseau verstand wiederum, daß sich das Letzte immer und überall nur fühlen und nie vollständig aussprechen läßt. Sobald der Mensch das Geheimnis des Lebens an sich betrachten und analysieren will, verflüchtigt es sich. In Rousseau lebte eine solche Fülle von Gefühl, Gemüt, Intuition und Inspiration, daß er ihrer kaum mächtig wurde, und es läßt sich daraus teilweise auch das Ungestrafte seiner Lebensführung erklären. Er war hierin dem sinnlichen Hamann verwandt, nur daß der Franzose seiner Gefühlswelt stürmischeren Ausdruck zu geben vermochte als der Magus des Nordens. Seiner Ansicht nach äußert sich auch das Religiöse vorwiegend im Gefühl und kann nicht begrifflich erfaßt werden. Er predigte mit hinreißender Beredsamkeit eine Frömmigkeit des Erlebens, die seine gezielte und tändelnde Mitwelt schließlich in einen wahren Taumel der Begeisterung versetzte. Rousseau war wirklich religiös ergriffen; man spürt es noch heute seinen Ausführungen an, daß er von einer höheren Macht überwältigt war. Ohne ein solches gefühlsmäßiges Erleben ist und bleibt alle Religiosität nur angelernter Traditionalismus oder kalter Intellektualismus. Rousseaus religiöses Erlebnis war auch ganz persönlicher Art und durch seine Individualität bestimmt. Jeder Mensch muß auf seine eigene innere Stimme achten; diese verkündet ihm Gott, und der eigentliche Gottesdienst geht im Herzen vor sich. Das sich in brennender Sehnsucht verzehrende Herz rückte bei Rousseau in den Mittelpunkt, und er betrieb einen wahren Kultus des Herzens, der bei seinen parfümierten Anhängerinnen im Rokokozeitalter dann freilich in eine bloße Spielerei ausartete. „Hätte man stets nur auf das gehört, was Gott zu dem Herzen des Menschen spricht, so hätte es immer nur eine Religion auf Erden gegeben“³². Durch dieses persönliche Gotterleben im Herzen erhielt Rousseaus Religiosität ihre vertiefte Innerlichkeit, für welche auch die Hölle nicht mehr ein räumlicher Ort war, sondern spiritualistisch als eine Herzensverfinsterung gedeutet wurde. Kraft seiner Vernunft hätte sich Rousseau nie für Gott zu entscheiden vermocht; aber „tausend Gründe des Gemütes“ und die Logik des Herzens drängten ihn, sich dem Unendlichen hinzugeben. Der Gott, der sich

in seinem Herzen kundtat, war aber nicht wie Tolands Christentum „ohne Geheimnis“, sondern Rousseau erlebte das Göttliche wieder als abgründtiefes und unerschöpfliches Mysterium, vor dem er nur erstaunen und verstummen konnte. Man sieht an diesem Beispiel wiederum, wie einseitig es ist, die ganze Aufklärung einfach als rationalistisch auf eine Fläche auszuwalzen.

Den größten Triumph feierte Rousseaus gefühlsbetonte Religiosität in seiner Verbundenheit mit der Natur. Rousseaus Naturbegriff war nicht wissenschaftlicher Art, und noch weniger hatte er mit den künstlichen Gartenanlagen seiner Zeit etwas zu tun. Ihm war die Natur eine religiöse Potenz und bedeutete für ihn so viel wie göttliche Unmittelbarkeit. Er blickte sie mit gläubiger Inbrunst an, und sein urwüchsiges Verwandtschaftsgefühl mit ihr wurde „epochemachend in der Geschichte des Naturgefühles“³³. Wie eine Geliebte umfing er sie in zärtlicher Umarmung und erlebte in ihren Armen die süßesten Wonnestunden. Es ist beinahe etwas Russisches in Rousseaus Liebe zur Mutter Erde, wie er denn auch einmal bei seiner Ankunft auf Schweizerboden aus dem Wagen stieg und zur Verwunderung des Postillons — als wollte er des Staretz Sossima Worte befolgen — die heimatliche Erde buchstäblich küßte. In seinem idyllischen Landleben war ihm die Natur das religiöse Buch, das er beständig aufgeschlagen vor sich hatte und in welchem er immerdar den göttlichen Urheber fühlte und spürte, sah und anbetete. Es waren wahre Orgien der Wohllust, die Rousseau in seiner Natureinsamkeit erlebte, denen sich sein Geist rückhaltlos hingab, und in der Erregung seiner Aufwallungen konnte er nur immer wieder die begeisterten Ausrufe flüstern: „O großes Wesen! O großes Wesen!“³⁴, ohne daß er mehr hätte sagen oder denken können³⁴. Ein unendliches, überquellendes, durch kein erotisches Verhältnis zu befriedigendes Sehnen flutete durch Rousseaus Seele, das ihn alle Schranken und Unterschiede vergessen ließ und ihm zuletzt das Gefühl der Einswerdung mit der Natur gab. „Diese Feierstunden und Ekstasen in den Wäldern von Montmorency, in denen sich ihm die Quellen dieser kosmischen Gefühle erschlossen“, urteilt ein Kenner seines Werkes, „sind die Geburtsstunden der Naturmystik des neueren Pantheismus“³⁵. Die Leidenschaftlichkeit und Innigkeit, mit welcher sich Rousseau an den Busen der Natur warf, läßt sich wirklich durch keine andere Bezeichnung besser qualifizieren als durch den Begriff Naturmystik, die in der Religiosität der Neuzeit eine solch enorme Bedeutung erlangte und die auch in der modernen Literatur von den Gesängen Walt Whitmans bis zu den Erzählungen Knut Hamsuns und Ernst Wiecherts den tragenden Untergrund bildet. Wenn Rousseau mit diesem seligen Hingebungs-

drang an die Natur die Mystik im Vergleich zu Franziskus' Vermählung mit aller Kreatur auch verweltlichte und sich in den Subjektivismus verlor, wofür er alle Lust und alle Qual der modernen Religiosität vorwegkosten mußte, so wurde er durch seine sympathetische Naturmystik doch zum Überwinder des religiösen Intellektualismus, der sowohl der Orthodoxie als auch dem Deismus eigen war. Rousseau sang das hohe Lied der individualistischen, romantischen Naturmystik, ohne welche die neuzeitliche Frömmigkeit verdorrt wäre. Er flößte dem religiösen Liberalismus jenes starke Gefühlselement ein, dem später freilich die Gefahr drohte, in weinerliche Sentimentalität auszuarten.

Auch Rousseaus neue Religiosität stieß zunächst auf harten Widerstand. Die Kirche hat den Verfasser des « Contrat social », wie so viele Vorläufer und Begründer des religiösen Liberalismus, schmähsch mit Füßen getreten. Seine Vaterstadt ließ seine Hauptschriften konfiszieren und durch den Henker verbrennen, weil sie instinktiv fühlte, daß Rousseaus Bücher Calvins Ideal überwinden werde. Vor den durch die Geistlichkeit aufgehetzten Bauern mußte Rousseau die Flucht aus der Schweiz ergreifen. Doch seine dem neuzeitlichen Empfinden konforme Religiosität überwand schließlich alle Hemmnisse, und Rousseaus Saat ging nicht bloß dreißig-, sondern sechzig- und hundertfältig auf. Seine Schriften wirkten wie ein Prärienfeuer und waren sowohl auf die für den politischen Liberalismus kämpfenden Männer der französischen Revolution als auch auf das deutsche Geistesleben, wo nach eigenem Geständnis mehrere der Großen durch Rousseau zurechtgebracht worden sind, von größtem Einfluß.

Verhältnismäßig spät wurde Deutschland von der neuen Zeit ergriffen. Am Einbruch der Neuzeit auf deutschem Gebiet waren sowohl der Pietismus als die Aufklärung beteiligt. Die beiden Bewegungen standen zunächst weder im Gegensatz zueinander, noch liefen sie bloß parallel nebeneinander her. Sie berührten sich mannigfach und befanden sich in einem inneren, freilich nicht leicht durchsichtigen Verwandtschaftsverhältnis. In ihren Anfängen waren Pietismus und Aufklärung miteinander verschwistert und der Pietismus kann als der Doppelgänger der religiösen Aufklärung bezeichnet werden. Durch diese Verbindung erhielt die deutsche Aufklärung ihren religiösen Einschlag, der sie von der französischen so stark unterscheidet und aus welcher sich auch die bei einzelnen Vertretern des religiösen Liberalismus feststellbaren pietistischen Reminiszenzen erklären lassen.

Der Pietismus war nicht ein so einfaches Phänomen, daß man ihn einseitig nach seiner späteren, kulturablehnenden Einstellung oder gar nach einem heutigen Jünglingsverein beurteilen darf. Der Altpietismus

war ein durchaus anderer Pietismus als der moderne. Wenn er auch stets zum ethisch engen Konventikelchristentum hinneigte, so war er doch in seiner Frühzeit aufgeschlossener und auch namentlich religiös viel weitherziger als etwa der Neupietismus. Der alte Pietismus war darauf bedacht, die ausschließlichen Lehrinteressen der Orthodoxie zurückzudrängen und die subjektive, praktische Seite des Christentums zu betonen. Er hat am Dogmengebäude gebohrt, auch wenn er es nicht offen in Frage zu stellen wagte. Charakteristisch für dieses vorsichtige Vorgehen war die Gestalt Zinzendorfs, der nicht nur der christozentrische Mystiker und verdrängte Sexualpathologiker war. Zinzendorf verkörperte auch den rationalen Weltweisen, der seine Meinungen über theologische Fragen mit der bezeichnenden Wendung „es ist mir so“ zu begründen pflegte und sich ganz offen über den „miserablen Fischer- und Zöllnerstil“ der Bibel aufhielt. Mit Zinzendorf zusammen trat der von pietistischer Frömmigkeit erfüllte Jurist Thomasius für die Toleranz ein und brachte die Frage zur öffentlichen Diskussion: „Ob Ketzerey ein straffbares Verbrechen sey?“³⁶. Der Pietismus hat durch seine Betonung des religiösen Individualismus auf dem Gebiete des verrosteten Kirchenglaubens auflockernd gewirkt und viele Menschen direkt auf die Bahn der Aufklärung geführt. Besonders stark wurde die religiöse Aufklärung durch den radikalen Pietismus vorbereitet, bei welchem nur noch eine dünne Wand durchbrochen werden mußte, um bei dem freien Denken zu stehen. Diese radikalen Pietisten waren von gewaltiger Gärung ergriffene Menschen, die nach ihren eigenen Kategorien betrachtet werden müssen. Es ist klar, daß Ritschl von seinem Standpunkt des christlichen Bourgeois aus sie in seiner „Geschichte des Pietismus“ nur mit verdrießlichem Kopfschütteln darstellen konnte, weil sie in ihrer Radikalität das Christentum in einen bewußten Gegensatz zur Kirche gerückt haben.

An der Spitze dieses radikalen Pietismus stand Gottfried Arnold (1666–1714), der schon zu seinen Lebzeiten viel von sich reden gemacht hat und um welchen es auch seit seinem Tode nie mehr ganz still geworden ist. Arnold war ein höchst eigenartiger Mensch, eine Kampfnatur ohnegleichen und doch von einem unstillbaren Bedürfnis nach seelischer Ruhe und Abgeklärtheit erfüllt. Sein Name bleibt wohl für immer mit seiner „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie“ verbunden, von welcher der Dichter Hermann Hesse einmal gestanden hat, daß sie ihm noch heute die „liebste aller Kirchengeschichten“ sei. In der Tat kommt man bei ihrer Lektüre nicht aus dem Staunen heraus, wie wenig weiter die Geschichtswissenschaft in radikaler Betrachtung gekommen ist. Mit ihrer rücksichtslosen Verfallsbetrach-

tung, nach welcher die ganze Geschichte der christlichen Kirche eine ungeheure Katastrophe war, übte sie eine revolutionierende Wirkung aus und bekämpfte eine beträchtliche Anzahl von Vorurteilen, deren Beseitigung der religiösen Aufklärung zugute kam. Nicht geringeren Widerspruch forderte die wohlwollende Betrachtung der verabscheuten Ketzler heraus, zu deren beredtem Anwalt sich Arnold aufgeworfen hat. Als Korrektiv zur gewöhnlichen, traditionalistischen Betrachtungsweise der Kirchengeschichte behält Arnolds Werk ohne Zweifel seinen unvergänglichen Wert und ist noch heute als ein gewichtiger Beitrag zu einer zukünftigen Darstellung der Ketzergeschichte zu betrachten, welches Problem durch die Arbeiten von Mosheim, Fueßlin, Walch und Hahn keineswegs als gelöst zu betrachten ist.

Noch ausgeprägter war die Hinneigung zur Aufklärung bei dem stürmischen, wenig bekannten Johann Konrad Dippel (1673–1734). Dieser geniale Schüler Arnolds führte ein abenteuerliches Leben, das ihn mit Alchemie und Kerkerwänden in Berührung brachte. Seine pikante Schreibweise und maßlose Polemik gegen die offizielle Religionsauffassung trug ihm den Namen „Freigeist des Pietismus“ ein, unter welchem Titel ihn auch Wilhelm Bender darstellte. Dippel war und blieb zeitlebens Pietist — obwohl er dessen Überspanntheiten kritisierte und die „hallensische Mittelstraße“ einen „erbärmlichen aufgewärmten Kohl“ schalt — aber es war ein rabiat gewordener Pietismus, durch welchen er schäumenden Mundes zu der Verneinung der orthodoxen Satisfaktionslehre geführt wurde, die er verächtlich eine „metaphysische Komödie“ nannte, und zur Ablehnung des lutherischen Beichtinstituts, dieser „geistlichen Gaukeley“, sowie zur kompromißlosen Verwerfung des ganzen Dogmenapparates, mit welchem ein schamloser Götzendienst getrieben werde. Er sprach von Bibliolatrie, wollte die symbolischen Bücher als Mißgeburten des Antichristen abschaffen und ereiferte sich gegen jeden Religionseid auf das Apostolikum oder auf die Konkordienformel. Als Feind der Klerisei kämpfte er für Gewissensfreiheit und für Loslösung aller Religionsinstitutionen vom Staat. Voller Leidenschaft stellte er „Christentum gegen Kirchentum, Orthopraxis gegen Orthodoxie“ und bezeichnete Kain als den Vater aller Theologen. Nach Dippel hatte „schon tausend Jahre vor Christus ein Mercurius Trimegistes das Geheimnis der christlichen Religion erkannt“³⁷, und unbeirrbar stellte er das innere Wort über das geschriebene der Schrift. Die von Dippel verkündete Geisteskirche war nichts anderes als die ewige Menschheitsreligion der Aufklärung.

Den direkten Übergang vom Pietismus zur Aufklärung verkörperte am anschaulichsten Johann Christian Edelmann (1698–1767), eine

der singulärsten Erscheinungen des deutschen Geisteslebens, die eine eingehende Monographie verdiente³⁸. Durch Arnolds „Ketzehistorie“ wurde in Edelmann eine verräterische Vorliebe für alle Häretiker geweckt, deren Schriften er mit großem Eifer habhaft zu werden suchte. Nachdem er die Furcht vor dem Ketzernamen verloren hatte, erwachte in ihm ein erster Argwohn gegen den Zwangscharakter der lutherischen Kirche, der ihn, aufgestachelt durch das Bibelwort „wer aus Gott geboren ist, der tut nicht Sünde und kann nicht sündigen“ (1. Joh. 3, 9) auf die merkwürdige Suche nach den wahrhaft Wiedergeborenen führte. Er kam zuerst zu den Separatisten und hernach zu den Herrnhutern, deren „Blindekuh-spielen mit Gott“ ihn jedoch bald abstieß. Auch als einer, der „noch nicht mit unter die Kreuz-Luft-Vögelein gehörte und noch nicht die Geheimnisse des Seitenloches ergründet hatte“, durchschaute er doch mit ungewöhnlicher Treffsicherheit alle Absurditäten dieser Leute. Inmitten dieser vergeblichen Wanderfahrt wurde ihm unerwartet ein anderes, entscheidendes Erlebnis zuteil, das er in seiner weitschweifigen, aber ehrlichen „Selbstbiographie“ mit den Worten wiedergibt, als „ich mich unter vielen Tränen, Seufzen und Winseln zu Bette legete und nicht wußte, ob ich wieder aufstehen würd, überfiel mich, von all zu großer Mattigkeit der Schlaf . . . so erwachte ich plötzlich, und in dem Augenblick kamen mir die Worte aus dem Johannes $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma \tilde{\eta}\nu \acute{o} \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ mit solcher Lebhaftigkeit ins Gemüt, daß mir nichts andres deuchtete, als wenn sie einer in Praesenti zu mir spräche, und mit einem, nur zu empfindenden Nachdruck zu mir sagte: Gott ist die Vernunft“³⁹. Von dieser mystisch anmutenden Erleuchtung aus, die freilich ein rationales Ergebnis hatte, ist der ganze Edelmann zu verstehen, weil sie für sein weiteres Leben von ausschlaggebender Bedeutung wurde. Er kam sich seit diesem Tage als ein vom-Tode-zum-Leben-hindurch-Gedrungenen vor. Die Vernunft erschien ihm als der „unbekannte Gott“, und die Göttlichkeit der Vernunft aus dem Staube zu ziehen, empfand er als seine Pflicht. Zwar blieb Edelmann noch einige Zeit im Schrullenhaften befangen, das sich unter anderem in seinem berüchtigten „heiligen Bart“ kundtat, mit welchem er ein Narr um Christi willen werden wollte, bis endlich die Vernunft auch über diese unreife Schwärmerei und Eitelkeit den Sieg davon trug. Man sieht auch aus diesem Erlebnis wiederum, daß die radikalen Pietisten nicht auf einen Nenner zu bringen sind, sondern ihnen noch viel Schnörkelhaftes aus dem Barockzeitalter anhaftete. Einige Zeit später stieß Edelmann, durch ein einziges Zitat aufmerksam geworden, auf Spinozas „Theologisch-politischen Traktat“ und hatte als beherzter Mann den Mut, sich als erster in Deutschland zu der Gedankenwelt des nach Lessing als „toter Hund“ verkannten Spinoza zu be-

kennen, so daß seine Dolmetschertätigkeit einen Wendepunkt in der Beurteilung Spinozas darstellt. Gleichzeitig nahm er auch die Ideen des englischen Deismus in sich auf. Zur Verbreitung dieser Anschauungen schrieb er eine Anzahl Schriften und stellte sich fortan die Aufgabe, wie Jeremia auszureißen und zu zerstören alles, was nur Orthodoxie und falscher Gottesdienst, „pharisäische Schwätztheologie und eigensinnige Sektenflickerei“ sei. Der skandalöse, sarkastische Ton seiner Schriften brachte ihn mit der Geistlichkeit in Konflikt, die voller Angst und Furcht vor seiner Agitation war. Propst Süßmilch scheute sich nicht, Edelmann an seinem Wohnsitz von der Kanzel aus mit Namen als ein „Kind des Verderbens“ und einen „falschen Judas“ zu schmähen. Edelmann ließ sich jedoch durch die Verketzerungskünste der Theologen nicht einschüchtern und entwickelte sich zum richtigen Pfaffenfresser, der alles Verderben von der Klerisei ableitete. Doch blieb er, was vielleicht das Größte an seinem Charakter ist, ungeachtet aller Fehden in seinem Wesen voller Heiterkeit und kugelte sich oft vor Lachen über seine Gegner. Seine ironischen Spöttereien, die Moses Mendelssohn so sehr ärgerten, sind als eine notwendige Selbstwehr zu begreifen und lassen ihren Urheber als eine seltene Illustration zu François Villons „Lied des vogelfreien Dichters“ erscheinen. Mehrmals wurden Edelmanns Schriften durch den Henker verbrannt, und er selbst mußte sich jeweils durch die Flucht einer Verhaftung entziehen. Schließlich fand er in Preußen nach seinem Versprechen, nichts mehr zu publizieren, ein Asyl, das ihm Friedrich der Große mit den wahrhaft königlichen Worten einräumte, wenn er „so vielen Narren in seinen Ländern den Aufenthalt verstaten müsse, warum soll er nicht einem vernünftigen Manne ein Plätzchen gönnen?“

Man darf nicht auf die durch die Theologen gegen Edelmann in Umlauf gesetzten Vorurteile achten, wenn man diesem entschiedenen und innerlich reichen Mann gerecht werden will. Edelmann war auch keineswegs der Atheist, als welchen ihn Bruno Bauer mißverstanden hat. In seinem ihm „abgenötigten, jedoch anderen nicht wieder aufgenötigten Glaubensbekenntnis“ (1746) bekannte er sich ausdrücklich auf Grund der „Betrachtung der Natur und aller Dinge, im Lichte der Vernunft“ zu Gott und lehnte nur alle präzisen Aussagen über Gott ab. Mit dieser agnostischen Gottesauffassung verband Edelmann einen rationalen Pantheismus, der Gott und seine Geschöpfe nicht auseinanderriß. Er unterschied Gott von der Welt; aber er trennte ihn nicht von ihr. In der Auffassung von Jesus differenzierte Edelmann die Lehre Christi von der Lehre von Christo. Jesus war ihm ein unvergleichlicher Mann Gottes, von dessen Bild er aber jegliche „aber-

gläubische Wahnvorstellung“ eines Genugtuungstodes ferngehalten wissen wollte. Was die „antichristlichen Bauchknechte“ über Jesus sagen, war für Edelmann irrelevant. Eine sehr kritische Stellung nahm er gegenüber der Bibel ein. Die heilige Schrift war ihm eine Sammlung menschlicher Schriften, denen er jede normative Bedeutung absprach. Er warnte offen vor dem „Bibelgötzen“ und machte auf das Fehlen der Originaltexte aufmerksam. Die Stimme Gottes im Gewissen des Menschen war für ihn an die Stelle der Bibel getreten. Am erfolgreichsten war Edelmanns Kampf gegen die Teufelsvorstellung, den er in der Nachfolge Bekkers getreulich weiterführte. Er beschuldigte wiederum die „lieben Theologen“, die seiner Ansicht nach besser Dämonologen genannt würden, daß sie von nichts anderem zu reden wüßten als vom Teufel. „Kaum ist ja nach unserer verteufelten Theologie ein Mensch von Gott gebildet worden, so nimmt ihm der Teufel denselben so zu reden unter den Händen weg, besitzt ihn und lässet dem allmächtigen Gott eher keinen Platz in demselben, als bis ihm die barmherzigen Pfaffen bei der Taufe mit ein paar Worten und einer Hand voll Wasser zu Hilfe kommen“⁴⁰. Man kann sich bei Edelmanns Radikalismus fragen, ob seine Polemik nicht gegen das Christentum an sich gerichtet war, was man auch von Johann Lorenz Schmidt, dem Verfasser des Wertheimischen Bibelwerkes, gesagt hat. Sicher ist Edelmann bis zur äußersten Grenze des Erlaubten gegangen und stellt dadurch das lehrreichste Beispiel dar, wie der radikale Pietismus, konsequent zu Ende gedacht, mit immanenter Logik in die Aufklärung umschlagen mußte.

Die eigentliche Aufklärung hat sich in Deutschland langsam und unter zähem Widerstand durchsetzen müssen. Diese mannigfachen Hemmnisse gereichten ihr jedoch nur zum Vorteil. Sie bewahrten sie vor der Erringung eines leichtgeschürzten Sieges, der nur ein Scheinerfolg gewesen wäre, und zwangen sie, in die Tiefe zu gehen. In Deutschland wühlte die Aufklärung das ganze Volk auf und drang bis ins Innerste der Kirche hinein.

Als Vater der deutschen Aufklärung ist Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) zu bezeichnen, dessen Schriften den Auftakt zu ihr gaben. Leibniz, in seiner Zeit auf einsamer Höhe stehend, war einer der universalsten Geister, die Deutschland hervorgebracht hat. Schon als Kind wurde er durch „die wunderbare Mannigfaltigkeit der Dinge ergötzt“. „Es steckte in ihm noch etwas vom Machtwillen und der Vielseitigkeit der Renaissance-Herrenmenschen, trotz der Unansehnlichkeit seiner körperlichen Erscheinung“⁴¹. Für den religiösen Liberalismus sind nicht so sehr seine irenischen Unionspläne der verschiedenen Konfessionen bedeutsam, die er in der Nachfolge Grotius' eifrig

betrieb, als vielmehr die „Studien zur Theodizee“, die nach Dilthey „das wichtigste Werk für die Fortbildung der abendländischen Religiosität zwischen den reformatorischen Schriftstellern und denen der Aufklärung“ sind⁴². Leibniz ist freilich in dieser Arbeit zu eifertig über die Abgründe des Lebens hinweggeglitten und hat sich bis zur Rechtfertigung der kirchlichen Dogmatik mit ihrer Ewigkeit der Höllenstrafen verstiegen. Zum „ersten Philosophen des Neuprotestantismus“, wie man Leibniz schon genannt hat, wurde er durch seine Empfindung für die Spannung zwischen dem alten-gebundenen und dem neuen-autonomen Denken und durch seine Versuche, unermüdlich an deren Ausgleichung im modernen Sinne zu arbeiten. Leibniz wollte das Christentum mit den neuzeitlichen Naturwissenschaften versöhnen, indem er die Vernunftgemäßheit des Evangeliums betonte. Er entdeckte ewige Wahrheiten, die von der Vernunft gefunden werden können und keiner Offenbarung bedürfen. Dieser Philosoph des Individualismus hatte einen ausgeprägten Sinn für Ordnung, Proportionen, Harmonie, und dementsprechend bestand auch seine Frömmigkeit in der Liebe zu Gott, „aber in einer aufgeklärten Liebe, deren Glut von Licht begleitet ist“⁴³. Durch den menschlich sehr sympathischen Christian Wolff wurde Leibniz' Philosophie zu einem System abgerundet und in etwas vereinfachter Weise unter das gebildete Volk gebracht.

Auf kirchlichem Gebiet verlief die Aufklärung in Deutschland in drei Phasen, die sich oft kreuzen und nicht immer leicht auseinander zu halten sind. Eröffnet wurde sie durch die Gruppe der Übergangstheologen, auch vernünftige Orthodoxie genannt. Diese historisch und biblisch interessierten Männer fühlten sich sowohl von der alten Orthodoxie als von der englischen Aufklärung geschieden. Sie verteidigten das traditionelle Christentum als übernatürliche Offenbarung gegenüber dem Deismus; aber sie konnten diese Verteidigung nicht führen, ohne der Vernunft beträchtliche Zugeständnisse zu machen. Sie bekannten sich sowohl zur Orthodoxie als auch zur Vernunft, identifizierten jedoch die beiden Größen keineswegs miteinander. Durch dieses zweifache Bekenntnis hatten sie den entscheidenden Schritt über den Rubikon getan, und das kirchliche Lehrgebäude hatte den ersten Riß bekommen. Die Übergangstheologen forderten nicht mehr einen bloßen Autoritätsglauben, sondern legten auf das praktische Christentum das Hauptgewicht. Theoretisch anerkannten sie alle kirchlichen Dogmen und brachen ihnen nur die scharfen Spitzen ab. Sie konzentrierten sich auf die sogenannten Fundamentalartikel des christlichen Glaubens und beriefen sich auf die Schrift, die sie dem Dogma vorzogen. Karl Aner charakterisiert die mit dem theo-

logischen Wolffianismus sich nahe berührende Übergangstheologie, die in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts tonangebend war, mit den Worten: „Kühne Kritik fehlt ebenso wie ergreifende Glaubenszeugnisse. Eine wohltemperierte Frömmigkeit hält zwischen dem Zuwenig einer offenbarungsfeindlichen Freigeisterei und dem Zuviel der Unduldsamkeit, des Aberglaubens und des Hexenwahns die solide Mitte. Sie hegt gegenüber den beiden gerügten Extremen richtige Vorstellungen von Gott, den sie in seinen Werken und in der unendlichen Mannigfaltigkeit, allenthalben vor Augen sieht, empfindet die Religion als sanftes Reizmittel zur Tugend und schöpft ihre Nahrung aus Natur und Bibel“⁴⁴. Es liegt im Wesen einer solchen Übergangstheologie, daß sie nicht scharf gemeißelte Profile hervorzubringen vermag. Doch gab es unter ihnen sehr achtungsgebietende Theologen, wie Matthias Pfaff, Siegmund Jakob Baumgarten und vor allem den gelehrten Johann Lorenz Mosheim, der auf dem Gebiete der Homiletik die neuzeitliche Predigt begründete und in der Kirchengeschichtsschreibung die pragmatische Betrachtungsweise einführte.

Um die Mitte des 18. Jahrhunderts wurde die Übergangstheologie von der zweiten Phase der religiösen Aufklärung abgelöst, die man das Zeitalter der Neologie nennt. Die Neologen waren von dem allgemeinen Geiste der Aufklärung erfüllt, der die Ideen der Toleranz und der Menschenwürde in den Vordergrund stellte. Keineswegs waren die Neologen bloße Intellektualisten, als was sie oft fälschlicherweise hingestellt werden. Ihre Argumentation floß nicht einseitig aus der Vernunft. Sie hatten in ihren Überlegungen durchaus einen starken Schuß Gefühlswärme, und nur zu oft gerieten bei ihnen Herz und Kopf in Konflikt. Man versteht die Neologie in ihren eigentlichen Tendenzen nicht, wenn man nicht diesen Gefühlsdrang als Unterton spürt. Die Neologen standen bewußt auf dem Boden des Christentums und befanden sich gegenüber dem „Naturalismus“ in polemischer Einstellung. Nach Johann Spalding ist es „eine unleugbare Erfahrung, daß die natürliche Religion da immer am besten erkannt und gelehrt wird, wo das Licht des Evangeliums die Geister aufgekläret hat“⁴⁵. Wie die Übergangstheologie anerkannten die Neologen sowohl die Offenbarung als die Vernunft, indem sie die Vernunft als notwendiges Korrelat zur Offenbarung betrachteten. Nur schritten sie entschlossen einen Schritt weiter und strichen kurzerhand eine Anzahl von Offenbarungslehren, die nach ihrer Ansicht Gottes unwürdig waren. Das Christentum erfuhr bei ihnen eine starke Reduktion auf wenige Hauptpunkte, genau so wie bei den Sozinianern und Deisten, wenn sie sich auch aus taktischen Gründen von diesen distanzieren. Die erste Lehre, die ihrer Kritik zum Opfer fiel, war das Dogma von der Erbsünde, das

sie als eine Schändung der Menschenwürde empfanden. Eine Vererbung der Sünde hat nicht stattgefunden und Adams Sündenschuld wird seinen Nachkommen nicht angerechnet. Der von der alten Kirche unterdrückte Geist des Pelagius feierte in der Neologie seinen späten Sieg! Ebenso eindeutig wurde das Dogma von der Ewigkeit der Höllenstrafen abgelehnt, weil ein endliches Wesen nicht unendlich sündigen kann, so daß es mit einer ewigen Strafe belegt werden dürfte. Ihm gegenüber wurde die alte Ketzerei des Origenes erneuert, der die Wiederbringung aller Dinge gelehrt hatte. Die Annahme von der endlichen Seligkeit aller Menschen entsprach dem Sentiment der Aufklärungstheologen viel mehr als die Lehre von der doppelten Prädestination, in welcher sie nur ein finsternes Dogma erblickten, das nichts zur Veredlung der Menschheit beitrug. Auch die Existenz des Teufels wurde, unter der Nachwirkung von Bekkers berühmtem Buch, wenigstens als Problem empfunden und wenn auch noch nicht radikal verneint, wurde doch seine leibliche Macht entschieden in Abrede gestellt. Über all diese Fragen entspannen sich heftige Kämpfe, in welchen sich die Neologen für ihre neuen Ansichten tapfer gegen die alte Orthodoxie zur Wehr setzten. Ihre Waffen bezogen sie vorwiegend aus dem Geschichtsstudium, das sie in den Dienst der Dogmenbekämpfung stellten, indem sie nachwiesen, daß diese Dogmen nicht zu allen Zeiten in der Kirche vorhanden waren. Aus diesen Bemühungen resultierte die Disziplin der Dogmengeschichte, als deren Begründer die Neologen anzusehen sind. Gegenüber dem Dogma betonten sie die Autorität der Schrift, die ohne Rücksicht auf die Dogmatik betrachtet werden muß. Sie forderten die philologische Behandlung der Bibel und verneinten die Einheit des Kanons. Die religiöse Spekulation über Jesu Gottessohnschaft lehnten sie ab und liebten es, Melanchthons Wort dagegen anzuführen: „Christus erkennen heißt seine Wohltaten erkennen“. Jesus stellten sie den Menschen als einen von Gott erleuchteten Lehrer vor Augen. In seiner Ausdrucksweise habe sich Jesus den Vorstellungen seiner Zeitgenossen angepaßt. Die neutestamentlichen Wunder schränkten die Neologen im Interesse der kausalen Naturgesetzlichkeit ein. Sie hatten ein deutliches Gefühl für die zeitliche und örtliche Bedingtheit des Urchristentums. Das Christentum ist in einer unaufhörlichen Umbildung begriffen. Der Neologe Wilhelm Abraham Teller sprach es offen aus, daß das zu immer höherer Vollkommenheit fortschreitende Christentum nicht mehr das gleiche sein könne wie das Christentum in seinen ersten Anfängen⁴⁶. Nach neologischer Ansicht hat sich dieses immer stärker der reinen Moral zu nähern und besteht die wahre Religion vor allem in dem Satz des Propheten Micha: „Es ist dir

gesagt, o Mensch, was gut ist und was Gott von dir fordert, nichts als Recht üben, die Güte lieben und demütig wandeln vor deinem Gott“ (6, 8).

Die religiöse Aufklärung fand in ihrer dritten Phase, dem Rationalismus, ihr Ende. Der Rationalismus stand prinzipiell auf dem gleichen Boden wie der englische Deismus, nur daß er hundert Jahre später war und nicht über den aggressiven Charakter des Deismus verfügte. Ein recht verstandenes Christentum war seiner Ansicht nach nicht eine Entartung der natürlichen Religion, sondern ihre wahre Wiederherstellung. Das Wesen des Rationalismus bestand in seiner Identifikation von Vernunft und Offenbarung. Eine Offenbarung, die sich nicht in der Vernunft kundgab, lehnte er nach dem Vorbild von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ konsequent ab. Die Schwierigkeit dieser reinen Vernunftreligion war ihr Verhältnis zu den historischen Grundlagen des Christentums. Zwar betonte Röhr in seinen „Briefen über den Rationalismus“, daß er „den historischen Teil des Christentums gar nicht bei Seiten werfe, denn er ist ein treffliches Vehikel, die Vernunftreligion, die in ihrer Reinheit zuerst von Jesus ausging, auf Erden zu erhalten und auszubreiten“⁴⁷. Vorurteilslos die historischen Urkunden des Christentums zu untersuchen, wagte aber der Rationalismus nicht, sondern er deutete so lange an ihnen herum, bis er sie mit der Vernunft in Einklang gebracht hatte. Auf exegetischem Gebiet scheute ein sonst so aufrechter Mann wie H. E. G. Paulus nicht vor den größten Verrenkungen zurück und wurde gelegentlich sogar trivial, nur um die den Naturgesetzen widersprechenden biblischen Wunder auszumerzen. Das Übervernünftige mußte restlos den rationalen Bedürfnissen angepaßt werden. Doch waren die Rationalisten von einer ehrlichen Liebe zu Jesus erfüllt, dessen Lehre sie als die höchste Stufe der Religionsgeschichte betrachteten. Die dogmatischen Fragestellungen schoben sie in den Hintergrund und legten entsprechend ihrem Perfektibilitätsglauben auch in ihren Predigten das Hauptgewicht auf die „moralische Ausbesserung“, die sich vor allem in anerkennenswerter Förderung des Schulwesens — Pestalozzi! — und der Humanitätsbestrebungen auswirkte. Wenn auch das klassische Erbauungsbuch des Rationalismus, die „Stunden der Andacht“ von Heinrich Zschokke, eine Menge hausbackener Ratschläge enthielt, so vertrat es doch eine das ganze Leben umfassende, stets ernste und sachliche Religiosität. Die Aufklärung verfügte über mehr christliche Werte als gemeinhin zugegeben wird. Ihre kirchlichen Lieder waren „noch stark an Christus gebunden, wenn auch nicht mehr in dem früheren Maße“, und man begegnet in ihnen noch viel „herzlicher Christusfrömmigkeit, wenn auch un-

dogmatischer Art“⁴⁸. Gellerts Lieder waren aus Schwermut geboren, und durch seine Naturfrömmigkeit „leuchtet die Herrlichkeit des Schöpfers wie durch gemalte Fenster und bricht sich tausendfältig in einem jeden seiner Werke wie Sonnenstrahlen im Tautropfen“⁴⁹. Der Rationalismus vertrat eine heitere und milde Lebensauffassung, der alles Düstere und Dämonische fern lag. Er war durch und durch lebensbejahend und daseinsfreudig eingestellt. Diese Welt muß nicht in Schrecken und Beben untergehen, damit der Christ zu seinem Gott kommt, sondern seine Werke führen den Menschen direkt dem himmlischen Vater entgegen. Ein kräftiger Vorsehungsglaube belebte den Rationalismus, so daß nicht zufällig das paulinische Wort von „denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen“ (Röm. 8, 28) zu einer seiner Lieblingssentenzen wurde. Er pflanzte in den Gemütern eine nicht zu unterschätzende, biedere Rechtschaffenheit und eine feste Überzeugungstreue, die Wegscheider des öftern zu seinen Studenten sagen ließ: „Meine Herren, wenn ich einmal alt und schwach werden und anders lehren sollte, so glauben Sie es mir nicht; meine jetzige Lehre ist die richtige!“

In diese verschiedenen Phasen der religiösen Aufklärung lassen sich nun freilich einige bedeutende Persönlichkeiten nicht einreihen. Gegenüber der offiziellen Strömung vertraten jene Außenseiter teilweise eine radikalere Nebenlinie, die allerdings nie zu einer Volksbewegung zu werden vermochte, dafür aber das Verdienst hat, eine ganze Reihe von Problemen zur Diskussion gestellt und deren Schärfe wundervoll voraus empfunden zu haben. Wenn sie in ihrer ersten Entdeckerfreude auch oft den Bogen überspannten, so braucht sich der religiöse Liberalismus dieser Outsider doch so wenig zu schämen als die Bibel ihrer entwicklungsgeschichtlichen Gottesauffassung, nach welcher Gott zuerst auch ganz anthropomorph im Garten Eden in der Abendkühle lustwandelte. Es sind Randgestalten, die man nicht einseitig nach ihrer äußeren historischen Wirkung beurteilen darf.

Eine Individualität von eigenwilliger Prägung war Johann Salomo Semler (1725–91), der keiner der erwähnten Richtung eindeutig zugezählt werden kann, weil sie alle zusammen in ihm lebendig waren. Semler kam vom Pietismus her, der in ihm lebhaftere religiöse Interessen geweckt hatte, die ihn durch sein ganzes Leben hindurch begleiteten. Man darf sich durch die köstliche Erheiterung, welche die Schilderung des Pietismus in seiner eigenen „Lebensbeschreibung“ beim heutigen Leser auslöst, nicht über den bitteren Ernst Semlers täuschen lassen. In einem mühsamen Prozeß rang er sich zur inneren Freiheit hindurch, so daß er schon der letzte Pietist und der erste Rationalist genannt wurde. Diese Geteiltheit beeinträchtigte ein wenig die Geschlossenheit

seiner Persönlichkeit, was sich auch in einer allzu breiten Vielschreiberei auswirkte. Doch ist es eine arge Verkennung von Semlers Eigenart, wenn Tholuck von ihm schreibt, er sei eine Seele ohne Kraft der Phantasie, ohne Tiefe des Gemütes, ohne Schwung der Ideen, ganz in den niedern Regionen des Lebens sich bewegend. So kann nur jemand urteilen, der keinen Hauch von Semlers Geist verspürt hat. Der große Hallenser hat sich vielmehr wie wenige Menschen bemüht, unabhängig seinen eigenen Weg zu gehen. Er war nicht unwesentlich vom englischen Deismus beeinflusst und bekannte sich auch offen zur „vernünftigen Religion“, die nichts Paradoxes in sich schloß. Seine vorsichtige Natur fühlte sich vor allem verwandt mit Erasmus, der nach seinem Urteil in der „Theologie mehr geleistet hat als alle andern“. Bewußt griff er auf ihn zurück. Wie der kluge Humanist vermied auch Semler ängstlich, letzte Konsequenzen zu ziehen, und war der scharfen Trennung von natürlicher und christlicher Religion nicht hold, weil seiner Ansicht nach beide zusammengehören, gleich wie man den Menschen nicht vom Christen trennen kann. Unrichtig ist es auch, Semler in seinem Alter des Abfalls zu bezichtigen. Zscharnack hat nachgewiesen, daß „Semler auch nach 1779 der Kritiker bleibt“⁵⁰.

Semler war seiner Natur nach ein großer Individualist, und er ließ sich auch bei seinen theologischen Arbeiten von seinen ganz individuellen Interessen leiten. Die meisten seiner Schriften standen indirekt im Dienste der Befreiung des Individuums. Diese war das tiefste Ziel seiner Intentionen. Zu diesem Zwecke machte er die Unterscheidung von Theologie und Religion, wobei er unter Theologie ein statutarisches, von der Kirche festgelegtes Dogma verstand, während ihm die Religion ein nur dem Subjekt eigener Glaube war⁵¹. Die Differenzierung von Religion und Theologie erlaubte ihm, bei allen historischen Gebilden Schale und Kern voneinander zu unterscheiden. Durch die Weiterbildung der auf Georg Calixt zurückgehenden Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem wurde Semler zu jenem großen Kritiker, der auf historischem Gebiet eine wahrhaft revolutionäre Betrachtungsweise einführte. Er übte nicht Kritik um der Kritik willen, sondern strebte, von einem unabweisbaren Wahrheitsdrang getrieben, die Förderung eines gereinigten und praktischen Christentums an. Durch seine bahnbrechende Tätigkeit wurde Semler zum Begründer der historisch-kritischen Theologie, deren Grundrisse er vollständig vorgezeichnet hat. Auf zwei Gebieten waren Semlers kritische Leistungen von epochemachender Bedeutung. In seiner vierbändigen „Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons“, die nach Hettner „eines der wichtigsten Werke des Aufklärungszeitalters“

darstellt⁵², eröffnete Semler seine kühne Kanonskritik. Er hat damit das Thema, das seit dem Tode Spinozas brach darnieder lag, als erster Theologe wieder aufgenommen und weitergeführt. Als einer der wenigen unter den damaligen Christen wagte es Semler, die Bibel nicht mehr einseitig unter dem alten Inspirationsdogma zu betrachten, nach welchem die Bibelworte vom heiligen Geist eingegeben wären, sondern sah ihre Ausführungen als von Menschen geschrieben und als solche dem Irrtum unterworfen an. Er machte mit der historischen Untersuchung des Kanons wirklich ernst. Das war eine einzigartige Tat, zu welcher es großen Mut brauchte. Ihr erstes Ergebnis war, daß sich die angebliche Einheit des Kanons unter seinem kritischen Scharfblick als fromme Illusion auflöste. Semler schreckte nicht davor zurück, die Frage nach dem verschiedenen Wert der einzelnen biblischen Bücher aufzuwerfen. Auch im Neuen Testament wies er auf das Lokalkolorit hin und erklärte entschieden, daß das Christentum sich keineswegs in seiner neutestamentlichen Verkörperung erschöpfe. Neben der Kanonsuntersuchung betätigte Semler seine Kritik auch auf dem Gebiete der Kirchengeschichtsschreibung. Er war ein ausgemachter Feind aller dogmatischen Historiographie. Mit großer Beharrlichkeit wies er die Veränderungen nach, die das Christentum im Laufe der Zeit erlitten hatte. Von Mosheim übernahm er die nach Ursache und Wirkung fragende pragmatische Betrachtungsweise, und von Gottfried Arnold behielt er das lebhafte Ketzerinteresse bei. Aufsehen erregend war seine harte Verurteilung des Urchristentums, dessen Glorie er mit einem wahren Ingrimme zerstörte. Semlers dauerndes Verdienst bleibt es, die erste freie Darstellung der christlichen Kirchengeschichte geschrieben zu haben.

Eine noch merkwürdigere Gestalt war Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), dessen äußeres Leben zwar aller dramatischen Zwischenfälle entbehrt. Er studierte Theologie und orientalische Sprachen, promovierte über das Thema „Macchiavellismus vor Macchiavell“ und machte nach Beendigung der akademischen Studien eine Reise nach Holland und England. In diesen Ländern lernte er das freie Denken kennen, das nach seinem eigenen Zeugnis Einfluß auf ihn gewann. In seine Heimat zurückgekehrt, bewarb er sich um die wenig einträgliche Stellung eines Professors am hamburgischen Gymnasium, die er unter allgemeiner Hochschätzung bis zu seinem Tode bekleidete. In der Öffentlichkeit galt Reimarus als ein Kämpfer gegen Atheismus und Pantheismus. Seiner religiösen Überzeugung entsprach der englische Deismus, dem er in Deutschland durch sein Buch „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“ Eingang zu schaffen versuchte. Es ist das beste deutsche

deistische Buch, wenn es auch gegenüber dem englischen Deismus keine neuen Gedanken enthält. Reimarus vertrat eine natürliche Religion, die mit den Ansprüchen der Vernunft übereinstimmte. Wenn dem Menschen die gesunde Vernunft abgesprochen wird, dann hört er vollends auf, Mensch zu sein. Wie Rousseau schlug auch Reimarus das Buch der Natur auf und vertiefte sich mit einer religiösen Inbrunst in dessen Inhalt, um auf diese Weise die verhängnisvolle Entfremdung der Christenheit von der Natur zu überwinden. Reimarus hatte starke naturwissenschaftliche Neigungen — unter seiner Führung nahm das hamburgische Gymnasium die Naturlehre in den Schulplan auf — und schrieb im Dienste seiner neuen Religiosität auch „Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere“, die ihm den Ruhm des „Begründers der Tierpsychologie“ eintrugen⁵³. Er fand in dem Kunsttrieb der Tiere die Vorsehung Gottes und entdeckte Gottes wundervolle Weisheit auch in den kleinsten Geschöpfen, sogar „in den Falten der Haut des Nashorn-Tieres“.

Diese den Zeitgenossen sichtbare Tätigkeit war aber nur gleichsam die Maske, hinter welcher sich noch eine ganz andere Gestalt verbarg, die sich freilich nicht entfalten konnte und die von einer Hintergründigkeit war, wie man ihr selten begegnet. Reimarus gehörte zu den ganz wenigen Persönlichkeiten, bei denen der Vorwurf Nietzsches, es „ist zu viel Vordergrund an den Menschen“ nicht zutrifft. Der Hamburger Gymnasialprofessor, der eine starke Beziehung zu Sokrates hatte, beschäftigte sich auch in sehr kritischer Weise mit dem Christentum. Er hat diese religiösen Probleme nicht gesucht, sondern sie haben sich ihm unabweislich aufgedrängt. Man kann nicht ohne Ergriffenheit lesen, wie sich Reimarus von frühester Jugend an redlich um ein positives Verhältnis zum Christentum bemühte, um schließlich zu dem Resultat der reinen Unmöglichkeit zu gelangen. Reimarus war alles andere als ein irreligiöser Geist; er besaß vielmehr ein „warmes, religiöses Gefühl“⁵⁴, aus welchem ihm aber gerade seine Zweifel und skeptischen Anfechtungen erwachsen. Wenn er zu dem dreieinigen Gott betete, vergingen ihm alle Gedanken, so daß er entweder nicht an Gott oder nicht an die übrigen Personen denken konnte. Nachdem er sich lange Zeit beim täglichen Gebet mit der Idee eines dreieinigen Gottes vergeblich abgequält hatte, entschloß er sich, die Dreieinigkeit aus seiner Vorstellungswelt zu streichen und Gott schlicht als seinen Schöpfer anzurufen. Noch eine Reihe anderer christlicher Dogmen, wie die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Verdammnis der Heiden usw. peinigten das Gewissen des jungen Reimarus, bis er nach reichlichen Skrupeln das ganze kirchliche System kurzerhand den Abhang hinunter rollen ließ. Rätselhafterweise schwieg Reimarus über diesen inneren

Prozeß vollständig. Obwohl er sich in schriftlichen Aufzeichnungen über seine Gegnerschaft gegen das Christentum genaue Rechenschaft zu geben versuchte und diese Arbeit allgemach in seinem Schreibtisch die Gestalt eines voluminösen Manuskriptes annahm, sprach er mit fast niemand darüber, nicht einmal mit derjenigen, die „in seinen Armen schlief“. Nur ganz wenigen Freunden gab er Einblick in seine geheime Gedankenwerkstatt. Reimarus ist dieses Schweigens wegen schon des geringen Mutes bezichtigt worden; als tapferer Mann hätte er offen zu den von ihm entdeckten Wahrheiten stehen müssen. Aber er konnte triftige Gründe für sein Verhalten geltend machen. Er wollte nicht die Christenheit in ihren vorgefaßten Meinungen irre machen und zu Unruhen Anlaß geben. Als einer, der wußte, was religiöse Anfechtungen sind, kokettierte er nicht mit dem Zweifel und hielt es für besser, daß die christlichen Massen die Wahrheit noch nicht erfahren, wenn dadurch ein unerquicklicher Religionsstreit vermieden werden könne. Alle unterminierenden Bedenken blieben in seiner Brust verschlossen, in dem stolzen Bewußtsein, daß „eine Zeit der völligen Freiheit komme!“ Mit Recht wurde diese Einstellung schon als ein „Martyrium des Schweigens“ bezeichnet, das eine nicht geringe seelische Kraft erforderte. Wenn aber Reimarus wohl gegen seine Mitwelt nicht offen sein durfte, so war er dafür um so aufrichtiger gegen sich selbst. Schuld an dieser äußeren „Heuchelei“ waren nach ihm „die Herren Theologen“, die ein freies Bekenntnis durch ihren Zwang und ihre Verfolgungswut einfach unmöglich machten. Erst nach seinem Tode gab der mit Reimarus' geistvoller Tochter Elise befreundete Lessing anonym einige Kapitel seiner hinterlassenen „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ unter dem Titel „Fragmente eines Ungenannten“ heraus, die den stärksten Sturm in der theologischen Welt des 18. Jahrhunderts heraufbeschworen und die sogar dem vorurteilslosen Semler das verärgerte Wort entlockten: „Herr Lessing hätte dieses für viele Leute gefährliche Buch in seinem bestaubten Winkel können ruhen lassen“. Das umfangreiche Werk hat leider bis zur Stunde noch keine vollständige Drucklegung gefunden. D. F. Strauß gab in seinen Reimarus-Studien ein sehr ausführliches Inhaltsreferat, das einem ermöglicht, sich ein genaues Bild vom Ganzen zu machen. Der unterlassene Druck ist um so mehr zu bedauern, weil man nach dem Urteil Albert Schweitzers „von der Großartigkeit der Darstellung in dem Fragment ‚vom Zwecke Jesu und seiner Jünger‘ nicht genug sagen kann. Diese Schrift ist nicht nur eines der größten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur. . . . Selten war ein Haß so beredt, selten ein Hohn so großartig; selten aber auch

ein Werk in dem berechtigten Bewußtsein einer so absoluten Superiorität über die zeitgenössischen Anschauungen geschrieben⁶⁵. In der Tat ist es der umfassendste und rücksichtsloseste Angriff auf das Christentum, so daß es begreiflich ist, daß Lessing mit diesem Manuskript „nicht länger allein unter einem Dach wohnen wollte, dessen Einflüsterungen ihm unaufhörlich in den Ohren lagen“ und dessen Angriffen er nicht immer so viel entgegenzusetzen wußte, als er doch für notwendig hielt.

Reimarus begann seine Ausführungen mit einer grundsätzlichen Skepsis nicht nur gegen die biblische, sondern gegen jegliche Offenbarung, von deren Unmöglichkeit er tief überzeugt war. Er legte den Finger sogleich auf den wunden Punkt, indem er feststellte: „Ihr bekommt diese Offenbarungen nicht unmittelbar von Gott selbst, sondern von Menschen, welche sagen, daß sie von Gott gesandt sind“⁶⁶. Auch alle Wunderberichte waren ihm verdächtig, weil beinahe alle biblischen Wunder ihre religionsgeschichtlichen Parallelen haben. Von diesen kritischen Voraussetzungen aus unterzog Reimarus zuerst das Alte Testament einer eingehenden Prüfung, angefangen bei der Genesis bis zu den Propheten. Mit einem inquisitorischen Scharfsinn nahm er jeden einzelnen Zug der Überlieferung unter die Lupe und stellte die kleinste Unmöglichkeit der Berichterstattung schonungslos an den Pranger. Sein Eifer häufte ein immenses Material von Widersprüchen, Übertreibungen, Winkelzügen, Unwahrheiten zusammen, das von erdrückender Wucht ist. Insbesondere erweckte es seinen Ingrimm, daß diese Patriarchen mit ihren ethisch so anstößigen Charaktereigenschaften den heutigen Menschen immer noch als Muster der Unschuld und der Frömmigkeit vor Augen gestellt werden, während doch die Geschichtsbücher des alten Testaments in Wirklichkeit eine « chronique scandaleuse » darstellen. Sein Gesamturteil über den alttestamentlichen Kanon lautet: „Es ist gewiß kein Buch, keine Geschichte auf der Welt, die so voller Widersprüche wäre und darin der Name Gottes so vielfältig und schändlich mißbraucht würde. . . Sie besteht in einem Gewebe von lauter Torheiten, Schandtaten, Betrügereien und Grausamkeiten, davon hauptsächlich Eigennutz und Herrschsucht die Triebfedern waren. Bei solchen ipso facto abscheulichen Handlungen ist folglich alles Vorgeben von übernatürlichen Erscheinungen Gottes und der Engel, von Offenbarungen und Befehlen des Herrn, von Wahrsagungen und Wundern, von der unmittelbaren Regierung des Höchsten unter dem israelitischen Volke, ein bloßes Blendwerk, Betrug und Mißbrauch des göttlichen Namens“⁶⁷. Reimarus hat nach Spinoza die glänzendste Kritik des Alten Testaments geschrieben und einen großen Teil der historisch-kritischen Arbeit der jüdischen Geschichte

vorweggenommen, die bis heute unwiderlegt geblieben ist. Der scharfe Denker schrak nicht davor zurück, die gleichen kritischen Maßstäbe auch auf das Neue Testament einschließlich der Gestalt Jesu anzuwenden. Diesen Schritt von der alttestamentlichen zu der neutestamentlichen Kritik hatten nicht einmal die englischen Deisten gewagt, und er erforderte ohne Zweifel nicht geringen inneren Mut. Reimarus unterschied zwischen den von Jesus selbst stammenden und den von seinen Aposteln über ihn gemachten Ausführungen. Bei Jesu Worten differenzierte er wiederum zwischen den für alle Menschen gültigen Aussagen und den nur für die Juden berechneten. Den Inbegriff von Jesu Lehre enthält der Satz: „Tut Buße, denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“. Den ersten Teil dieses Satzes fand Reimarus „groß, edel, ja göttlich“, wie denn die reine Lehre Christi nichts anderes enthält als die vernünftige, natürliche Religion. Sein kritisches Hauptinteresse konzentrierte sich aber auf den zweiten Teil des Satzes, bei welchem er mit genialem Instinkt herausspürte, daß die Botschaft vom Gottesreich der zentrale Inhalt von Jesu Verkündigung war. Mit dieser Entdeckung kam der unchristliche Reimarus dem sachlichen Gehalt des Neuen Testaments bedeutend näher als die Theologen seiner Zeit, welche die neutestamentlichen Ausführungen in ihre Kirchensprache umdeuteten und ihren Auffassungen anbequemten. Freilich meinte er zu dieser Reichsverkündigung, Jesus habe sich damit in die Phantasien des jüdischen Volkes verwickelt und sei dazu verführt worden, „mit Verstellung und betrügerischen Offenbarungen auf die Bühne“ zu treten⁵⁸. Noch schlimmer waren die Apostel, die Jesu Lehre mit unlauteren Manipulationen fortsetzten. Reimarus' mühsam unterdrückter Protest tobte sich in seinen Betrachtungen über die neutestamentliche Geschichte ungehemmt aus und bezeichnete schließlich das ganze Christentum als eine auf Lug und Betrug gegründete Religion. Er riß sowohl Jesus als den Aposteln alle gloriosen Gewänder ab, mit denen sie die Nachwelt so reichlich ausgestattet hatte.

Es ist unbestreitbar, daß Reimarus mit seiner Darstellung des Neuen Testaments weit über das Ziel hinausschoß, indem er seinen Angriff auf eine unhaltbare Psychologie aufbaute und auch sonst alle Mängel teilte, an denen der Deismus krankte. Das ist jedoch schon oft gesagt worden; aber die großen Verdienste von Reimarus' glänzender Kritik sind noch selten genügend gewürdigt worden. Er wurde mit seinen Aufzeichnungen, die er zuerst nur zu seiner „eigenen Gemütsberuhigung“ niederschrieb, zum Schöpfer der modernen Leben-Jesu-Darstellung, die in ihrer Tendenz zur Entlarvung des übernatürlichen Ursprungs des Urchristentums genau so großartig ist wie der um-

gekehrte altkirchliche Dogmenprozeß, der Jesus immer stärker ins Götterhafte hinauf steigerte. Reimarus machte bei seiner Begründung der Leben-Jesu-Forschung keinen Versuch, die beunruhigenden Probleme ins Harmlose umzubiegen oder sie nach berühmten theologischen Mustern zu verkleistern, sondern er übte eine radikale, ernste Kritik an den heiligsten Texten, die aus einem Guß und fern von jeder schwächlichen Halbheit war. Er war ein kristallklarer Kopf, der bewundernswert konsequent denken konnte, und dies ist auch sein anziehendes Geheimnis. Dieser ganze Mann ist nach Lessings Urteil „dem Ideal eines echten Bestreiters“ des Christentums außerordentlich nahe gekommen, und ihm hat die deutsche Kirche bis zur heutigen Stunde keinen entgegenzustellen, „der dem Ideal eines echten Verteidigers der Religion ebenso nahe“ gekommen wäre.

Die überragendste Randgestalt ist jedoch Gotthold Ephraim Lessing (1720–81), der zweifelsohne den Gipfelpunkt der religiösen Aufklärung Deutschlands darstellt und zugleich zur nächsten Stufe überleitet. Lessing, der nach eigenem Geständnis „die ganze Welt ausreißen wollte“ und dabei „in dem kleinen Wolfenbüttel unter Schwarten vermodern“ mußte, war eine einzigartige Persönlichkeit, die es wie der von ihm so verehrte Leibniz verstand, „aus Kiesel Feuer“ zu schlagen und der mit Recht schon der „zweite Befreier neben Luther“ genannt worden ist. Kongenialer als die gesamte Literatur über Lessing hat Kierkegaard dessen religiöse Einstellung mit den wenigen Worten umschrieben: „In religiöser Hinsicht hatte er immer etwas für sich selbst, etwas, das er wohl sagte, aber auf eine hinterlistige Weise, etwas, das sich nicht hinterher von Repetenten ableiern ließ, etwas, das beständig dasselbe blieb, während es beständig die Form veränderte, etwas, das sich nicht stereotypiert in ein systematisches Formularbuch einführen ließ, sondern das der gymnastische Dialektiker hervorbringt und verändert und wieder hervorbringt, dasselbe und doch nicht dasselbe“⁵⁹. Lessing, dieser protestantische Pascal, vertrat tatsächlich kein in sich abgeschlossenes System, und die diesbezüglichen Feststellungen von Schrempf beruhen auf einer richtigen Beobachtung⁶⁰. Seine schwebende, sich nicht schnell festlegende Haltung in religiöser Beziehung war noch hintergründiger als diejenige des Reimarus. Auch Lessing trug oft eine Maske, und seine Ausführungen zielten mehrfach auf eine direkte Irreführung des Lesers. Er freute sich, den gesinnungsschnüffelnden Leser auf eine falsche Fährte gelockt zu haben, und machte es ihm nicht leicht, seine wahre Meinung zu erfahren. Diese ironische Schreibweise, die für das Recht kämpfte, fragen zu dürfen, verleiht jedoch Lessings Schriften ihren prickelnden Reiz und hat eine Unmenge von Erklärungen hervorgerufen, die voll verschiedener Resultate sind.

Lessings theologischer Ruhm ist in seinem unübertrefflichen, mustergültigen Kampf gegen die Orthodoxie begründet. Man darf sich nicht täuschen lassen durch seine gelegentlich anerkennenden Äußerungen über das orthodoxe System, wie beispielsweise, daß er kein Ding in der Welt kenne, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr geübt hätte als daran. Darin zeigt sich nur die vornehme Denkweise Lessings, die den Gegner nicht verkleinerte und der innerlich mit dem tiefsten Anliegen der Orthodoxie nie so fertig geworden ist, daß es für ihn nichts mehr bedeutet hätte. Aber schon in Lessings Studienzeit begann die unaufhaltsame Abkehr von der orthodoxen Tradition und gegenüber seinem Vater schrieb bereits der junge Lessing die den eigenen Weg andeutenden Worte: „Die christliche Religion ist kein Werk, das man von seinen Eltern auf Treu und Glauben annehmen soll“. Lessing empfand die selbstsichere, feiste Rechtgläubigkeit als unsympathisch, die so vermessen war, Gott nur einen einzigen Weg vorschreiben zu wollen. Er gestand, die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr genießen zu können und bemerkte gegen die Beweise der Orthodoxie, daß sie oft nichts anderes beweisen, als daß ihr Urheber nicht hätte beweisen sollen. Die orthodoxe Bibliolatrie bekämpfte er und konnte sich bis zu der Äußerung versteigen, daß die heilige Schrift ein schlechtes Buch sei. Die traditionelle Lutherverehrung schien ihm eine Verkennung des großen Mannes zu sein, von dessen Geist niemand weniger gehnt habe als jene kurzsichtigen Starrköpfe, die mit den Pantoffeln in der Hand hinter ihm einher schlendern. Auf die in weißen Halskrausen steckenden Pastorenköpfe war Lessing schlecht zu sprechen; er nannte sie verächtlich „theologische Memmen“ und schrieb ihnen die Einstellung zu: Nur erst den Kopf ab, mit der Besserung wird es sich schon finden, so Gott will! Seine Herausgabe der „Wolffenbütteler Fragmente“ floß nicht nur aus geheimer Schadenfreude, den „Theologastern“ Schwierigkeiten zu bereiten, sondern zielte in ihrer letzten Intention auf eine Unterhöhlung des orthodoxen Systems, das ihm als „das abscheulichste Gebäude der Welt“ erschien. Als eine Kämpfernaut ohne gleichen wollte er das kirchliche Gebäude untergraben und legte deshalb seine Minen. Darüber kann kein Zweifel bestehen. Der brave, aber enggenährte Pastor Goeze hat dies durchaus richtig gewittert, und auch Goethe erklärte Lessings Schriften dem Halbvermögen für gefährlich. Seine antiorthodoxe Haltung bekundete Lessing am Ausgang seines tragischen Lebens noch auf dem Sterbebett, wo er einen Notar beauftragen wollte, der Nachwelt zu verkünden, daß er in keiner der herrschenden Religionen gestorben sei und sich nach dem Lande sehne, da es keine Juden und keine Christen gebe! Lessings durch-

schlagender Kampf gegen die Orthodoxie, wie er in seinen klassischen Streitschriften zum Ausdruck kam, lag die von ihm entdeckte Erkenntnis zugrunde, daß „zufällige Geschichtswahrheiten“ nie zum „Beweis für notwendige Vernunftwahrheiten“ werden können. Diese umstürzende Behauptung, daß die historischen Fakten kein sicheres Fundament für den Glauben seien, fand bis heute von orthodoxer Seite keine Widerlegung.

Das Ungewöhnliche an Lessings Haltung war aber seine gleichzeitige Front gegen die offizielle Aufklärung. Man darf trotz den vielen Positionen, die Lessing mit den gewöhnlichen Aufklärern teilte, nicht die einschneidenden, trennenden Differenzen übersehen. Er besaß eine tiefere Freiheitsauffassung als die in den Berliner Kreisen herrschende, die oft nur darin bestand, über die Religion zu spotten. Als entschiedener Gegner aller Dogmatik konnte er sich auch mit dem Dogmatismus der Aufklärung nicht befreunden und empfand die neumodische Religiosität als recht fadenscheinig. In dem Bestreben, die Menschen zu „vernünftigen Christen“ zu machen, sah er nur den unerfreulichen Vorgang, sie zu unvernünftigen Philosophen zu verunstalten. Er konnte keinen Gefallen finden an den arroganten Freigeistern, die die Stimme des gesunden Menschenverstandes zu laut erschallen ließen und dadurch den Vernunftgebrauch verfälschten. Aus diesem Gefühl heraus nannte er gelegentlich die Neologie geringschätzig „Mistjauche“, der gegenüber die Orthodoxie als reines Wasser erscheine. Die ganze Versöhnung von Offenbarung und Vernunft, welche die Aufklärer so eifertig herstellten, beurteilte Lessing als bloßen Kurzsprung. Er hat als erster die Brüchigkeit dieser voreiligen Synthese erkannt und eine umfassendere Begründung gefordert. Die Neologen waren ihm mit ihrem neuen Gebäude viel zu rasch fertig und machten sich die Auseinandersetzung mit der christlichen Vergangenheit viel zu leicht. Die Kritik der Aufklärung am orthodoxen Christentum stützte sich seiner Meinung nach auf zu wenig mühsame Untersuchungen; er fing deshalb an, auch diese Kritik kritisch zu betrachten, indem er sie ihrer Unzulänglichkeit überführte. Damit stellte sich Lessing das schönste Zeugnis der eigenen Selbstüberwindung aus, indem sich bei ihm mit dramatischer Wucht die Aufklärung gegen die Aufklärung kehrte. Die Kritik der Kritik findet sich nur bei den ganz Großen im Reiche des Geistes. Lessing gehörte zu ihnen, und gerade diese Fähigkeit verlieh seinem theologischen Schrifttum die unsterbliche Bedeutung.

Dieser Doppelkrieg machte Lessing zu jenem sich in kein Schema einfügenden Außenseiter, der nicht vorzeitig des Nachdenkens müde wurde und unermüdlich für intellektuelle Redlichkeit kämpfte. Man

hat ihn zu den großen Häretikern zu zählen; er selbst gestand, daß das Ding, das man Ketzer nenne, seine guten Seiten habe, weil es einen Menschen verkörpere, der mit eigenen Augen sehen wolle. Dem eigenen Sehen verdankte er sein tiefes Verständnis für die Eigentümlichkeit des Religiösen, das etwas anderes ist als Theologie, Bibelglaube und Kirchenlehre. Er hatte auch ein Sensorium für das Wesen der Geschichte. Die Historie war für ihn keine abstrakte Konstruktion, dieweil er von einem Sinn für das geschichtliche Werden erfüllt war. Lessing hat den Begriff der Erziehung in die Betrachtung der Religionen eingeführt und ist dadurch zum „Vater der Religionsgeschichte“ geworden. Die Vernunftreligion war nicht, wie der Deismus meinte, am Anfang der Menschheitsgeschichte vorhanden gewesen, sondern umgekehrt wird sie einst das Resultat der religiösen Entwicklung der Menschheitsgeschichte bilden. In der Entstehung der verschiedenen Religionen wirkt sich kein Verfall aus; wohl aber ist dabei die Vorsehung Gottes im Spiel, welche die Völker in einem langsamen Prozeß von Stufe zu Stufe führt. Auch das Christentum ist nicht der letzte Gipfel, sondern eine Station in diesem grandiosen Werdegang. Seine religiösen Geschichtsstudien ließen Lessing den fundamentalen Unterschied zwischen der „Religion Christi“ und der „christlichen Religion“ erkennen. Fortan spielte er den historischen Jesus gegen das kirchliche Christentum aus. In der „Religion Christi“ nimmt das Wunder nicht jenen Raum ein wie im orthodoxen System. Lessing erklärte freilich auf Grund seines vertieften Religionsverständnisses die Wunder nicht mehr als eine Machenschaft betrügerischer Priester, sondern ließ sie im „Nathan“ aus der Schwärmerei erregter Seelen hervorgehen. Für ihn selbst war das höchste Wunder, daß ihm „die wahren echten Wunder so alltäglich“ wurden. Lessing wußte, daß die Religion „weit höhere Absichten hat als den rechtschaffenen Mann zu bilden“, den sie vielmehr voraussetzt. Seine Religiosität bestand in der Ausübung christlicher Gesinnung — „was hilft es, recht zu glauben, wenn man unrecht lebt?“ — und mündete in ihrem letzten Kern in das ewig wogende Meer der Mystik⁶¹. Man darf trotz Lessings Anspielung auf das dritte Evangelium des Geistes nicht von einer neuen Religion reden, die bei ihm aufgebrochen sei, wohl aber von einer neuen Erfassung des Christentums. Er selbst besaß ein deutliches Gefühl dafür, wie sehr das Christentum des 18. Jahrhunderts verschieden war von dem Christentum aller vorhergehenden siebzehn Jahrhunderte. Lessing war tatsächlich, wie Fittbogen betonte, einer der „Begründer des Neuprotestantismus“. In dieser Eigenschaft gehörte er zu jenen schlimmen Ketzern, „die immerdar lernen und niemals zur Erkenntnis der Wahrheit kommen kön-

nen“ (2. Tim. 3, 7), wie er denn als echter Nachfahr Sebastian Francks das Credo des religiösen Liberalismus in die berühmten Worte gekleidet hat: „Nicht die Wahrheit, in deren Besitz irgendein Mensch ist oder zu sein vermeint, sondern die aufrichtige Mühe, die er angewandt hat, hinter die Wahrheit zu kommen, macht den Wert des Menschen. Denn nicht durch den Besitz, sondern durch die Nachforschung der Wahrheit erweitern sich seine Kräfte, worin allein seine immer wachsende Vollkommenheit besteht. Der Besitz macht ruhig, träge, stolz. Wenn Gott in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatze, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: ‚Wähle!‘ Ich fiel ihm mit Demut in seine Linke und sagte: ‚Vater gib! Die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein‘.“⁶² In diesem ewigen, dynamischen Suchen nach der Wahrheit, im Gegensatz zu allem statischen Gefundenhaben gibt sich das innerste Wesen von Lessings Religiosität kund, die das Zeitalter der neuzeitlichen Frömmigkeit vom Altprotestantismus scheidet und das zentrale Glaubensbekenntnis des modernen Menschen darstellt.

Überblickt man die religiöse Aufklärung, so wird man gerne dem Urteil Richard Rothes beipflichten, daß der Rationalismus zwar eine schlechte Theologie, aber keine so üble Religion gewesen sei. Die Aufklärung hat eine Volksfrömmigkeit hervorgebracht, die noch einmal als letzte einheitliche Weltanschauung ganz Deutschland umfaßte. Unter ihrer Führung bestand bei der Geistlichkeit keine zweideutige Doppelzüngigkeit, so daß in den Studierstuben anders gedacht als auf den Kanzeln gepredigt wurde, sondern es herrschten Ehrlichkeit und feste Verbundenheit mit dem gesunden, sittlichen Urteil des Volkes. Aus dieser erfreulichen Wahrnehmung ist Kants Wort herausgeflossen, daß, wenn man ihn frage, welche Zeit der ganzen bisher bekannten Kirchengeschichte die beste sei, er kein Bedenken trage zu antworten: „Es ist die jetzige!“ Das Verdienst der Aufklärung bleibt, die dem Geiste der Zeit notwendige Umwandlung des altreformatorischen Christentums in den Neuprotestantismus vollzogen zu haben. Sie hat damit eine unumgängliche Arbeit geleistet, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann und die sie mit dem religiösen Liberalismus in eine dauernde Verbundenheit gebracht hat. Die Errungenschaften der Aufklärung können nicht mehr beseitigt werden, und ihr Menschentypus wird auch nie aussterben. Was überwunden werden muß, ist nur die marktschreierische Aufgeklärtheit oder, mit Schelling zu sprechen, die „Ausklärung“, nicht aber der helle Geist eines Spinoza und Lessing. Erst als der Rationalismus nicht mehr gewillt war, vorwärts zu schreiten, mußte sich ein Karl Hase in seinem „Anti-

Röhr“ gegen ihn zur Wehr setzen, um sein wahres Erbe, die Geistesfreiheit, zu retten und an seine Stelle einen vertieften Liberalismus zu setzen⁶³.

Der Idealismus

Das Zeitalter des Idealismus war einer der großen Erdstöße der Neuzeit und eine der glänzendsten Epochen im deutschen Geistesleben. In ihm wurde der Geist als die schöpferische Macht erkannt, der die Menschen zum Höchsten entflammt. Der Idealismus ist kein System und keine bloß akademische Angelegenheit, sondern eine lebendige Bewegung, die seine Vertreter über sich selbst hinaus hob und mit einem Drang ins Unendliche erfüllte, der sie Größeres erstreben ließ, als sie selbst waren. Eine hinreißende Begeisterung für große Ideen trieb ihn mit unwiderstehlicher Dynamik weiter, und aus diesem Enthusiasmus heraus proklamierten die Idealisten den Primat der inneren über die äußere Welt. Es steckt unstreitig etwas ganz Großes in diesem Heroismus, der gegen den stumpfen Widerstand der Masse ankämpfte, und entspricht auch zweifelsohne einem ganz tiefen Bedürfnis des Menschen, weshalb der echte Idealismus auch immer wieder die Herzen der Jugend im Sturm erobert und oft am schönsten noch aus den Augen eines weißhaarigen Greises hervorleuchtet. Von diesen idealistischen Bemühungen gingen unermeßliche Wirkungen aus, aus deren großer Zahl nur die Erhebung gegen die napoleonische Gewaltherrschaft erwähnt sei. Der Befreiungskampf im Anfang des 19. Jahrhunderts mit seiner religiösen Erneuerung ist eine Tat des Idealismus und ohne ihn nicht zu denken. Immer aufs neue wird man vom Idealismus ergriffen, wenn man sich eingehend mit ihm beschäftigt, und es ist schwer, seines überquellenden Reichtums zu gedenken, ohne wie Alkibiades über Sokrates in eine Verherrlichungsrede auszuarten.

Die Anerkennung des Idealismus als Höhepunkt des neuzeitlichen Geisteslebens ist heute jedoch ernstlich in Frage gestellt. Zwar wagt man es nicht, dem Idealismus mit der gleich höhnischen Mißachtung zu begegnen wie der Aufklärung; aber ein direkter Kampf gegen den Idealismus gehört zu den Merkmalen der gegenwärtigen Situation der Theologie¹. Und zwar sind es nicht einzelne Auswüchse und Entgleisungen des Idealismus, wie etwa seine unangenehme Sucht, Deutschland in den Mittelpunkt der Weltgeschichte zu stellen, gegen welche sich die neue antiidealistische Front richtet. Es ist das Ganze seiner Erscheinung, das heute in Frage gestellt wird und zwar nicht aus individueller Antipathie, sondern aus prinzipiellen Erwägungen. Man spricht gegenwärtig offen von einem Zusammenbruch des deut-

schen Idealismus, der im Weltkrieg seinen großen Sturz erlebt habe. Der Vorstoß gegen den Idealismus erfolgt von den verschiedensten Seiten, am nachhaltigsten von der neuesten protestantischen Theologie aus, die ihn aus der Fragestellung der religiösen Krisis der Gegenwart heraus angreift, sich bei ihrer Ablehnung aber selbst wiederum idealistischer Vorstellungen bedient. Man wirft dem Idealismus überstiegenes Selbstbewußtsein und frevelhafte Hybris vor, daß er in einem schwärmerischen Rauschzustand das menschliche Ich vergottet habe. Der Idealismus verführe den Menschen, sein Leben in unwirklichen Idealen zu verträumen und endige in Illusionismus. Man stellt den Idealismus als eine ähnlich große Gefahr für das Christentum hin wie einst die Gnosis und beurteilt seine ganze Geschichte als eine Fehlentwicklung, die aus der christlichen Linie hinausführe. Er wird beschuldigt, die Gebildeten der Kirche entfremdet, den Gottesgedanken entleert und mit seiner formalistischen Ethik dem Volk Steine statt Brot geboten zu haben. Eine ganze Anzahl von Publikationen stehen heute im offenkundigen Dienste dieser scharfen Bekämpfung des Idealismus, die ihn meistens verurteilen, bevor sie ihn gehört haben². Neben sehr bedeutsamen Einwänden, wie sie Kierkegaards Polemik gegen Hegel zugrunde liegen, findet sich natürlich auch viel rein modisches Mitläufertum dabei, von dem ohne Schaden abgesehen werden darf. Wenn auch die Breite dieser Kampffront psychologisch zum großen Teil aus der Mentalität der deutschen Nachkriegszeit zu erklären ist, so ergibt sich aus der Ablehnung des Idealismus doch ein sehr ernstes Problem, weil daraus leicht eine erneute Verarmung des Protestantismus hervorgehen könnte.

Die grundlegende Voraussetzung der theologischen Bekämpfung des Idealismus ist die Frage nach dem Verhältnis des Idealismus zum Christentum. Bei dieser Problemstellung ist es angebracht, sich an die Ausführungen Franz Overbecks zu erinnern, nach welchen nichts so widerwärtig ist, als die großen Pagani der Neuzeit mit aller Gewalt zu Christen stempeln zu wollen, wie das „bei den süßlichen Beichtvätern“ eine Zeitlang Sitte war. Noch widerwärtiger als diese theologische Verschwommenheit, bei welcher Christentum und Idealismus in eins zusammenfallen, ist jedoch das entgegengesetzte, sektiererische Vorgehen vieler heutigen Theologen, jeden Menschen, der sich nicht in ihr eigenes religiöses Schema einfügt, vom Christentum auszuschließen. Es ist wahr, die Idealisten haben die Kirche oft wie ein Gespenst geflohen und sich manchmal recht kühl gegenüber dem Christentum gebärdet. Sie konnten mit Hegel sagen: „Das Christentum hat Walhalla entvölkert, die Phantasie des Volkes als Aberglauben ausgerottet und einen Glauben gebracht, dessen Klima, Kultur,

Gesetzgebung uns fremd und dessen Geschichte mit uns in gar keiner Verbindung ist“³. Ähnliche Äußerungen ließen sich unschwer noch viele anführen. Aber, so muß man fragen, darf man aus der Unkirchlichkeit eines Menschen endgültig auf seine Unchristlichkeit schließen? Verrät eine solche Einstellung nicht ein stures Eingeschworeensein auf dogmatische Begriffe, anstatt bei der Beurteilung eines Phänomens nach seinen verborgenen Intentionen zu fragen? Es ist unmöglich, dem Idealismus die Christlichkeit in Bausch und Bogen abzusprechen, es sei denn vom engen Parteistandpunkt eines orthodoxen Konfessionalismus aus, der die geistigen Linien allzu verkürzt sieht und nichts von einem universalen Bestreben weiß, das alle geschichtlichen Bewegungen als notwendige Erscheinungen der Welt Gottes sinnvoll zu begreifen sucht. Die Betrachtung der Diastase von Christentum und Idealismus kann, gelegentlich angewandt, zur Schärfung des Unterscheidungsvermögens sehr instruktiv sein; sie wirkt sich aber, sobald sie als die allein richtige hingestellt wird, genau so verhängnisvoll aus wie die Identifikation von Christentum und Idealismus. Die Frage nach der Christlichkeit des Idealismus darf nicht nach einzelnen, für oder gegen das Christentum getanen Äußerungen seiner Vertreter entschieden werden. Das ist eine völlig unzulängliche Methode. Mit einzelnen, aus dem Zusammenhang herausgerissenen Zitaten läßt sich bekanntlich alles und nichts beweisen. Es muß vielmehr der Gesamteindruck sowohl ihrer Person als auch ihres Werkes in Erwägung gezogen werden. Der Idealismus setzt sich aus sehr kontroversen Persönlichkeiten zusammen, die gar nicht in allen Dingen miteinander übereinstimmen. Wie anders standen doch ein Jacobi und Hamann zum Christentum als die Vertreter des Junghegelianismus! Es gilt sowohl auf die verschiedenen Ausprägungen der einzelnen Repräsentanten zu achten, als auch deren oft tiefgreifende Entwicklungen hervorzuheben. Beim Dichter des Faust ist eine pietistisch angehauchte Jugendzeit von einer Periode des „julianischen Hasses“ in den mittleren Mannesjahren zu unterscheiden, die schließlich in eine mystisch gerichtete, das Christentum anerkennende Altersweisheit ausklang. Die mannigfachen Beziehungen zwischen Christentum und Idealismus sind viel komplizierter, als daß sie mit einer so simplifizierten Formel wie „unversöhnliche Gegensätze“ restlos zu umschreiben wären. Es sind ebenso starke Zusammenhänge und Verbindungen als deutliche Verschiedenheiten vorhanden, wie das in neuerer Zeit namentlich Gustav Krüger und Heinrich Hoffmann überzeugend dargetan haben⁴.

Eine nach Objektivität strebende Darstellung wird zunächst von der rein historischen Beobachtung ausgehen, daß der Idealismus

einen starken religiösen Einschlag besaß, der nicht übersehen werden kann. Man darf den Idealismus sogar als eine religiöse Bewegung ansprechen, was bei seiner Herkunft aus dem Spiritualismus und dem Humanismus auch nicht weiter verwunderlich ist. Auch da, wo der Idealismus sich in unverkennbarer Auflehnung gegen die Kirchenlehre befand, wie etwa in Goethes Prometheusgedicht, erwuchs sein stolzer Gottestrotz aus dem Gefühl der Göttlichkeit der eigenen Seele. Der Idealismus verhielt sich nicht aus Ungläubigkeit ablehnend gegenüber der traditionellen Religiosität, sondern weil er von einer vertieften Auffassung der Frömmigkeit durchdrungen war. Er wehrte sich aus Religion gegen die Religion, wie das bekannte Wort Schillers lautet. Im Idealismus lebte eine zu tiefe Ahnung von der wahren Religiosität, um von der gewöhnlichen Kirchlichkeit befriedigt zu sein, die ihm oft mehr als Dämpfung denn als Förderung der wahren Gläubigkeit erschien. Die Dichtung Hölderlins ist für diese Scheu und Sehnsucht das ergreifendste, unwiderlegbarste Beispiel. Beinahe alle Vertreter des Idealismus waren von lebhaften religiösen Interessen erfüllt. Nach Fichtes eigenen Worten waren alle seine „Betrachtungen religiöse Betrachtungen“, und auf seinem Katheder hat dieser „religiöse Denker“⁵, wenn auch in philosophischer Sprache, gepredigt wie ein wiederauferstandener Berthold von Regensburg. Der Atheismusstreit, den Fichte verursacht hat, war nicht ein bloßes Schulgezänk eitler Professoren, sondern eine ausgesprochen religiöse Frage. Es war ein Kampf um Gott, der diese Menschen bis ins Innerste erregte, und gerade Fichte ging mit einer untadeligen Lauterkeit daraus hervor. Nicht anders darf die heftige Diskussion um die Unsterblichkeit der Seele interpretiert werden, die im deutschen Idealismus einen so breiten Raum einnahm. Für Hegel war „Denken auch ein Gottesdienst“, und seine Ausführungen zeugen von einem tiefen Ringen um die Ewigkeitsfragen. Die Naturphilosophie des Idealismus war eine nicht mißzuverstehende, religiös begründete Betrachtung der Schöpfung und zwar nicht nur bei Schelling, sondern noch ausgesprochener bei Goethe. Man spürt es der Naturforschung des Weimarer Dichters an, daß sie für ihn religiöse Bedeutung besaß, indem er sich bemühte, das Endliche nach allen Seiten bis zum Urphänomen hin zu erforschen und das Unerforschliche bescheiden zu verehren. An der Schwelle der Natur hat Goethe nach eigenem Geständnis den Glanz der Gottheit erblickt und hat seither gerne die Zusammenstellung Gott-Natur gebraucht, die sich für ihn gegenseitig durchdringen, so daß er Gott in der Natur und die Natur in Gott sah. Ebenso war die idealistische Geschichtsphilosophie von Herder bis Hegel nichts anderes als ein Suchen Gottes in der Geschichte. Auch

die glühende Verehrung Griechenlands erschöpfte sich keineswegs in einem formalen Schönheitskultus, sonst hätte nicht eine so holde Lichtgestalt wie Hölderlin in besonders begnadeten Augenblicken für die neue Sprache des Geistes solch beseligende Worte finden können. Die Kunst besaß für den Idealismus durchaus religiösen Charakter; es war gleichsam eine Kunstfrömmigkeit, wie sie sich in W. H. Wackenroders und L. Tiecks „Herzensergießungen eines kunstliebenden Klosterbruders“ manifestiert. Und schließlich sind auch die klassischen Tragödien aus einem religiösen Boden gewachsen. Der religiöse Sinn der dichterischen Schöpfungen Schillers ist eindeutig festgestellt⁶, und daß ein so religiöses Werk wie Goethes „Iphigenie“ nur unter einem religiösen Gesichtspunkt richtig erfaßt werden kann, ist unbestreitbar⁷. Die Religiosität der Klassiker darf nur nicht nach einem starren, vorgefaßten Maßstab beurteilt, sondern muß aus sich selbst, unter Einbeziehung des ganzen historischen Prozesses begriffen werden, wie es Karl Sell und Leopold Zscharnack in ihren sorgfältigen Untersuchungen getan haben⁸. Von welcher Seite aus man den Idealismus auch betrachten mag, immer wird man auf die zentralen religiösen Fragen stoßen, die bei ihm im Mittelpunkt stehen. Alle Idealisten waren gotterfüllte, seelenhafte Denker, die verstanden haben, daß man vom Göttlichen nur in Begeisterung sprechen darf.

Es ist nicht leicht, diese unverkennbare Religiosität des deutschen Idealismus inhaltlich zu bestimmen. Übertrieben ist es, von einer neuen Religion zu sprechen, die schon Friedrich Schlegel zu gründen beabsichtigt habe⁹ und die dann im Idealismus aufgeblüht sei. Es grenzt an verleumdende Darstellung, im Idealismus eine Ersatzreligion für das Christentum zu sehen. Ebenso ungenügend ist die neuere, namentlich von literarhistorischen Kreisen vertretene Auffassung, daß „die deutsche Geistesgeschichte mit Lessing und Goethe in die Periode ihres Heidentums“ eingetreten sei¹⁰. Diese unstatthafte Vereinfachung der Dinge übersieht, daß der Idealismus die christliche Entwicklung nicht abgebrochen und das Christentum auch nicht als Gegensatz zu sich empfunden, sondern es vielmehr in seine Weltbetrachtung einbezogen hat. Der Idealismus ruht auf einer christlichen Grundlage, was so unverdächtige Zeugen wie Goethe und Nietzsche klar ausgesprochen haben, als dieser die „unterirdische Christlichkeit Kants“ rügte und jener auf die „Christustendenz“ in Schiller hinwies, der „nichts Gemeines berührte, ohne es zu veredeln“, woraus sich auch Schillers starke Anziehungskraft auf eine so vom Evangelium erfaßte Natur wie Dostojewski erklären läßt. Der deutsche Idealismus steht in nicht zu übersehender Kontinuität mit dem abendländischen Christentum, und namentlich mit der Reformation gehört

er bei aller Differenz „nach Geschichte und Aufgabe innerlichst zusammen“¹¹. Es gilt anzuerkennen, „daß die Metaphysik der Neuzeit in ihren großen Zügen auf demselben Boden wächst und aus den gleichen Lebensquellen sich nährt wie das Mittelalter“¹². Freilich ist der Idealismus über eine gewisse Auffassung des Christentums hinausgeschritten, indem er eine Anzahl Glaubensartikel, wie beispielsweise die paulinische Versöhnungslehre und die augustinische Weltbetrachtung, sowie den kirchlichen Zwangscharakter preisgab; das Christentum selbst aber hat er nie aufgegeben. Was Fichtes Gattin nach dem Tode ihres Mannes einmal an Schillers Witwe geschrieben hat, gilt von der Bestrebung des ganzen Idealismus, daß Fichtes Bemühung dahin ging, die Menschen, die durch das fortschreitende Zeitalter ihren kindlichen Glauben verloren haben, zur Einsicht und wahren Überzeugung des Christentums zu bringen. Die Idealisten wollten bewußt auf dem Boden des Christentums stehen und Karl Bornhausen ist durchaus berechtigt, „vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus“ zu schreiben¹³. Ohne diese christlichen Tendenzen der idealistischen Epoche hätte die ursprüngliche Erweckungsbewegung auch nicht mit dieser zusammengearbeitet. Die Idealisten haben sich überaus intensiv mit dem Christentum auseinandergesetzt und dabei die Erkenntnis gewonnen, daß dieses nur durch eine Fortbildung und Umformung der altprotestantischen Frömmigkeit in der neuen Zeit aufrecht erhalten werden kann. Der Idealismus hat eine grandiose Umgestaltung der christlichen Theologie vollbracht, die eine neue Epoche in der Geschichte des Protestantismus eröffnet hat. In der neuen, vom Idealismus geprägten Form des Christentums war die Gotteserkenntnis nicht mehr ausschließlich auf Christus gegründet und der Mensch nicht mehr als Sünder gewertet, sondern er war als ewig Strebender trotz seiner Fehler vor Gott gerecht. Diese „Religion des Christusprinzips“ war erfüllt von der Überzeugung der Gegenwart des Göttlichen in der Welt; sie glaubte an die fortschreitende Entwicklung des Christentums unter der Leitung des Geistes und suchte alle Strahlen des Ewigen in der menschlichen Kultur zu sammeln. Diese neue Ausprägung des Christentums ist als die philosophische Begründung des religiösen Liberalismus anzusprechen, die in ihrer Art und Weise genau so berechtigt ist wie die patristische, mittelalterliche oder reformatorische Form des Christentums. Die christliche Weltanschauung, wie sie in mannigfacher Weise im Früh-, Hoch- und Spätidealismus zum Ausdruck kam, ist zu keinem Zeitpunkt zur vollen Herrschaft gelangt; aber sie wurde doch in mehrfacher Beziehung für den religiösen Liberalismus grundlegend.

Der Idealismus wurde vorbildlich durch seine Einstellung zur Auf-

klärung. Eine weit verbreitete Ansicht erklärt den Idealismus einseitig als im Widerspruch stehend zur Aufklärung. In der Tat hat Kant die Aufklärung mit seiner alles zermalmenden Kritik erschüttert, indem er das naive Vertrauen zerstörte, daß die religiösen Wahrheiten wissenschaftlich bewiesen werden und der Verstand das Transzendente erkennen könne. Dadurch war die Begründung der Religion aus der Vernunft, wie sie die Aufklärung versucht hatte, als nicht tragfähig erwiesen. Gleichzeitig wurde die Position der Aufklärung durch die Dichter der Sturm- und Drangperiode berannt, die auf die große Irrationalität des Lebens aufmerksam machten und wieder zum Naturlaut der Leidenschaft hindurchdrangen. Aber es ist nun das besonders Große an der idealistischen Bewegung, daß sie trotz ihrer Front gegen die Aufklärung keineswegs in die Orthodoxie zurückfiel, sondern frei und offen blieb. Indem sie durch eine Steigerung über die Aufklärung hinausstrebte, behielt sie doch die Wahrheitselemente des hinter ihr zurückliegenden Zeitalters bei und gab keine ihrer Errungenschaften preis. Herder betonte zeitlebens, daß die Theologie ein liberales Studium sei, das keine Sklavenseelen vertrage. Ebenso blieb Schiller stets den aufklärerischen Ideen treu, wie aus dem bekannten Gedicht „Worte des Glaubens“ zu ersehen ist. Nicht anders schrieb Schelling: „Wir wollen beide weiter... wir wollen beide verhindern, daß nicht das Große, was unser Zeitalter hervorgebracht hat, sich wieder mit dem verlegenen Sauerteig vergangener Zeiten zusammenfinde... es soll rein, wie es aus dem Geist seines Urhebers ging, unter uns bleiben“¹⁴. Auch Hegel beteiligte sich angelegentlichst an der „Feuersbrunst der Dogmatik“ und erklärte feierlich: „Vernunft und Freiheit bleiben unsere Losung!“ Der Idealismus beharrte nicht nur auf den großen Errungenschaften der Aufklärung, sondern er baute auf dem Fundament weiter. Er ist nach der Flutwelle der Sturm- und Drangperiode erneut zu einer überlegenen Schätzung des Rationalen zurückgekehrt und legte gegenüber einer überschäumenden Romantik größten Wert auf die Idee des Gleichgewichtes und des Ebenmaßes. Der Idealismus ist eines der wenigen Beispiele einer Geistesbewegung, die, das Erbe der unmittelbar hinter ihr liegenden Vergangenheit weiter ausnützend, unvermindert in die Zukunft vordrang.

Von der Aufklärung übernahm der Idealismus den Freiheitsgedanken, den er philosophisch zu vertiefen suchte. Der Idealismus erkannte, daß die äußere Freiheit die innere Freiheit zur Voraussetzung hat. Diese Erkenntnis machte das wesentliche Pathos seiner Philosophie der Freiheit aus. Das Reich der Freiheit war für die Idealisten das Gottesreich auf Erden, von dem Jesus gesprochen hat. Besonders Fichte, der den Idealismus auf den Höhepunkt geführt hat,

bekannte nachdrücklich, daß sein ganzes System vom Anfang bis zum Ende nur eine Analyse des Begriffes der Freiheit sei. Die Idee der Freiheit findet sich in allen idealistischen Werken, und Schiller ist deshalb der klassische Dichter des Idealismus, dessen prägnante Forderung „Geben Sie Gedankenfreiheit“ gerade heute wiederum bei Aufführungen des „Don Carlos“ wahre Beifallsovationen auslöst. Im deutschen Idealismus ist das tastende Wissen um die Freiheit der früheren Jahrhunderte ins klare Bewußtsein der modernen Menschheit getreten und endlich der Kampf zwischen Autorität und Freiheit als das zentrale Thema der neuzeitlichen Geschichte bestimmt worden. Es ist ein Mißverständnis und eine gänzlich ins Leere stoßende Betrachtung, das große Ideal der Autonomie mit der kindlichen Freude an Ungebundenheit gleichzusetzen. Für den Idealismus war die Autonomie durchaus ein religiöser Begriff, der zur Würde und zum Adel der menschlichen Persönlichkeit gehörte, die nicht mehr unter dem erbsündlichen Schema betrachtet wurde. Autonomie sagt nicht aus, daß der Mensch selbst sich das Gesetz gebe, und noch weniger ist sie eine zu zügelloser Emanzipation aufrufende Parole, sonst wäre nicht gerade dem Idealismus die Erkenntnis eigen, daß nur das Gesetz dem Menschen die Freiheit geben könne. Vielmehr ist Autonomie freier Gehorsam, ist Bindung an das im Menschen selbst liegende Gesetz, das nicht einfach von außen, auf mechanische Weise an ihn herangebracht werden kann. Nur wenn das Gesetz nicht etwas ihm völlig Fremdes ist, kann der Mensch es auch erfüllen, wie nach Goethe nur dann „uns Göttliches entzücken“ kann, wenn „in uns des Gottes eigne Kraft“ liegt. Die idealistische Auffassung von der Autonomie, die das sittliche Erkennen ganz in das Innere des Menschen verlegte, faßte das Gewissen noch im ursprünglich griechischen Sinne auf als ein Mitwissen des Menschen um die göttlichen Gesetze der Welt. Nicht Subjektivismus und nicht Willkür liegen dem sittlichen Ideal der persönlichen Freiheit zugrunde, sondern jene gewaltige Erkenntnis von der inneren Evidenz, auf die keine freie Religiosität jemals wieder verzichten kann.

Die neue Auffassung von der Freiheit des Menschen erforderte auch eine neue Betrachtung der Welt, die den Idealismus zu seiner überaus fruchtbaren Geschichtsphilosophie geführt hat. Seit den Tagen der Abfassung des Buches Daniel hat die Geschichtsphilosophie den denkenden Menscheng Geist beschäftigt. Bestimmend für das Christentum wurde die Geschichtsphilosophie Augustins, der die Weltgeschichte unter dem Gesichtswinkel eines Weltgerichtes betrachtete. Auch die Reformation war dieser Geschichtsauffassung zugehörig. Erst der deutsche Idealismus brachte auch hierin die ent-

scheidende Wendung, indem er die Unvereinbarkeit der alten Geschichtsbetrachtung mit seiner neuen Weltanschauung empfand. Bereits Lessing gab dem augustinischen Schema den Abschied und setzte an seine Stelle den Entwicklungsgedanken, der die Geschichte unter dem Aspekt eines langsam aufwärtssteigenden Prozesses betrachtete. Der Sinn der Geschichte wurde in der immer größer werdenden Entfaltung der Humanität gesehen. Ihm folgte auf dieser Fährte Herder, der geltend machte, daß die verschiedenen Zeiten und Völker ihren unmittelbaren Wert in sich selbst besitzen. Die Vollendung dieser neuen Geschichtsbetrachtung brachte Hegel, der die Epoche des Idealismus abschloß. Hegel verfügte nicht nur über eine erstaunliche Kenntnis des historischen Materials, sondern er suchte reflektierend den Sinngehalt des geschichtlichen Geschehens zu verstehen. Seine Geschichtsphilosophie ist, entsprechend seinen starken theologischen Interessen, die ihn von Jugend an erfüllten¹⁵, sehr religiös gefärbt. Im Mittelpunkt der Weltgeschichte steht nach Hegel die Gestalt Christi. „Bis hierher und von da an geht die Geschichte“, schrieb Hegel von Jesus, was viele theologische Verächter des Idealismus nicht zu wissen scheinen. Bei Hegel erhebt sich der alte Vorsehungsglaube zu dem oft aus lauter Unverständnis bespöttelten Glauben an die in der Geschichte wirksame Vernunft. Nicht die subjektive Vernunft des Menschen ist gemeint, sondern die objektive Vernunft der Gottheit, die sich durch alle Widerstände durchsetzt und im geschichtlichen Prozeß auch die menschlichen Leidenschaften als Mittel zum Zweck benutzt. Es ist dem Menschen keineswegs vergönnt, die göttliche Vernunft in der Geschichte allezeit wahrzunehmen; aber Hegel stellte doch den kühnen Satz auf: „Wer die Welt vernünftig ansieht, den sieht sie auch vernünftig an“. In dieser Geschichtsphilosophie steckt natürlich die Gefahr, auf welche Kierkegaard so stark hingewiesen hat, daß man mit der Weltgeschichte Theater spielt und darüber die eigene Existenz vergißt. Aber es darf trotz diesen Bedenken nicht übersehen werden, daß sich in Hegels Betrachtung die Geschichte als ein eminent sinnvoller Prozeß enthüllte und sie viele Probleme des historischen Prozesses in einer gedanklich befriedigenden Weise zu beantworten vermochte. Hegels „Philosophie der Weltgeschichte“ stellt mit Lessings und Herders Beiträgen den Anfang der modernen Geschichtsphilosophie dar, die in der Neuzeit so viele Nachfolger erhalten hat, die alle von ihrem Geiste zehren und der namentlich auch die historische Theologie ungeheuer stark verpflichtet ist.

Die Geschichtsphilosophie war nur ein Ausschnitt aus der religiösen Spekulation, welcher der Idealismus mit erfreulicher Zuversicht zusetzen war. Von einem wahren Enthusiasmus der Spekulation waren

diese Menschen erfüllt. „Keiner“, schreibt Fichte, „lasse sich irre machen durch die Schmähungen, welche in diesen letzten, ungöttlichen und geistlosen Zeiten über das, was sie Spekulation nannten, ergangen sind. Zum offenbar vorliegenden Wahrzeichen dieser Schmähungen sind sie nur von solchen hergekommen, welche von der Spekulation nichts wußten; keiner aber hat dieselbe geschmäht, der sie kannte“¹⁶. Die Idealisten waren von dem guten Recht der philosophischen Spekulation tief überzeugt, und für sie verband sich damit nicht die geringste Vorstellung von etwas Unwirklichem. Die spekulativen Ausführungen trugen dem Idealismus vielfach den Vorwurf eines hochmütigen Titanismus ein, der die dem Menschen gesetzten Grenzen in prometheischem Wahn überschreite. Es gibt Äußerungen im deutschen Idealismus, namentlich bei Fichte und in Beethovens Musik, die geeignet sind, diesem Verdacht Vorschub zu leisten. Aber aufs Ganze gesehen, ist diese Diskriminierung des spekulativen Dranges des deutschen Idealismus entschieden nicht am Platze, weil er stets des Goethewortes eingedenk blieb, daß sich mit Göttern nicht messen soll irgendein Mensch. Es offenbart sich vielmehr in diesem spekulativen Vermögen jener gleiche „klimmende Geist“, der schon in Platons Philosophie und in Meister Eckharts Mystik so überwältigend hervorgebrochen ist und der in der gotischen Baukunst mit ihren himmelstürmenden Domen solch monumentale Werke geschaffen hat. Es ist jener echt idealistische Geist, der nicht in den Niederungen des Lebens verharren kann, sondern, von einem tiefen göttlichen Impuls getrieben, von Stufe zu Stufe aufsteigt, bis er die letzte Höhe erstiegen hat. Diesen unendlichen, faustischen Drang nach dem ewigen Geist, dem nichts Genüge tun kann, gilt es als leitendes Motiv bei all diesen Denkern, heißen sie nun Kant oder Fichte, Hegel oder Schelling, herauszuspüren. In der Spekulation des deutschen Idealismus sind gewaltige schöpferische Kräfte des Geistes aufgebrochen, die zu einer solch imponierenden Ideenschöpfung geführt haben, wie sie die Welt seit der mittelalterlichen Scholastik und Mystik nur noch sporadisch erlebt hat. Diese philosophische Spekulation des Idealismus war ganz religiös eingebettet, wie das Schleiermacher so ergreifend auf seinem Sterbebett ausgesprochen hat: „Ich muß die tiefsten spekulativen Gedanken denken, und sie sind mir völlig eins mit den innigsten religiösen Empfindungen“. Man versteht die spekulativen Systeme des deutschen Idealismus nur dann richtig, wenn man sie als Versuche betrachtet, der neuen Religiosität die Bahn zu brechen, die berufen war, an die Stelle zu treten der im 17. und 18. Jahrhundert zusammengebrochenen Weltanschauung, die nicht einfach in alter Form wiederkehren konnte. Nachdem die kirchliche Dogmatik zertrümmert am Boden lag, sah

sich der Idealismus vor die Frage gestellt: Wie ist eine religiöse Metaphysik möglich, abgesehen vom Biblizismus und auf dem Boden der neuen Erkenntniskritik? Das war das neue Problem, das sich der deutsche Idealismus gestellt und dem religiösen Liberalismus gleichsam weitergegeben hat. Es ist eines der Hauptverdienste der idealistischen Geistesbewegung, diese religiöse Situation der Neuzeit und die sich daraus ergebende Fragestellung begriffen zu haben. Daß seine Antwort auf religiöse Spekulation lautete, kann nur einen Menschen befremden und erschrecken, der sich noch nicht kritisch klargemacht hat, daß auch in der Bibel nichts anderes als gewaltigste religiöse Spekulation vorliegt, die entsprechend der damaligen Religionsstufe noch in das Gewand des supranaturalen Offenbarungsanspruches eingekleidet worden war.

Es ist nicht falsch, aber es sagt zu wenig aus, wenn man das Ergebnis dieser religiösen Spekulation nur als deutsche Innerlichkeit bezeichnet, anstatt zu sehen, wie der Idealismus letztlich in die Mystik mündet. Schon Novalis hat in seinen genialen „Fragmenten“ die Losung ausgegeben: „Nach innen geht der geheimnisvolle Weg“, und Schiller hat die gleiche Erkenntnis in den Vers zusammengefaßt:

„Es ist nicht draußen — da sucht es der Tor

Es ist in dir, du bringst es ewig hervor.“

Am faßlichsten hat Goethe dieser mystischen Religiosität Ausdruck gegeben in den berühmten Worten von der dreifachen Ehrfurcht, die das ganze menschliche Dasein als ein unergründliches Geheimnis empfindet. Es ist die Ehrfurcht vor dem, was über uns, neben uns und unter uns ist, die Goethe mit „kindlichem Schauer treu in der Brust“ barg und die sich mit Kants Begriff vom Erhabenen aufs innigste berührte. Nur Frivolität kann über dieses Erstaunen vor dem Weltprozeß, der kein ruhiges Sein, sondern ewiges Werden ist, geringschätzend hinweggehen. In Wirklichkeit ist es Goethe mit seinen Worten gelungen, vom religiösen Urgefühl auf eine höchst eindrucksvolle und keineswegs dogmatisch abgedroschene Art zu reden, was dem neuzeitlichen Menschen nur ganz selten beschieden war. Im Idealismus steigerte sich das mystische Bewußtsein bis zu dem Einswerden von Ich und Universum in gemeinsamem Erlebnis. Sowohl Schellings Identitätsphilosophie als auch Hegels Christentumsauffassung erstrebte eine Einheit zwischen Gott und Mensch. Es ist ein mystischer Panentheismus, der den persönlichen, außerweltlichen Gott ablehnt, die Welt aber auch nicht mit Gott identifiziert, dem das Universum aber doch durch und durch göttlich ist. Seit dem großen Spinoza-Erlebnis des deutschen Idealismus fühlten sich diese Menschen vom Allgott und dem Gottall durchdrungen. Sie wollten

sich dem Unermeßlichen hingeben und dessen Wesen in sich spüren. Der Mensch erlebte das Gottesverhältnis nicht mehr nach dem Schema von Herr und Knecht, sondern im Gefühl der Verwandtschaft, nach dem Bilde vom Weinstock mit der Rebe (Joh. 15, 1-8). Die verständlichste Formulierung der Mystik des deutschen Idealismus gab Fichte in seinem Buch „Anweisung zum seligen Leben“. Wie ein mittelalterlicher Mystiker aus dem 13. Jahrhundert führt Fichte aus: „Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch kann Gott werden. Sobald er sich aber rein, ganz und bis in die Wurzel vernichtet, bleibet allein Gott übrig und ist alles in allem“¹⁷. Fichte erstrebte ein völliges Einswerden mit Gott und nannte dieses Verschmelzen die wahre Seligkeit, die den Menschen schon in diesem Leben zuteil werde; denn „durch das bloße Sichbegrabenlassen kommt man nicht in die Seligkeit“. Die Mystik des deutschen Idealismus war fern von allen visionären und ekstatischen Entrückungszuständen. Ihre erstrebte Identität mit dem göttlichen Weltgrund vollzog sich in einer rein geistigen Verbindung, der nichts Somnambules und Hysterisches anhaftete. Aber es war unstreitig echte Mystik, die würdig ist, an die Seite der altindischen, neuplatonischen und mittelalterlichen Mystik gestellt zu werden und nicht zu verwechseln ist mit bloßem Mystizismus. Das Charakteristische an der Mystik des deutschen Idealismus ist die Vermeidung jedes lähmenden Quietismus, der so oft die mystische Religiosität in Mißkredit gebracht hat. Die Mystik des deutschen Idealismus war von einem kräftigen Aktivismus erfüllt. Fichte betonte unermüdlich das Tun, ähnlich wie der von Hegel den Theologen als Vorbild empfohlene Meister Eckhart, der schließlich auch die tätige Marthagestalt dem beschaulichen Marienideal übergeordnet hat. Die unscheinbarste Handlung stellte der Idealismus, in echter Nachfolge der Reformation, über die tiefste Kontemplation. Es ist eines der Kennzeichen der idealistischen Frömmigkeit, Aktivität und Mystik miteinander zu versöhnen. Nicht daß der Idealismus als erster diesen Versuch unternommen hätte. Ähnliches erstrebte schon Plato und das Johannesevangelium, das nicht zufällig vom Idealismus leidenschaftlich gegen die paulinische Auffassung des Christentums ausgespielt wurde, die das Evangelium verdorben habe. Der Idealismus hat mit seiner aktivistischen Mystik wie ein frischer Tauregen auf das ausgetrocknete Erdreich des beginnenden 19. Jahrhunderts gewirkt.

Der Reichtum des deutschen Idealismus erschließt sich einem erst, wenn man seine genialen Gestalten eingehender betrachtet. Es ist immer aufgefallen, welche Fülle von hochbegabten Individualitäten, sowohl Männer als Frauen, dieses Zeitalter besessen hat. Mit einer

Verschwendung ohnegleichen brachte das deutsche Volk von damals seine geistigen Helden hervor. Keineswegs waren es pedantische Gelehrtennaturen — als was fälschlicherweise Kant oft hingestellt wird — sondern feurige Menschen voll sprühenden Geistes und impulsiven Lebens, denen mehrfach die Gefahr drohte, im Überschwang ihres Wesens aus der Bahn geworfen zu werden. Sie waren alles andere als kalte Egoisten, sondern übten, wie beispielsweise Goethe, in aller Stille viel praktische Nächstenliebe, durch welche mancher rechtgläubige Christ tief beschämt wird. Aus der Fülle dieser kraftvollen Persönlichkeiten seien wenigstens die beiden theologischen Vertreter des deutschen Idealismus etwas ausführlicher dargestellt, welche die eigentlichen Bahnbrecher der liberalen Theologie sind, ohne deren Wirksamkeit sie nicht verstanden werden kann.

Der erste Theologe des aufkeimenden Frühidealismus war Johann Gottfried Herder (1744–1803). Schon rein äußerlich überraschte Herder seine Zeitgenossen, wenn er ihnen zum ersten Mal begegnete, durch seine Perückenlosigkeit und seine mondäne Kleidung, was ihm das Aussehen eines französischen Abbé gab. Durch dieses bewußt weltmännische Auftreten wollte Herder auch nach außen seine innere Entfremdung von der überlieferten Form des geistlichen Standes und seine neuzeitlichen Ansichten zum Ausdruck bringen. In der Tat war Herder der erste moderne Theologe, und modern, sogar sehr modern mutet einen denn auch alles an, was dieser geniale Herold der idealistischen Theologie erstrebte. Herder läßt sich in keine theologische Partei seiner Zeit einordnen, weil seine vielseitige Individualität die religiöse Richtung der Zukunft geschaffen hat. In Königsberg war er der bevorzugte Schüler Kants, der ihm Rousseau erschloß, so daß Herder den Verfasser des savoyischen Glaubensbekenntnisses seinen Führer nannte. Daneben verbanden ihn edle Freundschaftsbande mit Hamann, dessen dunkle Tiefen er für die Allgemeinheit fruchtbar zu machen verstand. Auf einer Seereise, unter dem Eindruck der Meeresstürme und der stillen Sternennächte, fand Herder sich selbst. Etwas von der Bewegtheit jener Meeresfahrt blieb seinem Charakter zeitlebens eigen, wie es dem unzüftigen Theologen der Sturm- und Drangperiode auch entsprach. Allen dogmatischen Formelkram und allen „Trödelmarkt alter Phrasen“ verachtete er als anti-christlich und bekannte sich zu einem spinozistischen Gottesbegriff mit pantheistischer Färbung. In seinen Gefühlswallungen war Herder oft gärend und unklar, dilettantisch und unsystematisch. Das hatte zur Folge, daß seine tiefsinnigen Einsichten und Anregungen nicht immer leicht zu fassen sind und einem gerne zwischen den Fingern zerrinnen. Aber er besaß dank seinem dynamischen Pantheismus

ein wundervoll lauschendes Ahnungsvermögen für alles Kommende; er war ein Mensch, der mit visionärer Schaukraft die zukünftigen Dinge voraus zu sehen vermochte und über eine seltene Aufnahme-fähigkeit verfügte, die alles in sich zu einer Einheit zu verbinden wußte. Herders Persönlichkeit war von einer geradezu verwirrenden Vielgestaltigkeit — „ein Faszikel von Sternen“, nannte ihn Jean Paul — er interessierte sich für die Liederstimmen der Völker und die ältesten Urkunden des Menschengeschlechtes, für das Johannesevangelium und die Reimtentstehung, kurz für alles, alles. Es gab wenige Gebiete, die sein reicher Geist nicht umfaßte, und dabei war es keine zusammenhanglose Vielwisserei, sondern eine organische Bildung, die alle Dinge „in Gott“ betrachtete und in der ganzen Welt wie in einem „Bilderbuch Gottes für Groß und Klein“ blätterte. Herders Leistung kann als erneuter Versuch, „die Welt von der Seele des Menschen her zu begreifen“¹⁸, charakterisiert werden, womit er die tiefste Tendenz seines Jahrhunderts zum Ausdruck gebracht hat.

Herders größtes Verdienst besteht in seinem neuen Geschichtsverständnis. Er hielt über die Vergangenheit kein Totengericht mehr wie die pragmatische Geschichtsschreibung, sondern bemühte sich um ein liebevolles Sichversenken in deren Eigentümlichkeit. Unter der Anleitung Hamanns ahnte Herder wieder etwas von der großen Irrationalität der Geschichte und dem unendlichen Wert der menschlichen Persönlichkeiten für den geschichtlichen Prozeß. Namentlich die Religionsgeschichte wurde bei ihm aus einer vorgefaßten Theorie zu einer sinnvollen Geschichtsbetrachtung. Die reifsten Früchte brachte sein neuer Geschichtssinn auf dem Gebiete der Bibelerklärung hervor, in deren Geschichte mit seinem Namen ein neuer Abschnitt beginnt: Als einer der ganz wenigen Theologen, die mit Überlegenheit von Reimarus' Fragmenten eine Reinigung der theologischen Atmosphäre erwarteten, focht Herder mit einem wahren Ingrim gegen das orthodoxe Inspirationsdogma, das die theologische Jugend in einen Zustand hoffnungsloser Verdummung versetze. Die Bibel ist nach Herder kein göttlicheres Buch als die anderen Bücher, und er empfand es als eine förmliche Lästerung, alle ihre Ausführungen als von Gott diktiert ausgeben zu wollen. Sie ist in keinem anderen Sinne inspiriert, als Homer und Shakespeare es auch sind. Wie diese Dichter ist sie göttliche Poesie, und alle Poesie ist auch Bibel. Unermüdlich betonte Herder, daß die Bibel durch Menschen und für Menschen geschrieben sei. Sie ist ein menschliches Buch, menschlich entstanden und menschlich zu lesen. Wenn Herder es ablehnte, die Bibel als sakrosankte Schriften zu betrachten, so wandte er sich ebenso heftig gegen die „kalten Verstandeskröten“ mit ihrer „Wasserreligion“,

welche die Bibel nur nach ihrem eigenen beschränkten Geist beurteilen. Es ist nach Herder der Grundirrtum der neologischen Betrachtung, die heilige Schrift wie ein Buch der Neuzeit zu lesen, anstatt sie unter dem Schwinkel des Altertums zu betrachten und sie aus der Vorstellungswelt der Antike zu erklären. Dieser doppelten Front setzte Herder sein eigenes religiös-geschichtliches Bibelverständnis gegenüber, das sich mit divinatorischem Spürsinn in den Geist ihrer Entstehungszeit einzufühlen bemühte. Er stellte die hermeneutische Regel über die alttestamentlichen Schriften auf, daß man sie „als Jude lesen“ müsse. Es ist nicht so sehr die oft hervorgehobene, rein ästhetische Betrachtung — wenn auch Herder als erster wieder etwas von der Schönheit der hebräischen Poesie empfand, weil er die alttestamentliche Literatur mit unbefangenen Blick als Dichtung las — sondern vielmehr eine genuin historische, die sich bei ihm auswirkte und dem geschichtlichen Tatbestand verblüffend nahe kam. Herder hat nicht Religion und Poesie miteinander vermischt, wohl aber hat er die literar-geschichtliche Bibelbetrachtung begründet, die im 19. Jahrhundert ihren großen Aufstieg erlebte. Er betrachtete die Bibel als ein Buch der Vorzeit des Ostens und rang darnach, sie aus ihrer klimatischen, nationalen und lokalen Umgebung heraus zu verstehen. Seinem Geiste entgingen die Unterschiede der einzelnen biblischen Bücher nicht, und er stellte sie als eine Stufenleiter der Religionserkenntnis dar, in welcher jede einzelne Stufe erst dann volles Licht und richtiges Verständnis gewinne, wenn sie von unten aus erstiegen und von oben herab betrachtet werde. Bei diesem Sich-hinein-tasten in die Seele der Bibel ging ihm wie den Spiritualisten der Reformationszeit wieder etwas von der zeitlosen Symbolik der heiligen Schrift auf — „wie Adam gebildet wurde, werden wir noch alle gebildet“ — die er in scharfsinnigen Erörterungen zu erhellen suchte. In Einzelheiten hat sich Herder geirrt, und namentlich seine Ausführungen über das neue Testament blieben vielfach im Nebelhaften stecken und lassen einen unbefriedigt. Immerhin hat Herder auch auf neutestamentlichem Gebiet Wertvolles geleistet, indem er beispielsweise die „Offenbarung Johannes“ in den Kreis seiner Studien einbezog und durch seine geschichtsphilosophische Würdigung diese in theologischen Kreisen eher geringgeschätzte Schrift in ein neues Licht zu rücken vermochte, was schon als „eine Großtat religionsgeschichtlichen Verstehens“ gepriesen worden ist. Prinzipiell gesehen hat Herder unstreitig den Genius der Bibel richtig heraus gespürt und die Glut orientalischer Frömmigkeit, wie sie in den israelitischen Hirten und Ackersmännern lebte, zur glänzenden Darstellung gebracht. Herder tauchte ganz in den primitiven Geist der Bibel ein, sog gleichsam ihren Erdgeruch

mit aufgeblähten Nüstern ein und ist mit seiner Arbeitsweise ein unwiderlegbarer Beweis dafür, wie innig vertraut sich auch die freie Theologie mit der Schrift verbunden weiß. Aus dieser unerhört genialen Bibelkenntnis ergab sich für Herder ein völlig neuer Offenbarungsbegriff. Die Schrift ist nicht die Offenbarung selbst, sondern ein Zeugnis und eine Nachricht der göttlichen Offenbarung. Unter dem Begriff Offenbarung verstand Herder nicht mehr ein einmaliges supranaturales Geschehen, sondern ein sich immer tieferes Erschließen Gottes, dessen Geschichte mit der menschlichen Geistesgeschichte identisch ist. Auf Grund all dieser Erkenntnisse kommt Herder für das Alte Testament nicht nur eine ähnliche Bedeutung zu wie Winkelmann für die griechische Kunstgeschichte, sondern er hat tatsächlich die Bibel auf eine fabelhaft lebendige Art erschlossen, wie es Luther für seine Zeit getan hatte, nur mit dem Unterschied, daß Herder den ursprünglich-historischen Sinn der Schrift viel besser traf, weil er nicht mehr wie der Wittenberger Reformator in den Psalmen Christi Leiden geweihsagt fand. Durch sein genetisches Verständnis der biblischen Urkunden hat Herder der historischen Theologie des 19. Jahrhunderts den Weg vorgezeichnet, und es führt von ihm eine deutlich wahrnehmbare Linie bis zu Bernhard Duhm.

Der weltanschauliche Hintergrund für Herders Ausführungen war seine Humanitätsreligion. Das Humanitätsideal war Gemeingut der Aufklärung und des Idealismus, das bei Herder jedoch eine beachtenswerte Vertiefung erfahren hat. Die Humanität erschöpfte sich bei ihm keineswegs in einem bloß äußerlichen Tugendstreben oder in einer Ausübung philanthropischer Gesinnung. Für Herder war die Humanität keine selbstverständliche Gegebenheit, über welche der Mensch ohne weiteres verfügt, sondern eine Aufgabe, von welcher Herder mit grenzenloser Ehrfurcht sprach. Nach Herders Ansicht ist die Humanität der Charakter des menschlichen Geschlechts; aber angeboren ist sie ihm nur in Anlagen und muß ihm eigentlich erst noch angebildet werden. Die Menschen bringen sie nicht fertig auf die Welt mit; aber sie muß auf dieser Erde das Ziel ihres Strebens und die Summe ihrer Übungen sein. Wahre Humanität ist ein leuchtendes Ideal, dem der Mensch sich nur unter beständigem innerem Ringen nähern kann, wie es Goethe in seiner „Iphigenie“ dargestellt hat, die eine Priesterin der Humanität ist und die Religion des Menschensohns in eine moderne Prägung übersetzt. Der Sinn der Humanität ist, entsprechend der Vernunft zu leben, gemäß der sittlichen Freiheit zu handeln und schließlich zur Gottähnlichkeit aufzusteigen. Herders Humanitätsbegriff ist somit, wie leicht einzusehen ist, durch und durch religiös fundiert. „Bildung zur Humanität ist das Göttliche in der

Menschheit“, schreibt er im zweiten Teil seiner Humanitätsbriefe, „für die Humanität arbeiten, heißt an der Durchführung der göttlichen Bestimmung der Menschheit arbeiten; ihr Widerstreben ist Widerstand gegen Gott. An die humane Bestimmung unseres Geschlechtes glauben, heißt an die göttliche Liebe und Weisheit glauben. Nach der eigenen Humanisierung streben, heißt nach dem Reich Gottes trachten“. Die Verkörperung des Humanitätsideals stellt Christus dar. In Christus findet die Humanität ihre Vollendung. Was er im Leben bewiesen und durch seinen Tod bekräftigt hat, ist wahre Humanität. Bei Herder wird es ganz eklatant, wie falsch es ist, den Humanismus kurzerhand der Unchristlichkeit zu bezichtigen. Vielmehr war es gerade das Spezifische von Herders Mission, „die Renaissance des Humanitätsideals in innerster Föhlung zu erhalten mit dem persönlichen Christentum Christi“¹⁹. Herders Anliegen bestand in dem Bestreben, das Menschliche zu verchristlichen und das Christliche zu vermenschlichen. Aus der freien Verbindung von Christentum und Humanität erwartete der Weimarer Superintendent einen neuen Geistesfröhlung. Das Christentum hat seiner Ansicht nach noch lange nicht alle seine Möglichkeiten ausgeschöpft, und auch der Protestantismus bedeutete ihm nur einen Anfang. Wie später Blumhardt konnte auch er schreiben: „Gott wird noch eine neue und herrlichere Entwicklung machen“. Herder wollte das durch das Zeitbewußtsein getrennte Christentum und Menschentum wieder miteinander versöhnen, aber „nicht durch Entleerung der Religion und Theologie, durch Verdünnung des Christentums, sondern auf dem Wege ihrer Durchdringung und Sättigung mit Geschichte und Philosophie, mit Poesie und Wirklichkeit“²⁰. Entsprechend seinen modernisierenden Neigungen versuchte er, das Christliche auf eine bewußt weltliche Art einzuföhren und brachte Bildung und Kirche, Christentum und Kultur in ein überaus enges Verhältnis zueinander. Es ist das alte erasmische Ideal des christlichen Humanismus, das bei Herder seine Wiederbelebung erfuhr, und „um dessen willen ihn der moderne Protestantismus bis heute als einen seiner großen Wegbereiter feiert“²¹.

Herder war es leider nicht vergönnt, sein Saatgut in die eigenen Scheunen zu sammeln. Er vermochte nicht, alle seine neu errungenen Erkenntnisse festzuhalten und zu verarbeiten. Viele der tiefsten Einsichten — besonders aus der Bückeburger Zeit²² — gingen ihm wieder verloren. Seine Freunde bewiesen für seine Bestrebungen, einen christlichen Humanismus zu begründen, auch nicht jenes Verständnis, das er erwartete. Alle diese Vorkommnisse verbitterten Herder zusehends und ließen ihm in einer Stunde der Verärgerung sogar das Wort von einem „verfehltten Leben“ ent schlüpfen. Eine leise Tragik umspielte

deshalb Herders letzte Lebensjahre, die er durch die seinem Charakter anhaftenden pathologischen Züge noch steigerte. Sachlich betrachtet ist aber festzustellen, daß Herder sein großes Ziel gar nicht erreichen konnte, weil es überhaupt nicht durch die Kraft eines einzelnen Menschen verwirklicht werden kann. Vielmehr ist die Versöhnung von Christentum und Kultur durch vermehrte gegenseitige Durchdringung die Aufgabe aller Generationen, die aber nie restlos gelingen kann und doch immer wieder erneut aufgenommen werden muß. Keineswegs fehlte es Herder an zahlreichen Nachfolgern, die, befruchtet von der Originalität seines Geistes, sein Werk fortsetzten.

Wenn Herder auch nicht besonders auf Daniel Friedrich Schleiermacher (1768–1834) aufmerksam wurde, so steht dieser zweite große Theologe des deutschen Idealismus ihm sowohl zeitlich als sachlich doch ganz nahe. Bei allen Unterschieden vollendete Schleiermacher den von Herder angebahnten Typus der neuprotestantischen Frömmigkeit und wurde dadurch zum stärksten Mitbegründer des religiösen Liberalismus, ja zum schöpferischen Reformator der gesamten evangelischen Theologie des 19. Jahrhunderts. Dilthey war denn auch bei der Niederschrift seiner Schleiermacher-Biographie von dem hochgemuten Bewußtsein durchdrungen, das Leben jenes Mannes zu beschreiben, „der in der Entwicklung der europäischen Religiosität seit deren Umgestaltung durch die Aufklärung und ihren gewaltigen Vollender Kant bis auf diesen Tag die vornehmste Stelle einnimmt“²³. Schleiermacher gehörte zu den Gestalten, die in beständiger innerer Entwicklung begriffen sind und deshalb Zeit ihres Lebens zu keinem endgültigen Abschluß gelangen. Eine erschütternde Bekehrung wie Augustin und Luther hat er nie durchgemacht, sondern ist unaufhaltsam in das Christentum hinein gewachsen. Er wurde bei den Herrnhutern erzogen und nahm die Zinzendorfsche Frömmigkeit mit ihrem erotischen Untergrund in sich auf. Dem Pietismus verdankte er sein ungemein fein ausgebildetes Sensorium für alles Religiöse, das ihm stets eigen blieb. Obwohl sich Schleiermacher auch später noch selbst einen „Herrnhuter höherer Ordnung“ nannte, befreite er sich doch unter dem Einfluß von Kants Philosophie von der orthodox-pietistischen Theologie. In einem denkwürdigen, mutigen Brief, der seiner Aufrichtigkeit alle Ehre macht, gestand er seinem streng rechtgläubigen Vater offen seinen Bruch mit der überlieferten Kirchenlehre. Schleiermacher wandte sich den geistigen Strömungen seiner Zeit zu und ließ sich von ihnen emportragen. In Berlin schloß sich der von Aufklärungsgedanken erfüllte Prediger der jungen, romantischen Bewegung an, ohne dadurch einer utopistischen Sehnsucht nach rückwärts zu huldigen, wie denn Schleiermacher überhaupt vorwiegend

nur die guten Seiten der vieldeutigen Romantik verkörperte. Er wurde mit Friedrich Schlegel eng befreundet und unterhielt lebhaft Beziehungen mit geistvollen, zart empfindenden Frauen. Schleiermacher ist dadurch nicht zu einem unterhaltenden Salontheologen geworden — jene traurigste Karikatur des bürgerlichen Hofnarren — wohl aber ist er durch diesen aufgeschlossenen Verkehr der Enge eines Pastorenschicksals entwachsen. Er hat Schlegels berühmte „Lucinde“ in seinen „vertrauten Briefen“ öffentlich verteidigt, was in jenen Jahren eine einzigartige Tat war, und hat sich mit dem Plan einer Schrift über das Thema „Immoralität aller Moral“ getragen. Über die hundertprozentigen Pfarrer, die Schleiermachers romantische Periode nie verstanden haben, hat er nach einer Konventsitzung den ehrlichen, so gut nachzufühlenden Seufzer getan: „Ach, wenn man so unter fünfunddreißig Geistlichen sitzt!“ Dieser eine Ausspruch beweist schon genügend, daß Schleiermacher kein theologischer Musterknabe war. Aber sein fester Charakter nahm durch dieses von Logos und Eros gleichermaßen bewegte Leben nicht den geringsten Schaden, weil Schleiermacher ein ethisch selten hochstehender Mensch war, dessen Makellosigkeit heute auch von seinen Gegnern anerkannt werden muß. Schleiermacher hat immer darauf gehalten, sein Leben zu einem sittlichen Kunstwerk zu gestalten, dessen Ideal er in den „Monologen“ mit feinen Federstrichen gezeichnet hat. Mit seinen vielseitigen Interessen erwarb er sich eine ungewöhnliche Bildung. Er hat Schillers Schaffen unentwegt verfolgt und im ersten Augenblick die Bedeutung von Goethes „Wilhelm Meister“ erkannt. Sein philosophischer Geist fühlte sich stark vom „göttlichen Plato“ angezogen, und er hat seiner tiefen Verbundenheit mit diesem Größten aller Philosophen durch eine vortreffliche Übersetzung Ausdruck gegeben. Die reiche Veranlagung und klare Natur Schleiermachers vermochten die stärksten Gegensätze — weiche Frömmigkeit und abstrakte Denkfähigkeit, scharfe Bibelkritik und hingebende Kanzeltätigkeit — zu einer, freilich mühsam erkämpften, inneren Harmonie zu vereinigen. Wenn auch Schleiermacher bisweilen etwas Oszillierendes anhaftete, so bildeten doch seine Person und sein Werk eine unlösbare Einheit, durch die er eine neue Zeit mit heraufführen half.

Aus romantischem Geiste heraus schrieb Schleiermacher seine berühmte Schrift „Über die Religion“, mit dem Untertitel „Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“ (1799). Die „Reden“ weisen einen stark polemischen Einschlag auf, was ihnen streckenweise beinahe den Charakter einer Kampfschrift gibt. In seiner Fechterstellung wandte sich Schleiermacher gegen die dogmatische Auffassung der Religion, welche die Ansichten des Unendlichen in ein System zusam-

menfassen will, und sprach ihr jegliche Existenzberechtigung ab. Seine fibrierende Lebendigkeit lehnte sich, nicht unähnlich dem jungen Luther, gegen alle starren Begriffe und orthodoxen Vorstellungen auf, die das Göttliche nur einschnüren. „Wunder, Eingebungen, Offenbarungen, übernatürliche Empfindungen — man kann viel Religion haben, ohne auf irgendeinen dieser Begriffe gestoßen zu sein“²⁴. Schleiermacher wollte nichts von Wundern wissen, weil ihm alles zum Wunder geworden war. Auch das altprotestantische Pochen auf die Schriftautorität lehnte er mit der überaus kühnen Feststellung ab: „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern der, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte“²⁵. Die Schrift sei zur Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbiete keinem andern Buch, auch Bibel zu werden, und Jesus habe nie behauptet, der einzige Mittler zu sein, dessen Gedanken man um seinetwillen annehmen müsse. Parallel mit dieser Polemik gegen die Orthodoxie ging eine hartnäckige Bekämpfung der populären Aufklärungstheologie, welche die Religion einseitig als Intellektualismus und Moralismus auffaßte. Der Prediger an der „Charité“ wollte nichts von den schemenhaften Gebilden einer natürlichen Religion und einer Vernunftreligion wissen. In latentem, jedoch immer spürbarem Widerspruch zu Kant stellte er die Religion in einen schneidend scharfen Gegensatz zu aller Moral und aller Metaphysik. Gegenüber dem schal gewordenen Tugendgerede der Aufklärer wurde er nicht müde zu betonen, daß das Wesen der Religion „weder Denken noch Handeln ist“. Diese Trennung von Religion und Moral geschah nicht, um die Religion in den Winkel zu stellen, sondern um sie aus einer unrichtigen Verkettung zu lösen. Wenn diese enorm wichtige Erkenntnis auch zu dem Mißverständnis Anlaß gab, Schleiermacher habe den Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit übersehen, so hat er doch gerade durch diese Ausführungen dem Religiösen sein Eigenrecht und seine Selbständigkeit zurückgegeben. Aus der gleichen religiösen Quelle entsprang seine Polemik gegen die Verbindung von Religion und Staat. Schleiermacher hat das große Wort geschrieben: „Möchte nie der Saum eines priesterlichen Gewandes den Fußboden eines königlichen Zimmers berührt“ und „nie der Purpur den Staub am Altar geküßt haben“²⁶. Mit einem wahrhaft prophetischen Blick leitete er aus der Verquickung von Kirche und Staat alles religiöse Verderben ab, wofür ihm die deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert mit ihrem unseligen Bündnis von Kirche und Reaktion so schlagend den Beweis geliefert hat. Aus dieser Mißbilligung der staatlichen Massenkirche ist seine Behauptung zu verstehen, daß „die Kirche den Menschen um so gleichgültiger werde, je mehr sie zunehmen in der Religion“²⁷.

Schleiermacher trat aus religiösen Gründen für die moderne Forderung der Trennung von Kirche und Staat ein.

Wie bei allen bedeutenden Büchern bildet auch in den „Reden“ die Polemik nur die unumgängliche Vorstufe, die den Gebildeten klar macht, daß das ihnen bis dahin als Religion Dargestellte gar nicht diesen Namen verdiene. Nachdem Schleiermacher die Religion von allen Beimischungen gereinigt hatte, kam es ihm vor allem darauf an, ihr positives Wesen herauszuarbeiten. Durch sein ausgeprägtes religiöses Empfinden wurde der junge Romantiker zu seiner epochemachenden, an Rousseau gemahnenden Wiederentdeckung der Religion als Anschauung und Gefühl geführt. Als Schleiermacher wieder zu dem ursprünglichen Gehalt des Religiösen vorzudringen versuchte, erwies es sich, daß der Begriff Glaube für dieses Urvermögen zu abgegriffen sei. Er wählte das Wort Gefühl, wobei er aber nicht allen Gefühlen religiösen Wert zuerkannte, sondern nur jenen Gefühlen, die aus der Anschauung und Versenkung ins Universum herausfließen, wobei man sich wiederum hüten muß, diesen zweiten wichtigen Begriff einfach mit der Natur gleichzusetzen. Für Schleiermacher, der Gott als überpersönlichen Geist auffaßte, war das Universum das Ewige und Alldurchdringende. „Beschauer des Ewigen“ zu werden, ist das letzte Ziel aller Religion. Zu diesem Zweck aber darf der Mensch das Unendliche nicht jenseits des Endlichen suchen, sondern mitten im Endlichen muß er mit dem Unendlichen eins werden. Die Vereinigung von Endlichem und Unendlichem, von Diesseitigem und Jenseitigem ist die wahre Unsterblichkeit des Menschen, die ihm jeden Augenblick zuteil werden kann. Dieses Ereignis bildete den Mittelpunkt von Schleiermachers Religiosität, von dem aus er alles betrachtete. In überaus berückender Weise beschrieb er die Vermählung der Seele mit dem Universum. Ein zauberhafter Glanz liegt auf diesen Partien der „Reden“, und Schleiermacher verfügte über die unlernbare Kunst der großen religiösen Naturen, jene „heilige Musik“ zum Erklingen zu bringen, welche die Menschen unwiderstehlich in ihren magischen Bann zieht, wie ein indischer Fakir mit seiner Flöte die Schlangen tanzen macht. Wundervoll sprach Schleiermacher von dem einzigartigen Augenblick, in welchem das Religiöse im Menschen geboren wird: „Flüchtig ist er und durchsichtig, wie der erste Duft, womit der Tau die erwachten Blumen anhaucht, schamhaft und zart wie ein jungfräulicher Kuß, heilig und fruchtbar wie eine bräutliche Umarmung, ja nicht wie dies, sondern er ist alles dieses selbst“²⁸. Es braucht natürlich einen eigenen Sinn für so subtile und zärtliche Dinge, wie Schleiermachers Mystik sie enthält, die das Religiöse vorwiegend in Bildern aus dem geschlechtlichen Leben zu beschreiben versucht

und überhaupt eine deutliche weibliche Note aufweist. Mit dem langweiligen Ellenstab einer massiven Dogmatik kommt man nicht an sie heran. Schleiermacher selbst sprach von der ihm „angeborenen Mystik“ und erwartete auch von seinem Leser, daß er „ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza“ opfere. Durch seine Wendung zum Unmittelbaren, Ursprünglichen und Intuitiven lag bei Schleiermacher unstreitig ein mystisches Erhobenwerden der Seele und ein mystisches Berührtwerden durch das Universum vor. Es handelte sich bei ihm ganz bestimmt nicht um etwas bloß gedanklich Konstruiertes, sondern er war wirklich ein Ergriffener. Nicht kirchlicher Erlösungsglaube und nicht Verehrung vergangener Vorstellungen erfüllten ihn, sondern gefühlsmäßiges Empfinden seiner Einheit mit dem Alleben, das in der Gegenwart erlebt werden kann. Keineswegs darf dies in rein immanenter Weise verstanden werden; vielmehr besteht das eigenartige Verdienst Schleiermachers gerade in der Kunst, Immanenz und Transzendenz zu einer Einheit zu verbinden²⁹. Sein organisches Denken riß Gott und Welt nicht auseinander, sondern bemühte sich, sie zusammen zu schauen. Es ist ein mystischer Pantheismus, der wie ein zarter Schimmer über seinem ganzen Lebenswerk ausgebreitet ist.

Nach Schleiermachers eigener Aussage fühlte er sich „von einer innern und unwiderstehlichen Notwendigkeit“ gedrungen, die „Reden“ zu schreiben. Diesen höheren Zwang spürt man heute noch aus dieser herrlichen und ewig jungen Schrift, die einen trotz dem oft rhetorischen Stil beständig aufhorchen läßt und die ein Ausdruck des romantischen Geistes ist, was in diesem Zusammenhang als vorbehaltloses Lob zu verstehen ist. Freilich sind ihre Ausführungen nicht für Kirchenchristen berechnet; auch die kühle Aufnahme der „Reden“ durch die beiden Dichturfürsten Deutschlands verhinderte nicht, daß sie ein „Erbauungsbuch“ für Leute wurden, die sonst keine Erbauungsbücher lesen. Schleiermacher schrieb seine „Reden“ als Weltmann, und das Fehlen jedes pfäffischen Gerüchleins fällt besonders angenehm auf. Sie sind neben Lessings Kampf gegen die Orthodoxie einer der größten Marksteine in der Geschichte des religiösen Liberalismus, und es gereicht der Kirchenleitung jener Zeit zur Ehre, gegen ihren Verfasser nicht vorgegangen zu sein. Die „Reden“ haben der Mystik in einer ganz modernen, keineswegs mittelalterlich imitierten Weise beredten Ausdruck gegeben und haben auch einen Teil jener neuen religiösen Sprache geschaffen, in welche der neuzeitliche Mensch sein religiöses Empfinden kleiden konnte. Es ist tatsächlich „ein gewaltiges Erbe, das das neue Jahrhundert in diesem merkwürdigen Buch vom vorangehenden achtzehnten überkommen hat, ein Zukunft- und

Schicksalsbuch, das heute noch nicht ausgeschöpft und nicht veraltet ist, ein Eckstein zugleich, an dem noch immer manche Anstoß nehmen und scheitern“³⁰.

Freilich blieb Schleiermacher selbst nicht zeitlebens auf der Stufe der „Reden“ stehen. Er hat zwar gelegentlich bemerkt, daß er sich treuer geblieben sei, als man gewöhnlich annehme. Das ist nicht zu bezweifeln. Ein Bruch in seinem Denken hat tatsächlich nie stattgefunden. Aber er erlebte doch eine gewisse Wandlung, die ihn von seinen genialen Anfängen wegführte und ihn immer mehr auf einem kirchlichen Geleise verkalken ließ. Er hat im Laufe der Zeit seinen Gedanken eine stärker christliche Einkleidung gegeben, und die Erlösung Jesu wurde ihm immer wichtiger, wenn er auch kein „paulinischer Theologe wurde, sondern ein johanneischer blieb“³¹. Das Spezifische des Christentums erfuhr eine stärkere Betonung, und aller religiöse Fortschritt konnte sich nach seiner Anschauung nur innerhalb der christlichen Grenzen vollziehen. Die „Glaubenslehre“ — schon der Titel ist ein Widerspruch zu den „Reden“ — ist auf Übereinstimmung mit der Kirchenlehre bedacht und hat Schleiermacher zum Kirchenvater der evangelischen Theologie gemacht. Man darf deshalb nicht den ganzen Schleiermacher kurzerhand als liberal ansprechen. Zum allermindesten gibt es bei Schleiermacher Ausführungen, die andere als liberale Interpretierungen zulassen und welche die Vermittlungstheologie ermöglicht haben. In der Christologie wurde Schleiermacher Supranaturalist, und in der Exegese blieb er Rationalist, und dieses unentschiedene Schwanken zwischen zwei unvereinbaren Standpunkten schuf alle jene zahlreichen Unklarheiten, die für den alten Schleiermacher charakteristisch sind.

Immerhin wurde Schleiermacher auch in der zweiten Hälfte seines Lebens nicht reaktionär; im Jahre 1821 meinte er, es sei gegenwärtig nötiger, „Reden zu schreiben an Frömmelnde und Buchstabenknechte, an unwissend und lieblos verdammende Aber- und Übergläubige“ als wie ehemals an Verächter der Religion. Er war unvermindert jener mutige Mann, der keinem Kampfe auswich und sich im Agendenstreit auch nicht durch den König den Mund schließen ließ. Schleiermacher blieb dem humanistischen Ideal des Erasmus treu, dem alles Menschliche heilig war und der das Christliche lediglich als Vollendung des wahrhaft Natürlichen auffaßte. In seinem Sendschreiben an Lücke stellte er als eine seiner Haupttendenzen die Vereinigung von christlichem Glauben und freier Forschung dar, und in seiner akademischen Antrittspredigt bekannte er sich zu dem Lebenswerk der Versöhnung der Religion mit der Schönheit des Lebens. Er ärgerte sich in seinem Alter über jene Theologen, die die kritische Bearbeitung der Bibel in

üblen Ruf zu bringen suchten, „als ob sie dem göttlichen Ansehen der Schrift schadete“, und bezeichnete es als Unglaube zu meinen, man müsse sich an das halten, was frühere Zeiten hervorgebracht haben. Als „ein prophetischer Bürger einer späteren Welt“ wollte er sich nicht den Glauben von der Wissenschaft blockieren lassen. Er nahm für De Wette Partei, sprach sich gegen die Verlästerung der Rationalisten aus und schwieg auch in der Zeit der Demagogenverfolgung auf der Kanzel nicht. Zeitlebens kämpfte er gegen die Parole: „Das Christentum mit der Barbarei und die Wissenschaft mit dem Unglauben“ und stellte ihr die fortschrittliche Losung gegenüber: „Die Reformation geht weiter“. Wenn auch in der Geschichte der Theologie aus begreiflichen Gründen der spätere Schleiermacher von stärkster Wirkung war, so ist dagegen der religiöse Liberalismus vor allem dem jungen Schleiermacher verpflichtet, dem Verfasser der „Reden“.

Eine bloße Skizze des deutschen Idealismus, wie sie hier gegeben wurde, vermag freilich niemals eine nur annähernd richtige Vorstellung von dessen wirklicher Größe zu geben. Das Resultat aber geht auch aus einer kurzen Darstellung mit eindeutiger Sicherheit hervor, daß der deutsche Idealismus, neben der Aufklärung, der zweite große Begründer des religiösen Liberalismus ist. Der freie Protestantismus ist zu einem großen Teil, das kann nicht scharf genug betont werden, aus dem Idealismus hervorgegangen, auch wenn er in manchen Fragen seine eigenen Wege beschritten hat. Der Kampf gegen den Idealismus ist somit immer auch ein Kampf gegen den religiösen Liberalismus. Er steht und fällt in weitgehendem Maße mit ihm und ist deshalb an dem Ausgang dieser Bekämpfung außerordentlich interessiert. Eine Besiegung des Idealismus würde dem freien Protestantismus die Grundlagen entziehen, und ein religiöser Liberalismus, der nicht mehr von der idealistischen Geisteswelt untermauert ist, mag noch zur Leitung einer Sonntagsschule taugen, für die respektable Vertretung einer wirklich freien Religiosität kommt er nicht mehr in Frage.

BLUTEZEIT

DIE ERSTEN KAMPFESJAHRE

Es liegt ein einzigartiges Licht über den ersten Kampfesjahren des religiösen Liberalismus, die leider viel zu wenig bekannt sind. Als Frühlingstage des freien Protestantismus kann jene Zeit bezeichnet werden, denen etwas Taufisches und Jugendliches eigen war, wie allen heroischen Anfängen einer großen Bewegung. Der religiöse Liberalismus war damals nicht eine Modesache, sondern es brauchte Mut, sich trotz der Unzeitgemäßheit für die religiöse Freiheit einzusetzen. Aus reiner Überzeugung, ohne jegliche Aussicht auf materiellen Vorteil standen diese ersten Kämpfer für die freie Religiosität ein und scheuten sich nicht, dafür Leiden und Ungemach auf sich zu nehmen. Eine Fülle von unvergänglich Großem lebte in diesen Gestalten des 19. Jahrhunderts, die von wuchtigem Format waren, dem nur wenige Nachfolger der zweiten Generation nahekamen. Sie mußten gegen eine gewaltige Übermacht kämpfen, und ihre Bemühungen sind nur aus der damaligen Reaktionszeit recht zu verstehen.

Auf den strahlenden Geistesfrühling des Idealismus fiel bald ein rauher Frost, der ihn zum großen Teil vernichtete. Der religiösen Erneuerung, die einen beträchtlichen Kreis des Volkes ergriffen hatte, ging die idealistische Vertiefung zugunsten des pietistischen Elementes verloren. Die Erweckungsbewegung erfuhr eine zunehmende Verengung und büßte dadurch ihre religiöse Bedeutung ein. Die Leiter der Erweckungsbewegung verzichteten immer mehr auf die Beschäftigung mit Philosophie, Geschichte und Wissenschaften und wandten sich auch von Schleiermacher ab, vor welchem zum Beispiel der pietistische Pfarrer Jänicke seine studentischen Beichtkinder offen warnte: „Lassen Sie sich keine Schleier machen!“ Eine ausgesprochene Bekehrungsfrömmigkeit, die doch nicht die Ursprünglichkeit eines Spenerschen Pietismus hatte, nahm überhand und wurde als das einzig wahre Christentum ausgegeben. Tholuck erklärte die echte Begnadetheit als ein „immer wie mit dem Strick am Halse gehen“, und Baron Kottwitz erhob seine Stimme gegen die Hochschulen; denn was hoch sei vor den Menschen, das sei dem Herrn ein Greuel! An Stelle der anfänglich erstrebten religiösen Wiedergeburt des ganzen Volkes glitt die Erweckungsbewegung immer mehr in das Fahrwasser der Bekehrung

Einzelner, für welche sie sich immer ausschließlicher interessierte. Diese Bekehrten ereiferten sich dann in ihrer Sinnenfeindschaft und Kulturablehnung gegen die sündhafte Theaterlust der Gebildeten, als ob es nie eine klassische Dichtung mit ihren hohen sittlichen Werten gegeben hätte. Die Erweckungsbewegung sank unaufhörlich auf das Niveau der kleinbürgerlichen Konventikelkreise herab und geriet vollständig unter den Einfluß der Repristinatiotheologie. Männer wie Hamann und Jacobi, Jung-Stilling und Lavater traten an Einfluß in den Hintergrund, und die Errungenschaften des 18. Jahrhunderts wurden restlos preisgegeben. Man suchte sich an „feste“, „objektive“ Mächte anzuklammern, um einen Halt zu finden und gab die Losung aus: Zurück zum unbeweglichen Wort! Nicht nur in Deutschland, sondern auch in Frankreich des Chateaubriand und de Meistre wurde Frommsein die große Mode, indem in den galanten Salons an Stelle erotischer Abenteuer und schlüpfriger Ehebruchromane pietistische Bekehrungsversuche und fromme Traktätlein traten. Es war die Zeit der neumodischen Kirchlichkeit, in welcher eine Frau von Krüdener ihre Fischzüge in den vornehmen Gesellschaftskreisen tun konnte.

Mit der sich nach rückwärts entwickelnden Erweckungsbewegung wurde gleichzeitig die Romantik zur politischen Reaktion mißbraucht. Den Sturz Napoleons besiegelte die „heilige Allianz“, die unter dem Aushängeschild einer patriarchalisch-idyllischen Verbundenheit zwischen Völkern und Königen in Wirklichkeit alle demokratischen Bestrebungen unterdrückte. Die politische Freiheit wurde als etwas Revolutionäres geächtet, und die Ermordung Kotzebues in Mannheim durch den Theologiestudenten Karl Ludwig Sand schien diesem Vorurteil Recht zu geben. Diese Tat gab das Signal zur Demagogenverfolgung, die sich gegen die germanisch-christlich eingestellten Burschenschaften richtete, Schleiermacher verdächtigte, Arndt und Jahn mißhandelte, de Wette absetzte, das Universitätsleben unter Druck setzte, ein widerliches Spionagesystem einführte und was noch mehr dergleichen traurige Machenschaften der Reaktion waren. Die großen Erwartungen, mit denen die durch Schleiermachers vaterländische Predigten und Fichtes patriotische Reden aufgeweckte Jugend zu den Waffen gegriffen und zum Teil ihr Leben im Kampf gegen das fremde Joch geopfert hatte, wurden roh mit Füßen getreten. Umsonst hatten ein Körner und Schenkendorf dem Volke ihre frommen Freiheitslieder aus der Seele gesungen, und das große Jubelfest der Reformation von 1817 hatte vergeblich eine ungeheure Begeisterung in der Nation ausgelöst. Die Reaktion verriet alle Hoffnungen jener großen Tage und bewirkte eine maßlose Enttäuschung der besten Söhne Deutschlands. Eine Verbitterung ohnegleichen nahm überhand, als sich die

Restauration von Jahrzehnt zu Jahrzehnt immer mehr steigerte und der angeblich christliche Staat eines Julius Stahl sich nur als ein Abklatsch des mittelalterlichen erwies. Es entstand damals, was Abraham Kuyper die tödliche Krankheit des kirchlichen Lebens genannt hat: Der reine Konservatismus, der nur die Neigung kannte, das Bestehende so zu behalten, wie es war.

Das Schlimmste an dieser ganzen Entwicklung kam aber erst zum Ausdruck, als die Erweckungsbewegung mit der politischen Reaktion ein Bündnis schloß. Dadurch wurde es möglich, die Restauration in der Kirche wie auf keinem anderen Gebiet durchzuführen. Die subjektive Ehrlichkeit dieser Verbindung ist nicht zu bezweifeln; gewiß glaubten die unmittelbar Beteiligten, dadurch sowohl zur größeren Ehre Gottes zu handeln als an Christi Reich zu bauen. Insbesondere ist dies auch von jenem Mann anzunehmen, unter dessen Führung diese verhängnisvolle Verquickung geschehen ist, Ernst Wilhelm Hengstenberg, dessen Name seither ein Programm bedeutet. Hengstenberg war ein unbedeutender, aber herrschsüchtiger Gelehrter, der „in religiöser Beziehung kalt wie eine Hundsnase“¹ war, wenn man ihn nicht gar mit Treitschke aus demselben Holz geschnitzt finden will, wie einst die Ketzerrichter Hoystraten und Torquemada. Dieser humorlose Mann, dem jeder universale Horizont fehlte, vertrat eine starre Buchstabentheologie — beinahe in jedem Vers des Alten Testaments fand er eine Christusweissagung — die er mit hemmungslosem Fanatismus als Parteisache behandelte. Hengstenberg litt nach dem Urteil seines panegyrischen Biographen Bachmann an „seelischer Gedrücktheit und krankhafter Reizbarkeit des Gemütes“², die er gegen Rationalismus und Freimaurerei abreagierte. Aus diesem „angeborenen Trübsinn“ ist seine ganze gehässige Polemik zu erklären, die selbst nach dem Urteil Klaus Harms auch für seine Freunde beständig Süßes und Bitteres aus einem Brunnen hervorquellen ließ. Er besaß eine wahre Virtuosität im Schleudern von Bannstrahlen gegen den „Geist der Zeit“, und die Bibel war diesem katholischen Protestanten gerade gut genug, um als Giftspritze gegen seine Feinde zu dienen. Als schlangenkluger Vertreter der *ecclesia militans* lenkte Hengstenberg die Erweckungsbewegung, deren er sich durch die von ihm gegründete „Evangelische Kirchenzeitung“ bemächtigte, ins orthodoxe Fahrwasser zurück. Es kristallisierte sich eine unnatürliche pietistische Orthodoxie heraus, die einen wahren Terror auf die theologische Jugend ausübte, deren Examina nur noch von ihrer Orthodoxie oder Heterodoxie abhängen. Krampfhaft strebte man zu den alten Formen und Zuständen zurück, so daß eine Stauung und Rückströmung der geistigen Wasser eintreten mußte. Das Verderblichste dieser Repristinatio

war ihre enge Verbindung mit der Politik, wie sie sich namentlich in Berlin vollzog, was diese preußische Orthodoxie so unangenehm unterschied von der süddeutschen, die sich von solchen Machenschaften stets freigehalten hat. Wegen der „Solidarität der konservativen Interessen“ erfuhr die Rechtgläubigkeit von der Obrigkeit und der Aristokratie die sorgfältigste Pflege, und jegliches freie Spiel der religiösen Kräfte wurde ausgeschaltet. Die Religiosität wurde politisch mißbraucht und die Politik religiös verbrämt. Die „Evangelische Kirchenzeitung“ eröffnete den Kampf gegen die liberale Politik, weil der Liberalismus aus dem Unglauben stamme. Die Kirche wurde damals, wie sogar J. Müller sagte, zu jenem „steinernen Haus mit einer Kanzel, auf der ein Beamter der höheren Polizei steht und predigt!“ Es bildete sich eine fromme Hofkamarilla, die unter dem Deckmantel der Gläubigkeit ihre politischen Nebengeschäfte betrieb und der erst Bismarck endgültig ein Ende bereitete. Damals entstand jene bürokratische, innerlich ohnmächtige Polizeikirche in Deutschland, die über den Mangel eines echt religiösen Feuers mit einem starren Dogmatismus hinwegtäuschen mußte. Nicht mehr wie früher galt als Zeichen der Christlichkeit, als Stille im Lande demütig zur Seite zu treten, sondern die Ansicht Bellarmins, nach welcher sich die wahre Kirche vor allem durch das Kennzeichen weltlicher Macht und irdischen Wohlergehens von der falschen unterscheidet. Begreiflich, daß in der verpolitisierten Hochkirchlichkeit die Sumpfbüthen nur so hervorsproßten und das religiöse Leben Deutschlands auf Jahre hinaus in eine Verschrobenheit hineingedrängt wurde, die durch den damals entstandenen Vers gekennzeichnet ist:

Es zehrt am innern Leben
Geheimes, feines Gift,
Zu bald wird uns entschweben,
So freies Wort als Schrift.

Man kann sich diese Reaktionstheologie nicht unsympathisch genug vorstellen. Von einer schlichten Erweckungsfrömmigkeit, vor der man allezeit ehrfürchtig das Haupt entblößt, war bei diesen „geriebenen theologischen Industrierittern“, wie Holtzmann sie einmal genannt hat, auch nicht die geringste Spur mehr vorhanden. An Stelle lebendiger Religiosität war eine richtende Ketzermacherei gegenüber allen abweichenden theologischen Meinungen zur Herrschaft gelangt. Menschlich anständige Naturen wie August Neander, die ihrem Bekenntnis nach zur pietistischen Orthodoxie gehörten, nahmen so sehr Anstoß an diesem widerlichen Treiben, daß sie sich öffentlich von ihm lossagen mußten. In jenen Jahren kam der Parteispruch auf: „Ein Rationalist ist kein Christ, sondern ein mit Taufwasser begossener Heide“,

und die napoleonische Unterdrückung Deutschlands wurde als Gottes Strafe für den Rationalismus erklärt. Ein August Hahn erhob die Forderung, die Rationalisten als die „geschworenen Feinde Christi“ aus der Kirche auszuschließen und der Obrigkeit die Gewissenspflicht aufzubürden, gegen den Rationalismus mit Gewalt vorzugehen. Wiederum übertraf die „Evangelische Kirchenzeitung“ in diesem Kampf gegen den Rationalismus alle andern, indem sie einen von Ludwig von Gerlach verfaßten Artikel brachte, der auf Grund von Heften und Aussagen der Studenten die hallensischen Professoren Gesenius und Wegscheider bei der Regierung denunzierte. Zur Rede gestellt über dieses Vorgehen, erklärte Hengstenberg, daß das Vertrauen eines christlichen Studierenden der Theologie zu einem rationalistischen Lehrer nicht Pflicht, sondern Sünde sei!

Diese politisch-theologische Situation muß beständig im Auge behalten werden, wenn man das erste Auftreten des religiösen Liberalismus in Deutschland verstehen will. Gegenüber dieser Restauration, welche die Verachtung aller Aufrechten herausforderte, konnte sich der freie Protestantismus nur als Auflehnung auswirken. Und das in seiner Empörung gleichsam Übersäumende ist ausschließlich auf das Konto der unnatürlichen Zustände jener Jahre zu setzen, von denen sogar der Vermittlungstheologe Karl Bernhard Hundeshagen in einem damals viel gelesenen Buch urteilte: „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenden Entwicklung in sich trägt, auf eine ausschließlich literarische Existenz zurückgedrängt wird“³. Es war zunächst nur ein kleines Häuflein, das sich den Kopf kühl und das Gewissen rein erhalten hatte, das aber doch entschlossen den Kampf aufnahm und in einem unablässigen Ringen gegen einen überaus zähen Widerstand der religiösen Freiheit den ersten Boden eroberte. Eine Reihe erbitterter Kämpfe entspann sich, die mit ungewöhnlicher Heftigkeit ausgetragen wurden, die beweist, daß der Kampf um die letzten Güter der Menschheit ging.

Das Erwachen der Kritik

Der erste Vorstoß des religiösen Liberalismus ging von den Universitäten aus, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts noch als wirkliche Träger lebendiger Bewegungen erwiesen. In der Wissenschaft brach zuerst jener liberale Geist auf, der sich nicht mehr länger zur Beweihräucherung des Bestehenden hergeben wollte, sondern von einem lauterem Drang nach frischer Luft erfüllt war. In den theologischen Fakultäten wirkte sich diese freiheitliche Bestrebung zunächst in einem folgereichen Erwachen der Kritik aus.

Die kritische Denkweise ist nicht eine Erfindung des 19. Jahrhunderts. Schon im Humanismus war der Geist der Kritik wach, und im Sozinianismus wagte er offen, die kirchlichen Dogmen anzugreifen. In Spinozas „Traktat“ sieht die Nachwelt mit Recht die wissenschaftliche Begründung der Bibelkritik. Der Katholik Richard Simon in Paris, der die Echtheit einzelner biblischer Schriften bezweifelte, war von ihm beeinflusst. Auf deutschem Sprachgebiet haben Reimarus und Semler die größten Pionierdienste für die Kritik geleistet. Durch Eichhorn, de Wette und Schleiermacher wurde die kritische Arbeit in die protestantische Theologie inauguriert. In den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts verdichtete sich aber die Kritik zu einem immer dringlicher werdenden Anliegen der Theologie. Es bleibt der unbestreitbare Ruhm des jungen religiösen Liberalismus, diese zahlreichen Ansätze kritischer Denkweise zusammengefaßt, geordnet und systematisch verarbeitet zu haben, so daß Methode in die kritischen Untersuchungen hinein kam und die Kritik überhaupt zu einem wesentlichen Prinzip der Theologie werden konnte. Die Führung in dieser Arbeit übernahm der Tübinger Theologe F. Ch. Baur, um dessen Person sich alle kritischen Interessen kristallisierten und in dessen Schatten fortan die ganze Theologie bewußt oder unbewußt dachte und forschte, sofern sie auf Wissenschaftlichkeit Anspruch erhob.

Ferdinand Christian Baur wurde 1792 im Württembergischen als Pfarrerssohn geboren und durchlief die noch von klösterlicher Zucht erfüllten Schulen seiner Heimat, wo man bald auf seine eminente Begabung aufmerksam wurde. Nach einer kurzen Vikar- und Repententätigkeit wurde er in jungen Jahren Professor im Seminar Blaubeuren. Als ein theologischer Lehrstuhl in Tübingen frei wurde, sprach sich die unbedeutende, altväterische Fakultät, angeblich wegen Bours mangelhafter Rechtgläubigkeit, ebensostark gegen seine Berufung aus, als die Studenten sich bei der Regierung für ihn einsetzten. Vom Tage seines Einzuges in Tübingen an spielte sich alles Lebendige in diesem äußerlich still dahinfließenden Leben nur noch in seinem geistigen Entwicklungsgang ab, der von einer zielsicheren Stetigkeit war. Baur ging auf die Strömungen seiner Zeit mit lebhaftem Interesse ein, ohne sich an sie zu verlieren oder sich einem bestimmten System zu verpflichten. Vom schwäbischen Supranaturalismus seiner Lehrer befreite ihn Schleiermachers „Glaubenslehre“, die ihn mächtig in ihren Bann zog. Allmählich gewann jedoch Hegels Philosophie immer größeren Einfluß auf ihn, von dessen philosophischen Voraussetzungen aus er seine Hauptwerke schrieb, woraus deutlich sichtbar wird, daß der junge religiöse Liberalismus aus dem deutschen Idealismus heraus-

gewachsen ist. Von Hegel übernahm Baur den großen geistigen Horizont, der sich in seiner Geschichtsbehandlung so glänzend auswirkte, und vernachlässigte dabei keineswegs die gründlichste Detailarbeit. Baur war eine zu selbständige Natur, um einfach als Hegelianer angesprochen zu werden; er pflegte vielmehr stets auch die Tradition Semlers weiter, wodurch er zu einer der besten Verkörperungen des 19. Jahrhunderts wurde, das den Geist der Aufklärung nicht verleugnete. Im Jahre 1860 wurde er als „der letzte große Theologe zu Grabe“ getragen.

Baurs Persönlichkeit mit ihrem leuchtenden Angesicht muß, nach dem Gemälde von Kornbeck zu schließen, einen imponierenden Eindruck gemacht haben und mutet wie eine Gestalt aus Daumiers Welt an. Er war „eine substanzielle Natur“, welche die besten schwäbischen Elemente in sich vereinigte, und besaß einen „antiken Charakter“ in modernem Gewand¹. In seiner geistigen Haltung verkörperte er etwas Adeliges und Edelmütiges, das auch Andersdenkenden in vornehmer Form gerecht zu werden vermochte, wie es beispielsweise in seinem zur gesamten Fakultät im Widerspruch stehenden Eintreten für die Berufung des Biblizisten Tobias Beck zum Ausdruck kam. Eine gewisse Schüchternheit haftete seinem schlichten Auftreten an, die jedoch einen ungewöhnlichen Mut in sich barg, den auch die völlige Isolierung in der theologischen Fakultät nicht zu brechen vermochte. Aller Servilismus war ihm fremd und er haschte nie durch „gläubige Untersuchungen“ nach der Gunst der Kirchenregierungen. Baur ließ sich allein durch sein wissenschaftliches Gewissen leiten, das von einem unstillbaren Drang nach Erkenntnis erfüllt war. Den Mittelpunkt seines Daseins und die Leidenschaft seines Lebens bildete die Wissenschaft, der er mit einer verzehrenden Glut und einem priesterlichen Ernst diente. „Sommer und Winter erhob er sich morgens um vier Uhr und arbeitete im Winter aus Schonung gegen die Dienstboten gewöhnlich einige Stunden im ungeheizten Zimmer, mochte ihm auch, wie es wohl vorkam, in besonders kalten Nächten die Tinte einfrieren“². Hinter dieser seltenen Begeisterung und dem eisernen Fleiß für die wissenschaftliche Forschung trat alles andere, auch die Freude am heiteren Lebensgenuß, zurück. Sie erfüllte ihn bis ins Innerste und verlieh auch seinem Werk jenen sachlichen Gehalt, gegen den alle gemeine Gehässigkeit nicht aufkam. Baur war von einem unermüdlischen Eifer erfüllt, der ihn bei keinem erreichten Ergebnis ausruhen ließ. Sein Wesen war ein stetiges Fortschreiten, das ihn von Erkenntnis zu Erkenntnis führte. Er hinterließ der Wissenschaft ein überaus umfangreiches Werk, bestehend aus einer beträchtlichen Anzahl religionsgeschichtlicher, neutestamentlicher, dogmengeschichtlicher und kir-

chengeschichtlicher Monographien, denen vorbildlicher Charakter zugesprochen werden muß und die heute noch eine wahre Fundgrube darstellen. Gleich einer unerschöpflichen Quelle brachte Baur ein Werk nach dem andern hervor, deren umstürzende Resultate wie ein lähmender Schrecken auf den Großteil der Fachgenossen wirkten. Bei diesem großen Stammhalter deutscher Wissenschaft gab es keine tote Gelehrsamkeit, sondern alles war voll sprühender Lebendigkeit. Die erstaunliche Universalität seiner Bildung war mit einem prachtvollen Blick für die großen Zusammenhänge verbunden, der alle Vergangenheit mit der Gegenwart verknüpfte, ohne sie zu verfälschen, und immer von der äußeren Erscheinung bis zum innersten Kern einer Sache vordrang. Die spürbare Anteilnahme und das innere Pathos, womit dieser echte Gelehrte großen Stils seine genau ausgearbeiteten Hefte auf dem Katheder vortrug, waren von gewaltiger Wirkung auf seine Schüler, denen er sonst eher unnahbar gegenüberstand und an welche er nicht geringe Anforderungen stellte. Seine Liebe zur Freiheit und zum Fortschritt kannte weder Gewohnheit noch Vorurteil. Eine große Feinheit des Gefühls und des Humors war ihm verliehen, und auch in seinen sorgfältig vorbereiteten Predigten wurde, wie einer der Redner an seinem Grabe feststellte, „eine Wärme fühlbar, die manchmal Einem verwunderlich erschien, der nur Dies und Jenes gelesen, was er bei einsamer Lampe geschrieben“. Die Grundlage seiner Kanzelwirksamkeit bildete Jesu synoptische Verkündigung, die für ihn das Christentum bedeutete, das auch ohne Dogmen bestehen kann.

Für den religiösen Liberalismus kommt Baur eine zweifache Bedeutung zu, die kaum überschätzt werden kann.

Sie besteht einmal in der Einbeziehung der Philosophie in die geschichtliche Betrachtung, die er auf eine so geniale Weise betätigte, daß der religiöse Liberalismus in der Tat nur noch ausnahmsweise Größeres geleistet hat, als was schon Baur erstrebt hatte. Er hat mit endgültiger Klarheit ausgesprochen, daß für den religiösen Liberalismus die Ideen das Grundprinzip seien und nicht deren zufällige historische Ausgestaltung. Dank dieser wichtigen Einsicht reihte er in seinen Arbeiten nie bloß Fakta an Fakta, so daß zuletzt der Eindruck eines willkürlichen Aggregates entstand, sondern versuchte stets eine philosophische Durchdringung des geschichtlichen Stoffes. Baur selbst war kein schöpferischer Geist auf dem Gebiete der Philosophie. Aber er war der reflektierende Historiker par excellence, der seine geschichtliche Darstellung ständig durch seinen philosophischen Hellblick erleuchtete. In der Vorrede zu seiner „Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“ hat er diese Bemühung in die

Worte gekleidet: „Ohne Spekulation ist jede historische Forschung, mit welchem Namen sie auch prangen mag, ein bloßes Verweilen auf der Oberfläche und Außenseite der Sache, und je wichtiger und umfassender der Gegenstand ist, womit sie sich beschäftigt, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehört, desto mehr kommt es darauf an, nicht bloß, was der Einzelne gedacht und getan, in sich zu reproduzieren, sondern die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, dessen Werk die Geschichte ist, in sich nachzudenken.“ Fürwahr ein großartiges Ziel, wie es der Geschichtsschreibung gar nicht höher gestellt werden kann. Durch diese philosophische Geschichtsbetrachtung, welche die christliche Idee mit einer immanenten Dialektik sich durch alle Phasen hindurch entwickeln ließ, entstand jenes beispiellos geistvolle Bild der Vergangenheit, das für Baur's Arbeiten charakteristisch ist und ihm das begrifflich stolze Gefühl eingab, den historischen Prozeß des Christentums „als der erste begriffen zu haben“³. Durch diese Besinnung auf seine religionsphilosophischen Grundlagen kam der religiöse Liberalismus bei Baur zu seinem philosophisch-theologischen Selbstbewußtsein. Baur war einer der wenigen Menschen, der über sich selbst ganz im klaren war und auch wußte, was er tat. Er hat mit steigender Klarheit erkannt, daß die Entstehung des Protestantismus der große kulturgeschichtliche Wendepunkt in der abendländischen Geistesgeschichte ist, dem keineswegs nur innerkirchliche Bedeutung zukommt. Für den scharfsinnigen Tübinger war der Protestantismus vor allem ein Prinzip, das sich nicht nur „aus dem enger oder weiter abgegrenzten Kreise seiner ersten Erscheinung, aus den sogenannten Quellen desselben, begreifen“ läßt⁴. Er faßte den Protestantismus als eine „in fortgehender Lösung begriffene Aufgabe“ auf, für welche jede Form immer nur einen neuen Versuch darstellt und die keine Ursache hat, auf verlassene Positionen zurückzugehen, um in der Vergangenheit zu suchen, was nur in der Zukunft liegen kann. Mit der Erkenntnis, daß der Protestantismus „ein einer unendlichen Entwicklung fähiges Prinzip ist, dessen Eigentümlichkeit um so tiefer und richtiger erkannt wird, je weniger es auf bestimmte Grenzen beschränkt wird“, hat Baur den religiösen Liberalismus zum Verständnis seiner selbst gebracht.

Ein nicht geringeres Verdienst erwarb sich Baur um den religiösen Liberalismus durch seine verblüffenden kritischen Entdeckungen, die auf neutestamentlichem Gebiet eine Forschung eröffneten, welche die Grundlage der modernen Bibelkritik bildete und die Theologie in jenen Jahren zu einer der revolutionärsten Wissenschaften machte. Wer in Baur's kritische Gedankenwerkstatt hineinblicken will, muß zu seinem Lieblingswerk über den „Apostel Paulus“ (1845), das dessen

Bedeutung ganz neu erschlossen hat, und zu den „kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ (1847) greifen, worin besonders die Abhandlung über das Johannesevangelium ein Glanzstück darstellt. So sehr sich Baur ohne Vorbehalt dem Zug der freien Forschung hingegeben hat, ist seine Kritik doch frei von allem tumultuarischen Vorgehen. Er unternahm sie nicht als ein konfuser Stürmer im Jünglingsalter, sondern ging als abgeklärter Mann sachte vor, gleichsam Schritt für Schritt. Seine ersten kritischen Äußerungen bestehen, entsprechend seinem pietätvollen Sinn, in einem ganz schüchternen Flügelschlagen und bleiben zuerst noch stark in der traditionellen Betrachtung stecken. Es waren eingehende methodische Studien und nicht leicht hingeworfene Urteile, die ihn zu seiner neuen Stellung führten, bei welchen er zunächst nur die „Texte so reden ließ, wie sie lauteten“⁵ und das Neue Testament nach den gleichen Grundsätzen der Kritik betrachtete, die in der ganzen Geschichtswissenschaft Geltung hatten, unter selbstverständlichem Ausschluß aller auf das Wunder abstellenden Erklärung. Auf diese Weise gelang Baur die Aufdeckung der natürlichen Entstehung des Christentums, die ein ganz neues Geschichtsbild des Urchristentums zur Folge hatte. Man ermißt die überraschende Umgestaltung der Baur'schen Betrachtung des ältesten Christentums erst völlig in ihrer ganzen Tragweite, wenn man sie der traditionellen Darstellung des Urchristentums gegenüberstellt. Nach der üblichen Anschauung hatten die ersten Jünger eine harmonische Gemeinde gebildet, in welcher alle Gläubigen ein Herz und eine Seele waren. Baur entlarvte — wie schon Semler — dieses pietistische Idealbild der Zeit der ersten Liebe als eine ungeschichtliche Phantasievorstellung. Die gründliche Analyse der echten Briefe des Apostels Paulus — mit dessen Gestalt Baur jahrelang innerlich gerungen hat — führte ihn nicht nur zu der für die Forschung so bedeutsamen Erkenntnis, daß das Problem der Lehre Pauli die Kernfrage der Dogmenentstehung enthalte, sondern auch zu der Wahrnehmung, daß schon die ersten christlichen Gemeinden durch verschiedene Richtungen zerklüftet waren. Nach dem Galaterbrief kämpften hauptsächlich zwei Richtungen miteinander: Die Urapostel, die ein partikularistisches, gesetzliches Judenchristentum vertraten, und Paulus, der eine universalistische, freiere Auffassung vom Christentum verkündete. Zwischen beiden Teilen kam es zu Auseinandersetzungen von leidenschaftlicher Heftigkeit. Diese tiefgreifenden Gegensätze erfüllten das Urchristentum, und aus ihrer Überbrückung ging als Synthese der Frühkatholizismus hervor. In diese dramatische Perspektive rückte Baur die ganze Entwicklung des Christentums. Verständnislose Beurteiler, die keinen Sinn für dieses innere Drama

besitzen, haben darüber geklagt, daß nach dieser konstruierten Geschichte das Urchristentum ausschließlich zu einem eifersüchtigen Streit herabgewürdigt werde, so daß „ein häßlicher Zug von Zank das Bild der Apostel entstelle“⁶. In Wirklichkeit stellte Baur nur die Apostel nicht mehr in byzantinischer Starrheit mit lang herabwallenden Gewändern dar, sondern als Menschen von Fleisch und Blut. Unvoreingenommene Betrachtung wird immer von diesem ungeheuer lebendigen Bild des Urchristentums, das voll gewaltiger Spannungen und treibender Dynamik war, ergriffen werden, so sehr es sich von der bisherigen Auffassung unterscheidet.

Der religiöse Liberalismus ist, wie das Adjektiv besagt, eine religiöse Bewegung, die freilich vorwiegend durch die kritische Theologie groß geworden ist. Gleichwohl ist keine theologische Arbeit auch von den Theologen selbst mehr verkannt und verdächtigt worden als die von Baur nach allen Seiten hin ausgebaute Bibelkritik, so daß es angebracht ist, ihren unvergleichlichen und unvergänglichen Wert eindeutig herauszuarbeiten.

Es ist eine kindische Meinung, das Erwachen der kritischen Denkweise als die Erfindung einiger schlechter Menschen zu bezeichnen, die, vom christlichen Glauben abgefallen, auf diese Weise ihren Unglauben betätigen wollten. Mit subjektiver Abneigung gegen das Christentum hat die kritische Arbeit nicht das Geringste zu tun, dieweil Kritik auch aus einer Frömmigkeit entstehen kann, die nach sicherem Grund sucht. Das Schicksal Baus, der erst in seinem reiferen Alter auf das kritische Problem in dem Moment einging, als es sich ihm unausweichlich aufdrängte, zeigt vielmehr, wie die Theologie gar keine Wahl hatte, auf diese Fragen einzugehen oder nicht, wenn sie ihrer Aufgabe nicht untreu werden wollte. In der Anwendung der Kritik kam ein nicht zu unterdrückender Entwicklungsprozeß innerhalb der Geschichte der Theologie zur Auswirkung. Er konnte gar nicht umgangen oder verhindert werden und muß als ein Produkt des historischen Prozesses begriffen werden. Die bibelkritische Arbeit wurde aus einer geschichtlichen Notwendigkeit heraus geboren, gegen welche alle Dämme nichts auszurichten vermochten. Dem religiösen Liberalismus kommt nur das Verdienst zu, sich zu dieser Erkenntnis zuerst hindurchgerungen zu haben.

Aber nicht nur eine objektive Notwendigkeit wirkte sich in Baus kritischen Arbeiten aus, sondern es gehörte, wie bei seiner Bestattungsfeier anerkannt wurde, „viel Mut und ein klares, festes Gewissen dazu, um das, was dem christlichen Volk heilig ist, nach der Weise menschlicher Dinge zu prüfen und darüber zu urteilen; es gehört ein reiner Geist und ein männliches Herz dazu, um auch bei solcher Arbeit und

unter allen Kämpfen, die sie hervorruft, bezeugen zu können: Ich bin mir nichts bewußt, nichts, als eben nur, an meinem Teile der Wahrheit zu dienen“. Damit ist das Tiefste nicht nur der Baur'schen, sondern aller echten Kritik überhaupt ausgesprochen. Ihrer Arbeit liegt, auch wo sie sich nicht bloß in äußerer Literarkritik erschöpft, sondern gleich aller echten Kritik auch vor dem Inhalt der Bibel nicht Halt macht, nichts anderes als reiner Dienst an der Wahrheit zu Grunde. Die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit, in welcher das Geheimnis sowohl allen Lebens als auch aller Religiosität steckt, hat die Bibelkritik auf den Platz gerufen, und die Beugung unter den Wahrheitsanspruch macht allein das Ethos und das Pathos ihrer Betätigung aus. Die Kraft und die Dynamik, von der sie lebt, ist die paulinische Erkenntnis, daß auch die wissenschaftliche Forschung nichts gegen die Wahrheit, sondern nur für sie tun kann. Ohne das Bewußtsein, der Wahrheit zu dienen, wäre sie schon längststens untergegangen und hätte sie nie den Mut zu ihrer Arbeit aufgebracht. Man hat die Bibelkritik nicht verstanden, wenn man nicht diesen Wahrheitsdrang aus allen ihren Äußerungen heraus spürt. Baur selbst hatte einen unbestechlichen Sinn für Wahrhaftigkeit, die ihm eine der Grundsäulen des geistigen Lebens war. Daß ihm aus seiner kritischen Arbeit an der Bibel keine großen seelischen Kämpfe erwachsen sind und er zu keiner unreinen Vermengung von objektiver Wissenschaft und kirchlicher Verwendbarkeit verführt wurde, ist in seiner idealistischen Glaubenseinstellung begründet, die seine Untersuchungen zur Voraussetzung haben und die Fichte in das bekannte Wort gekleidet hat: „Das Metaphysische allein macht selig, das Historische macht nur verständig.“ Für sein liberales Denken wurden durch die Bibelkritik nur unverständliche Hüllen beseitigt, wodurch der wahre Kern des Christentums erst um so heller erstrahlen konnte.

Baur's intuitive Ader, die seinen kritischen Spürsinn so glücklich ergänzte, brachte aber noch ein Wesensmerkmal der Kritik zur Evidenz. Sein produktiver Geist hätte sich nie mit einer rein negativen Beschäftigung, als was die Bibelkritik so oft betrachtet wurde, zu befriedigen vermocht. Wohl war es eine überaus sorgfältige und mühsame Kleinarbeit, die Baur auf dem Gebiete des Neuen Testaments leistete, wobei er jeden urchristlichen Schriftsteller in seiner Individualität zu verstehen suchte, um daraus auf die Tendenz seiner Konzeption schließen zu können. Für Baur entschied nicht der Name einer neutestamentlichen Schrift über ihren Ursprung, sondern ob ihr Inhalt aus dem angeblichen Zeitraum stammen könne. Seinem wissenschaftlichen Gewissen war keineswegs Genüge getan, wenn er beispielsweise von einem Brief bewiesen hatte, daß er seinem Inhalt nach unmöglich von dem im Titel angegebenen Apostel sein könne. Ihn verlangte darnach, sagen zu können, in

welches Entwicklungsstadium der Kirche der Brief einzuordnen war. Er erstrebte, seine umstürzende, kritische Betrachtungsweise durch eine aufbauende Tätigkeit zu ergänzen. Diese Rekonstruktion des wahren Tatbestandes nannte Baur positive Kritik, die sein zentralstes Anliegen war und die ein für allemal jenem unverständigen Gerede von der bloß zersetzenden Kritik ein Ende machen sollte. Mit seiner neuen Anschauung vom Urchristentum hat Baur jedenfalls ganz klar an den Tag gebracht, daß von der Kritik nicht nur zerstörende Wirkungen ausgehen, die notwendig zur Skepsis führen müssen. Wenn Baur auch oft niederriß und bisweilen bis zur Keckheit zerstörte, so war es ihm doch nie um ein bloßes Zertrümmern zu tun. Er wollte unbedingt etwas Größeres als nur eine Negation. Im Hintergrund stand immer ein positives Anliegen, und in seiner neuartigen Geschichtsdarstellung des Urchristentums kam es zur imposanten Auswirkung, daß die Kritik nicht nur einer historischen Notwendigkeit ihr Dasein verdankt und ihrem Wesen nach nicht nur ein echter Wahrheitsdienst ist, sondern in ihren Ergebnissen zweifelsohne eine eminent schöpferische Leistung darstellt. Alle große Kritik ist, wenn auch nicht auf den ersten Blick sichtbar, von einer genialen Schöpferkraft getragen. Ihre tiefsten Intentionen stammen aus einem schöpferischen Willen, wie denn der historisch-kritischen Tätigkeit der deutschen Wissenschaft im 19. Jahrhundert an Schöpferkraft nur etwa die französische Malerei eines Cézanne, Renoir und Dégas oder der russische Roman eines Dostojewski, Gontscharow und Tolstoi an die Seite gestellt werden können. Durch das schöpferische Ingenium seiner kritischen Arbeit wurde Baur zum großen Erneuerer jener gewaltigen Aufgabe, welche die Theologie als Wissenschaft versteht und der eine bejahende Metaphysik zugrunde liegt.

Die Produktivität von Baus Kritik erwies sich auch in seiner Fähigkeit, eine Schule zu bilden, indem sich eine Anzahl heller und begeisterter Köpfe um seine Persönlichkeit scharten. Man nennt diesen Kreis von Forschern, welche die nur theologische Fragestellung überschritten und nach streng kritischen Grundsätzen arbeiteten, die „Tübinger Schule“. Keineswegs fühlten sich ihre Anhänger verpflichtet, unbeschoren auf Baus Ergebnisse zu schwören, sondern sie vertraten durchaus ihre eigenen, oft abweichenden Ansichten. Die „Tübinger Schule“ bestand nicht in einer festen Anschauung über das Urchristentum, sondern in einer bestimmten Methode, die man im Unterschied zur dogmatischen kurzerhand als die historisch-kritische bezeichnet. In ihr entfaltete der junge religiöse Liberalismus zum erstenmal das Banner der freien Forschung, mit welchem er heute noch steht und fällt. Von der „Tübinger Schule“ tat sich besonders hervor der leidenschaft-

liche Albert Schweigler, dessen Werke wegen ihrer übereifrigen Beweisführung freilich etwas hinter Baur's Solidität zurückblieben und der sich in unermüdlicher Arbeit vorzeitig aufrieb⁷. Näher stand Baur, auch durch die Vermählung mit seiner Tochter, Eduard Zeller, der 1842 die „Theologischen Jahrbücher“ gründete, die eine Reihe wertvollster Aufsätze zur neutestamentlichen Kritik brachten⁸. Ebenfalls zur Schule rechneten sich R. Köstlin, Hilgenfeld, Holsten, Volkmar, in seinen Anfängen auch A. Ritschl und nach Baur's Tod in gewissem Sinne Overbeck und Schmiedel. In einem verwandtschaftlichen Verhältnis, wenn auch in völliger Unabhängigkeit stand Wilhelm Vatke zu ihr, indem er die kritische Methode auf das Alte Testament anwandte und damit den bedeutendsten Beitrag zur Geschichte des alten Israel leistete⁹.

Theologie und Kirche haben freilich dieser historisch-kritischen Forschung eine denkbar schlechte Aufnahme bereitet. Um sie nicht aufkommen zu lassen, griff man zu den unangenehmsten Abwehrmitteln, die einem zur Verfügung standen. Gegen Baur's achtungsgebietende Persönlichkeit wagte man nicht direkt vorzugehen und begnügte sich mit Ignorieren und kleinlichem Nörgeln an Nebensachen, um seine Leistungen unschädlich zu machen. Man verdächtigte ihn auf plumpe Weise und versuchte alles, um ihm das Dasein in der Theologie zu verleiden, indem man ihm jeden äußeren Erfolg vorenthielt. Vor Wilhelm Vatke — von dem Julius Wellhausen bekannte, daß er von keinem Menschen so viel gelernt habe und dem gegenüber es wunderliche Waisenknaben seien, die statt seiner in der alttestamentlichen Wissenschaft das große Wort führten — warnte man die Studenten geradezu, verödete seine Auditorien und ließ ihm eine Reihe kränkender Zurücksetzungen zuteil werden. Am ungehemmtesten tobte sich aber der Haß und die Rache an Baur's jungen Schülern aus. Man machte ihnen das Leben auf alle erdenkliche Weise sauer und schreckte nicht vor den gemeinsten Verleumdungen zurück, wie sie der gegen die „Tübinger Schule“ gerichtete, unter anonymer Flagge von Wilhelmine Canz verfaßte Roman „Eritis sicut Deus“ enthielt, den das Rauhe Haus in Verlag nahm! Bei der Vergebung von Repetentenstellen wurden Baur's Schüler trotz den besten Leistungen absichtlich übergangen und von erreichten Professuren wurden sie sogar wieder suspendiert. Man zog ihnen offenkundig Leute vor, die sich des Beweises rühmten, daß Bileams Esel wirklich geredet habe oder welche die Geheimnisse der Trinität in den Konfigurationen der Sternbilder vorgebildet fanden. Sogar in der freien Schweiz löste die Berufung Eduard Zellers nach Bern den berühmten Zellerhandel aus, den der große Gelehrte durch zum Fenster hineingeschleuderte Steine zu spüren

bekam und der fatalerweise Jeremias Gotthelfs sonst so scharfes Auge in seinem Roman „Zeitgeist und Bernergeist“ unheilvoll zu verblenden vermochte. Namentlich von jedem akademischen Lehramt der Theologie schloß man die Anhänger der „Tübinger Schule“ hartnäckig aus, so daß begreiflicherweise ein Schwegler das ganze „Pfaffengeschmeiß, das einem den Mund kneble“ verfluchte. Weil die politische und kirchliche Reaktion diesen Ketzern kein einziges theologisches Katheder einräumen wollte, sprangen die befähigtesten Privatdozenten zum bleibenden Schaden der Theologie von dieser ab, um sich in anderen geistesgeschichtlichen Disziplinen um so hervorragender zu betätigen.

Für diese schroff abweisende Verschlossenheit gegenüber der Kritik kann als einzig mildernder, freilich nicht zu entschuldigender Grund die Erklärung angeführt werden, daß die offiziellen Wortführer der damaligen Theologie das kritische Anliegen überhaupt nicht begriffen hatten. Weit entfernt davon, das Neue, das Freie und Bewegliche in ihr zu erkennen, sahen sie in der ganzen kritischen Arbeit nur Vorwitz und Neuerungssucht einiger unruhiger und ehrgeiziger Köpfe. Man beobachtete in der kritischen Forschung nur die Aussaat eines tiefen Mißtrauens gegen das Neue Testament und anmaßliches Besserwissen gegenüber der Überlieferung und ahnte nichts, aber auch gar nichts von den schweren Geburtswehen und den nächtlichen Gewissenskämpfen, die hinter ihren Werken standen. Karl Immanuel Nitzsch riet seinen Studenten, ihre kostbare Zeit nicht mit dem Lesen von Baur's „Paulus“ zu vergeuden, und nach diesem Rezept nahm man sich nicht einmal die Mühe, die kritischen Arbeiten zu studieren, so daß ein Johann Hinrich Wichern noch in den vierziger Jahren F. Ch. Baur nicht von einem Bruno Bauer auseinanderhalten konnte! Ein Theodosius Harnack jammerte und klagte über die historische Arbeit, welche die Bibel auseinanderreiße, und ein Abraham Kuyper sah in ihr nur ein Zu-Tode-Bluten der Theologie. Eine Verwüstung an heiliger Stätte wurde die Kritik genannt, eine Satanslist, „die das heilige Gotteswort profan machen“ wolle. Und wer nicht von solcher Besorgnis erfüllt war, machte die Kritik mit Vilmar als „Vokabulistenweisheit und Grammatikalistenkünste“ verächtlich, die nur mit der Sucht einiger Weiber, ihre Wohnung beständig umzumöblieren, verglichen werden könne. Ja, der Münchner Oberkonsistorialrat Harleß verspottete die ganze kritische Bemühung und rief ihren Vertretern zu: „Ihr lügt und prahlt und schneidet auf.“

Auf die Dauer freilich war durch eine solch katastrophale Verständnislosigkeit und solch brutale Mittel die kritische Theologie nicht zu unterdrücken. Das unabweisbare Recht der kritischen Methode ließ

sich nicht ewig verkennen, und die Bibelkritik rückte unaufhaltsam vor. Ihr schöpferischer Wahrheitsgehalt war zu stark und setzte sich schließlich trotz allem Widerstand siegreich durch. Nachdem die Anregungen der „Tübinger Schule“ weit über die Heimatgrenzen hinaus in der Schweiz, in Holland und in Frankreich ein freudiges Echo ausgelöst hatten, überzeugte sich schließlich auch die deutsche Theologie von der tieferen Notwendigkeit der Kritik als unumgänglichem Durchgangspunkt zur Erkenntnis der Wahrheit und erkannte sie als eine von der Wissenschaft nicht abzulösende Methode. Die führende Stellung, die Deutschland im vergangenen Jahrhundert in der Theologie eingenommen hat, beruht zum größten Teil in dem starken Eingehen auf die historisch-kritische Forschung und deren konsequentem Ausbau. Nur dadurch wurden die großen Umwälzungen möglich, die für die theologische Situation des ausgehenden 19. Jahrhunderts charakteristisch sind. Es ist ein selten reicher Ertrag, den die theologische Wissenschaft dem Erwachen der Kritik verdankt. Der geistigen Wucht ihrer Argumentation konnten sich schließlich auch ihre orthodoxen Gegner nicht verschließen und bequemen sich nach langem innerem Sträuben, als sogenannte „besonnene Kritik“ den Fortschritten der Wissenschaft in einiger Entfernung hintennach zu hinken, indem sie ihr widerwillig immer mehr Zugeständnisse machen mußten. Ein halbes Jahrhundert nach Baur's Publikationen fingen sogar im Missionshaus zu Basel die bibelkritischen Einsichten zu wirken an, so daß sich ein Missionslehrer in einer Broschüre über das „Recht und Unrecht der Bibelkritik“ klar zu werden versuchte und dabei unter seinen Glaubensgenossen nicht auf lauter taube Ohren stieß¹⁰. Seither wurde in allen wissenschaftlichen Kreisen die prinzipielle Berechtigung der historisch-kritischen Methode anerkannt, so daß die Anerkennung der Bibelkritik nicht einmal mehr als Kriterium für die Unterscheidung von liberaler und positiver Theologie betrachtet werden kann. Es ist somit eine Illusion, die Bibelkritik der „Tübinger Schule“ als einen überwundenen Standpunkt hinzustellen. Ihr Grundgedanke ist durchaus geblieben, und man sollte niemals vergessen, daß die „ganze jetzige und künftige Geschichtswissenschaft vom Urchristentum auf den bahnbrechenden und grundlegenden Leistungen des großen Tübinger Meisters Baur beruht“¹¹.

Der Radikalismus

Der theologische Radikalismus war nur quantitativ, nicht aber qualitativ von der kritischen Forschung verschieden. Nach dem Bilde eines seiner Wortführer hatte er es nicht auf eine langwierige Belage-

rung der traditionellen Auffassung des Urchristentums abgesehen, sondern unternahm voller Verwegenheit und Entschlossenheit kurzerhand „einen Sturm auf die Mauern Zions“. Alle bedächtige Besonnenheit und alle vorsichtige Vermittlungstheologie lag diesem temperamentvollen Draufgängertum fern, das lieber verbrennen als verfaulen wollte und das als Konterbande Leben in den theologischen Raum brachte. Es war Jugendbewegung der damaligen Zeit, die sich in diesen Männern erhob, die vom Willen erfüllt waren, den neuen Wein nicht wieder in alte Schläuche zu gießen. Der Radikalismus war immer nur das Anliegen eines kleinen Kreises von Junghegelianern, der nie über eine große Zahl von Anhängern verfügte und aus diesem Grunde in der Kirchengeschichtsschreibung auch selten die verdiente Beachtung fand. Es waren lauter Individualisten, die wirklich „nicht dem großen Haufen nachliefen“ (2. Mos. 23, 2) und ihre Bestrebungen nicht einmal als etwas Gemeinsames empfanden, sondern oft sogar gegeneinander polemisierten. Die Nachwelt jedoch sieht in der radikalen Unerschrockenheit dieser aufgewühlten und zweifelsohne ehrlichen Idealisten, die sich so weit wagten, als sie nur konnten und zuletzt aus verborgenen religiösen Motiven zu einer gewissen antichristlichen Haltung geführt wurden, durchaus eine gemeinsame Front, der sie den Namen „theologischer Radikalismus“ gegeben hat.

Es wird immer eine Ironie der Geschichte bleiben, daß ausgerechnet aus dem frommen Württemberg, dem Lande des Pietismus, jener theologische Radikalismus kam, der mit dem Namen David Friedrich Strauß verbunden bleibt und der die ganze überlieferte Theologie fast aus dem Sattel gehoben hat. Straußens Leben war eine Tragödie, die man nicht ohne starke Erschütterung lesen kann. Er wurde am 27. Januar 1808 in Ludwigsburg geboren, als Sohn eines pietistisch angehauchten Kaufmanns und einer rationalistischen Mutter. In seiner Jugendzeit drang er tief in die schwäbische Romantik ein, wie sie Justinus Kerner und Eduard Mörike vertraten, las mit Eifer die Schriften Böhmes und beschäftigte sich mit Somnambulismus. Es ist beachtenswert, daß Strauß in seinen jungen Jahren sowohl der Romantik als der Mystik zugetan war. Er war in jeder Beziehung ein rechtgläubiger Christ und blieb nach eigenem Geständnis bis zu seinem siebzehnten Altersjahr von jeglichem religiösem Zweifel verschont. Während seiner Universitätszeit wurde er durch F. Ch. Baur auf Schleiermacher und Hegel aufmerksam, die er mit deutscher Gründlichkeit studierte. Um in persönliche Beziehung mit diesen beiden letzten großen Vertretern des deutschen Idealismus zu treten, reiste Strauß nach Absolvierung seines Doktorexamens nach Berlin. Wenige Tage, nachdem er sich Hegel vorgestellt hatte, wurde der gefeierte

Lehrer zu seinem größten Schmerz von der Cholera hinweggerafft. Strauß nahm aber aus den Schriften Hegels dessen Gedankenwelt so stark in sich auf, daß er in seinen Anfängen unzweideutig als ein Sohn des Idealismus anzusprechen ist. Nach Tübingen zurückgekehrt, übertrug man ihm die Repetentenstelle am Stift, die er mit großem Erfolg versah. Als sein erstes Buch erschien, wurde sie ihm entzogen und ihm jede weitere Wirkungsmöglichkeit abgeschnitten. Er wurde aus der akademischen Laufbahn hinausgedrängt und sollte nie mehr hineinkommen. Noch mehr verdüsterte sich sein Lebensweg durch seine, in romantischem Überschwang geschlossene, unglückliche Ehe mit der Sängerin Agnes Schebest, die seine Produktionskraft längere Zeit völlig lähmte und die nach vierjähriger Dauer zu einer Trennung führte. Auch seine kurze politische Laufbahn endigte mit einem Mißerfolg, da Strauß in politischer Beziehung eher konservativ dachte und seine liberalen Wählermassen enttäuschte. Eine begreifliche Verbitterung kam über ihn und ließ ihn zuletzt von sich selbst sagen, der Baum habe weder die Höhe erreicht, noch die vollendete Form erhalten, die ihm bestimmt schien und mache schließlich doch den Eindruck eines verkümmerten Gewächses. Einzig eine Anzahl treuer Freunde und sein Erfolg als Schriftsteller brachten etwas Erheiterung in sein Leben, dessen geistige Heimatlosigkeit sich schon äußerlich in seinem beständigen Wohnortswechsel kundtat. Es war ein hartes Schicksal, das der Grabhügel am 8. Februar 1874 zudeckte; an seinem Begräbnis hatte sich Strauß ausdrücklich jede Mitwirkung eines Geistlichen verboten.

In diesem schweren Leben bewahrte Strauß einen untadeligen Charakter. Zwar hatte er eine Neigung zur Pedanterie, um deretwillen alles geordnet und geregelt sein mußte. Der Stich ins Philisterhafte, den Nietzsche in seiner ersten unzeitgemäßen Betrachtung über „David Strauß, der Bekenner und Schriftsteller“ maßlos übertrieb, haftete ihm zweifelsohne als schwäbisches Erbteil an. Aber seine schulmeisterliche Veranlagung wurde in Schach gehalten durch seine ästhetische Ader, so daß sich Strauß mit Recht als „einen künstlerischen Wissenschaftler“ bezeichnen durfte. Mit seiner stilistischen Fähigkeit und seiner biographischen Portraitkunst hat er als Erster jene mondäne Literaturgattung begründet, die so viele Nachfolger gefunden hat. Er war geistig eine sehr sublimierte Gestalt und besaß ein für einen Mann ungewöhnlich feingeschnittenes Gesicht, dessen schön gewölbte Stirn und durchleuchtete dunkle Augen einem nach dem Urteil Eduard Zellers auf den ersten Anblick sympathisch waren¹. Seine leidenschaftliche Natur konnte freilich zuweilen von einer mädchenhaften Empfindsamkeit sein und sich in eine kühle Einsamkeit zurückziehen. Strauß

war nicht, was man gewöhnlich unter einem Revolutionär versteht, und doch war in ihm etwas von einem Empörer, so daß sein Werk schon mit Schillers „Räuber“ in Parallele gesetzt worden ist. Eine überaus tapfere Seele lebte in ihm, die den Mut aufbrachte, zu sein, was sie war und sich nicht scheute, eine ganze Welt zum Kampf herauszufordern. Strauß hat um der Treue willen, die er seiner Überzeugung bewahrte, viel Schweres leiden müssen. Die aufrechte Art, mit welcher er sein Schicksal durchgehalten hat bis zu seinem Sterbebett, auf das die ganze christliche Welt umsonst schaute, ob er nicht doch noch zu Kreuze krieche, macht ihn zu einem der ganz Großen.

Mit siebenundzwanzig Jahren veröffentlichte Strauß „Das Leben Jesu“, das nicht nur für sein ganzes weiteres Leben bestimmend wurde, sondern das Jahr 1835 auch zu dem großen Revolutionsjahr in der Geschichte der Theologie machte und die Gemüter gleich dem im selben Jahr erscheinenden Hallischen Kometen beunruhigte. Wenn man heute die beiden Bände liest, die gegen tausendfünfhundert Seiten umfassen und die rein formal betrachtet eine bewundernswert klare Leistung darstellen, so begreift man im ersten Augenblick nicht, warum dieses Buch wie eine Bombe einschlug. Wer eine Sensation oder Pikanterien erwartet, wird das Werk bald enttäuscht aus den Händen legen. Es fehlt jede aufreizende Renommiersprache darin, die weil es eine streng wissenschaftliche Arbeit ist, die sich aller Seitenblicke enthält. Aber wie so oft in der Geistesgeschichte gehen von den am ruhigsten geschriebenen Büchern, die jedoch von einem sachlichen Gewicht erfüllt sind, die stärksten Wirkungen aus. Strauß selbst beschlich zwar schon bei der Projektierung seines Buches ein leises Gefühl von einer „halsbrechenden Arbeit“, die er im Begriffe sei zu unternehmen, der er sich aber — man achte auf diese Worte — als einer „gottgewollten“ nicht entziehen dürfe, und er hielt sein „Leben Jesu“ denn auch stets für ein inspiriertes Werk. Die beiden voluminösen Bände drehen sich im Grunde um eine einzige Frage, die er in allen Variationen zum Gegenstand seiner Untersuchung machte und die sich ein jeder Theologe stellen muß, wenn er nicht in einem dogmatischen Schlafwandel über die Schwierigkeiten hinweggleiten will. Strauß verfolgte durch das ganze Leben Jesu, angefangen bei der Vorgeschichte des Johannes des Täufers über die Geburt Jesu, die Taufe, die Versuchung, die Wunder- und Krankheitserzählungen bis zur Verklärung und Auferstehung nur die eine Frage: Werden in diesen Berichten historische Geschehnisse geschildert und hat sich das in den Evangelien Erzählte auch wirklich in der Weise ereignet? Das Einschlagende an Straußens Vorgehen bestand in der radikalen, methodischen Durchführung dieser einen Fragestellung, wobei er eigentlich

nur konsequent das vollzog, was die neutestamentliche Disziplin bis dahin höchstens sporadisch getan hatte. Bei jedem einzelnen Punkt prüfte er zuerst sowohl die supranaturalistische als auch die rationalistische Erklärungsweise. Und zwar war er in dieser Überprüfung unerbittlich und ließ kein vertuschendes Ausweichen gelten. Er hielt seine exegetischen Gegner fest in der Zange, und sie mußten ihm Red' und Antwort stehen. In dieser inquisitorischen Strenge, mit welcher Strauß die Befragung der Texte und ihrer Ausleger durchführte, liegt zu einem großen Teil das Imponierende seines Werkes. Denn das Ende der Untersuchung war jedesmal, daß sich sowohl der supranaturalistische als auch der rationalistische Erklärungsversuch wissenschaftlich als gänzlich unhaltbar erwies. Dadurch bereitete Strauß endlich allen exegetischen Quälereien das verdiente Ende und befreite die Theologie von ihren dogmatischen Zweideutigkeiten. Das Verdienst, die erbaulichen Nebel aus der neutestamentlichen Wissenschaft verbannt zu haben, kann ihm nicht hoch genug angerechnet werden. Straußens Antwort ging dahin, daß sich diese evangelischen Erzählungen wegen ihres wunderhaften Charakters, der ihnen das Merkmal des Ungeschichtlichen aufprägte, ganz unmöglich in der beschriebenen Weise konnten zugetragen haben. Vielmehr sind die neutestamentlichen Berichte nach Strauß durchwegs als mythische Zeugnisse zu betrachten, worunter er nicht etwas Schwindelhaftes verstand, sondern „geschichtliche Einkleidungen urchristlicher Ideen, gebildet in der absichtslos dichtenden Sage“². Alle evangelischen Erzählungen berichten nicht Geschichte im konkreten Sinne des Wortes, sondern stellen einen großen Mythos dar, und Strauß bezeichnete denn auch seinen eigenen Standpunkt als den mythischen. Die sich daraus ergebenden Folgerungen legte Strauß im Schlußabschnitt seines Werkes dar, den man eigentlich zuerst lesen sollte, weil er die berüchtigte Kaltblütigkeit der Darstellung verständlich macht. Die Idee des Christentums bleibt nach Strauß erhalten, nur sei sie nicht mehr auf ein einzelnes Individuum, sondern auf die ganze Gattung zu beziehen. Es entspreche nicht der Art, wie sich Ideen zu realisieren pflegen, in ein Exemplar ihre ganze Fülle auszuschütten und gegen alle andern zu geizen. Was die Evangelien von der einen Person Jesu Christi sagen, gelte vielmehr von der ganzen Menschheit. „Die Menschheit ist die Vereinigung der beiden Naturen, der menschengewordene Gott, der zur Endlichkeit entäußerte unendliche, und der seiner Unendlichkeit sich erinnernde endliche Geist usw.“³. Stand Strauß entsprechend dieser Auffassung mit einem Fuß noch in Hegels Philosophie drin, so hat er freilich mit seinen kritischen Ausführungen die Hegel'sche Annahme, daß aus der Wahrheit der Idee auch die Wirklichkeit ihrer Geschichte folgen müsse,

überwunden und hat somit die Spaltung der Hegel'schen Schule in einen rechten und in einen linken Flügel bewirkt.

Fünf Jahre später schritt Strauß jedoch mit beiden Füßen über die Hegel'sche Philosophie hinaus, indem er deren Voraussetzung, daß Philosophie und Religion, nur in verschiedener Form, den gleichen Inhalt haben, preisgab. Aus der neuen Einsicht, daß sich Glaube und Wissen wie Öl und Wasser scheiden, schrieb er sein zweites Werk, das sich würdig an sein erstes anreihet: „Die christliche Glaubenslehre“. Hatte das „Leben Jesu“ den exegetischen Künsten der Theologen den Kampf angekündigt, so nahm die „Glaubenslehre“ die dogmatischen Winkelzüge unter Feuer. Das Buch will nach seinem Vorwort den Dogmatikern „dasjenige leisten, was einem Handlungshaus die Bilanz leistet“⁴. Strauß hielt eine solche Übersicht über den dogmatischen Besitzstand der Gegenwart für um so notwendiger, als sich die Theologen hierüber mit Vorliebe den größten Illusionen hingeben. Die „Glaubenslehre“ ist tatsächlich ein Bilanzbuch ersten Ranges, und etwas von dem aufregenden Gefühl, das jeden Rechnungsabschluß begleitet, geistert durch alle ihre Ausführungen. Ihren Grundgedanken spricht der Satz aus: „Die wahre Kritik des Dogmas ist seine Geschichte“⁵. Mit der ihm eigenen Konsequenz verfolgte Strauß jedes Dogma bis zu seinem Ursprung zurück, zeigte seinen historischen Werdegang und sein Wahrheitselement, um dann seinen langsamen Verfall vor Augen zu führen. Namentlich der Auflösungsprozeß der Dogmen stand im Mittelpunkt seiner Ausführungen und nahm Straußens ganzes Interesse gefangen. Jedes widerspruchsvolle Element im Dogma, aus welchem mit immanenter Notwendigkeit seine Degeneration hervorgehen mußte, spürte er auf. Durch den Zahn der Zeit werden von selbst alle Dogmen schonungslos unterhöhlt, und den Rest vernichtete Strauß mit Hilfe der Einwände, die von Celsus über die Sozinianer bis zu den Deisten vorgebracht worden sind. Doch ging es Strauß keineswegs darum, seine subjektive Meinung gegen das Dogma auszuspielen. „Die subjektive Kritik des Einzelnen ist ein Brunnenrohr, das jeder Knabe eine Weile zuhalten kann; die Kritik, wie sie im Laufe der Jahrhunderte sich objektiv vollzieht, stürzt als ein brausender Strom heran, gegen den alle Schleusen und Dämme nichts vermögen“⁶. Der Entwicklungsprozeß der gesamten Kirchengeschichte findet nach Strauß in der Kritik des Dogmas seinen natürlichen Abschluß. Infolge dieser Auffassung wurde bei Strauß die Dogmatik zum erstenmal offenkundig, wie seither so oft in verkappter Weise, zur Dogmengeschichte, die einen reinen Zersetzungsprozeß darstellt. Wie ein überbordender Sturzbach strömte die Kritik durch Straußens Darstellung. Es war, als ob der Radikalismus seiner Betrach-

tungsweise alles christliche Glaubensgut mit sich reißen und verschlingen wollte. Durch die unverblümete Gegenüberstellung von christlichen Dogmen und moderner Wissenschaft glaubte Strauß das Rätsel der theologischen Sphinx gelöst und den Bankerott der kirchlichen Glaubenslehre an den Tag gebracht zu haben. Um das „unvermeidliche Falliment“ der christlichen Dogmatik zu beweisen, scheute der kühne Kämpfer nicht davor zurück, die Unsterblichkeitshoffnung aufzulösen, das Dogma „die Weltanschauung des idiotischen Bewußtseins“ zu nennen und der Theologie die Aufgabe zuzuschreiben, „ein Gebäude, das in den Bauplan der neuen Welt nicht mehr paßt, in der Art abzutragen, daß es den Bewohnern nicht geradezu über den Kopf geworfen wird“⁷. Es sind ganz radikale Ergebnisse, die sein destruktives, aber nichtsdestoweniger sehr instruktives Buch enthalten, das in der Bibliothek des religiösen Liberalismus einen bedeutsamen Platz einnimmt.

Die Wirkung seiner Bücher, namentlich diejenige des „Leben Jesu“, war eine zwiefache. Strauß war durch das meteorartig leuchtende Werk über Nacht vom Tübinger Stiftsrepetenten zum berühmten Mann geworden, und zugleich war durch diesen Ruhm sein Schicksal als Theologe besiegelt. Eine beispiellose Erregung bemächtigte sich der theologischen Zunft durch den Erisapfel, den Strauß unter sie geworfen hatte. Die erste Fakultät war maßlos erschrocken über den fatalen Trümmerhaufen, in welchen die ganze heilige Geschichte verwandelt wurde, die der Christenheit achtzehnhundert Jahre lang im Leben und Sterben den einzigen Trost bedeutet hatte. Die Kirche empfand das Heiligste des christlichen Glaubens als bedroht und hatte für Straußens Vorgehen nur das eine Wort übrig: Tempelschändung. Ein Schrei der Entrüstung durchhallte die kirchlichen Zeitungen, und die frommen Zionswächter fühlten sich im Innersten verletzt. Nach Hengstenberg hatte sich Strauß des Verbrechens der Frevelei schuldig gemacht, „der mit Ruhe und Kaltblütigkeit den Gesalbten des Herrn antastete, ungerührt durch den Anblick von Millionen, die vor dem Erschienenen auf den Knien lagen und noch liegen“. Als protestantisches Pöpstlein en miniature forderte der orthodoxe Diktator die Kirchenbehörden auf, nach katholischem Vorbild den Laien die Lektüre des gottlosen Buches zu verbieten! Die bedeutungslosesten Pastoren eilten mit den „Löscheimern ihres Glaubens“ herbei, um „bei dem ungeheuren Brand, der mit den geschichtlichen Grundlagen des Christentums sie selbst und ihre Dorfkirche einzuschern drohte“, zu helfen⁸. Eine Flutwelle von Gegenschriften ergoß sich über den jungen Repetenten, die größtenteils als wertlose Elaborate Strauß weit unterlegen waren. Zu den wenigen charaktervollen

Ausnahmen gehören nur Ullmanns Entgegnung, die das wissenschaftliche Niveau wahrte, und Neanders Gutachten, das sich gegen ein Verbot des Buches aussprach. Die meisten Bestreiter tobten gewöhnlich um so heftiger, je weniger sie die beiden Bände durchgelesen hatten, und ergossen sich einfach in zügellosen Schmähungen über den „Ischariotismus unserer Tage“! Auch unter das einfache Volk wurde Straußens wissenschaftliches Problem in verzerrter und öligler Traktätchensprache gebracht, um die pietistischen Massen gegen ihn aufzuhetzen. Noch vier Jahre nach dem Erscheinen des „Leben Jesu“ verhinderten christliche Bauern, durch politische Drahtzieher mißleitet, die Berufung Straußens an die Universität Zürich. Er war in den Augen der rechtgläubigen Christen ein ruchloser Ketzer und erfuhr die ganze unchristliche Lieblosigkeit der pseudopaulinischen Mahnung, „einen ketzerischen Menschen zu meiden“, (Tit. 3, 10) und der johanneischen Aufforderung, ihn „nicht einmal zu grüßen“, (2. Joh. 10) am eigenen Leibe. Nach den Mitteilungen seines Freundes Friedrich Theodor Vischer „fühlte er sich enturzelt. Jenes Ketzergefühl kam über ihn, das Gefühl, ausgeschlossen, exkommuniziert, mit dem Geruch der Pest umgeben zu sein“⁹. Wie ein Geächteter und Verfemter wurde er behandelt, als Auswurf der Welt und sogar als das Tier aus dem Abgrund betrachtet. Strauß erlebte, was es im aufgeklärten 19. Jahrhundert inmitten des christlichen Europas noch hieß, in den Augen des einfachen, verhetzten Volkes als Antichrist verschrien zu sein, der schon im Buche Jesaja geweissagt sei, wenn es dort vom gottlosen Babylon heiße: „Strauße werden daselbst wohnen und Feldteufel da hüpfen“ (13, 21)! Bei seiner seelisch zarten Konstitution litt Strauß unter dieser Verfolgung und Kränkung schwer und hat die Theologen angeklagt, sein Leben unglücklich gemacht zu haben. Gleichwohl hatte der allseitig Angefeindete die innere Überlegenheit, zum fünfundzwanzigjährigen Jubiläum seines „Leben Jesu“ die stolzen Worte zu schreiben: „Ich selbst sogar könnte meinem Buche grollen, denn es hat mir — von Rechts wegen! rufen die Frommen — viel Böses getan. Es hat mich von der öffentlichen Lehrtätigkeit ausgeschlossen, zu der ich Lust, vielleicht auch Talent besaß; es hat mich aus natürlichen Verhältnissen herausgerissen und in unnatürliche hineingetrieben; es hat meinen Lebensgang einsam gemacht. Und doch, bedenke ich, was aus mir geworden wäre, wenn ich das Wort, das mir auf die Seele gelegt war, verschwiegen, wenn ich die Zweifel, die in mir arbeiteten, unterdrückt hätte: dann segne ich das Buch, das mich zwar äußerlich schwer geschädigt, aber die innere Gesundheit des Geistes und Gemütes mir, und ich darf mich dessen getrösten, auch manchem andern noch, erhalten hat. Und so bezeuge ich ihm denn zu seinem Ehrentag, daß

es geschrieben ist aus reinem Drang, in ehrlicher Absicht, ohne Leidenschaft und ohne Nebenzwecke und daß ich allen seinen Gegnern wünschen möchte, sie wären, als sie dagegen schrieben, ebenso frei von Nebenabsichten und Fanatismus gewesen. Ich bezeuge ihm ferner, daß es nicht widerlegt, sondern nur fortgebildet worden ist, und daß, wenn es jetzt wenig mehr gelesen wird, dies daher kommt, daß es von der Zeitbildung aufgesogen, in alle Adern der heutigen Wissenschaft eingedrungen ist. Ich bezeuge ihm endlich, daß die ganzen fünfundzwanzig Jahre her über die Gegenstände, von denen es handelt, keine Zeile von Bedeutung geschrieben worden ist, in der sein Einfluß nicht zu erkennen wäre¹⁰. Man wird diese Worte nicht übertrieben nennen können und wird mit Theobald Ziegler eingestehen müssen, daß an Strauß Unrecht begangen worden ist, das nur durch eine endliche Anerkennung der Bedeutung des jungen Strauß gutgemacht werden kann.

Mit diesem verspäteten Eingeständnis braucht keineswegs eine Blindheit gegenüber den Mängeln von Strauß verbunden zu werden. Er hat im „Leben Jesu“ tatsächlich die Quellenfrage vernachlässigt, indem er das Material, mit dem er arbeitete, keiner vorherigen Prüfung unterzog. Strauß spielte in unzulässiger Weise das Johannesevangelium gegen die Synoptiker und die Synoptiker gegen das Johannesevangelium aus. Entsprechend seinem Hegelianismus, dem die Idee alles und die Person nichts bedeutete, machte Strauß auch nie einen Versuch, an Stelle des zerstörten ein neues Jesusbild zu setzen. Einen aufbauenden Teil vermißten auch jene Leser, die Strauß sonst gewogen waren. In dieser Unterlassung zeigt sich seine Schranke, verglichen mit dem Werk seines Lehrers F. Ch. Baur, dem er so viele Anregungen verdankte und den er eine zeitlang beinahe überholte. Strauß versuchte diese in seiner Begabung begründete Einseitigkeit wett zu machen, indem er sich in die Nähe eines alle Positionen durchschneidenden Nihilismus begab, der in der „Glaubenslehre“ nur noch bei den schroffsten Negationen Genüge finden konnte und einem wenig fruchtbaren Konsequenzen-Ziehen zu huldigen anfang, das sich hölzern auswirken mußte.

Diesen Mängeln stehen jedoch eine größere Reihe bleibender Verdienste gegenüber, die nicht übersehen werden dürfen. Strauß hat immer auf eine Anzahl Menschen eine starke Anziehungskraft ausgeübt, wie beispielsweise auch auf den Literaturhistoriker R. Haym, der in seiner Autobiographie von dem „unbeschreiblichen Zauber“ schrieb, den das „Leben Jesu“ auf ihn ausgeübt habe, so daß er „kein anderes Buch mit gleichem Genuß und gleicher Gründlichkeit gelesen habe“, und neuerdings gestand der Psychiater Alfred Hoche in seinem „Jahresringen“, sich noch heute von Zeit zu Zeit immer wieder den intellek-

tuellen Genuß dieser sauberen und feinen Lektüre zu gönnen. Das Große an Straußens Werk liegt in seinem kritischen Radikalismus, von dem eine gewitterartig reinigende Wirkung auf muffige Theologenhirne ausgeht. Mit seiner ungewöhnlichen kritischen Befähigung, über welche man nicht genug staunen kann, hat er, zusammen mit der „Tübinger Schule“, das Problem der Kritik in Fluß gebracht und es so scharf gestellt, daß die Theologen es nicht mehr ignorieren konnten. Sie mußten nolens volens darauf eingehen, eine so bitter-süße Miene sie auch dazu machten. Strauß hat für die Theologie eine Anzahl unumgänglicher Fragen aufgeworfen, aus welchen der Forschung ganz neue Aufgaben und Wege erwachsen sind. Eine Reihe glänzender Streitschriften hat er für das Recht der kritischen Arbeit verfaßt, die an Lessings Publikationen erinnern. Der jugendliche Repetent hat der Kritik die Bahn frei gemacht und ist über dieser Leistung gleich Arnold Winkelried bei Sempach gefallen. Dabei ist Strauß in seinen Ausführungen nirgends frivol geworden, sondern immer ernst und sachlich geblieben, was seine Gegner in ihrem banausischen Entrüstungslärm nicht einmal bemerkten. Schon die Wahl des Themas seines Erstlingswerks verdient mehr innere Beachtung, als ihr gewöhnlich zuteil wurde. Strauß gestand einmal, über niemand schreiben zu können, den er nicht liebe. Ein bezeichnendes, vielsagendes Geständnis! Er hat unstreitig in seiner kritischen Arbeit mit der Gestalt Jesu wie Jakob mit dem Engel gerungen. Strauß besaß durch seine philosophischen Studien auch die unumgängliche innere Freiheit, welche die Voraussetzung jeder kritischen Arbeit bildet. Er kannte keine religiöse Beklommenheit bei seinen kritischen Ausführungen, und ihm brach kein Angstschweiß aus den Poren, wenn er sich einem negativen Resultat gegenüber sah. Unumwunden sprach er es aus: „Ja, ich hasse jenes andächtige, zerknirschte und angstvolle Reden in wissenschaftlichen Untersuchungen, welches auf jedem Schritte sich und dem Leser mit dem Verluste der Seligkeit droht, und ich weiß, warum ich es hasse und verachte. In wissenschaftlichen Dingen verhält der Geist sich frei, soll also auch freimütig das Haupt erheben, nicht knechtisch es senken; für die Wissenschaft existiert unmittelbar kein Heiliges, sondern nur Wahres; dieses aber verlangt keine Weihrauchwolken der Andacht, sondern Klarheit des Denkens und Redens“¹¹. Strauß schenkte der kritischen Arbeit das gute Gewissen, dessen sie unumgänglich bedarf. Er selbst verfügte über jenes reine Empfinden, das die wissenschaftliche Darstellung nicht mit erbaulichen Phraseologien verbrämt und das gerade auf diesem Gebiet erstes Erfordernis ist. In ihm lebte ein heftiger Widerwille gegen alles Nicht-verstehen-wollen der tatsächlichen Meinung der neutestamentlichen Verfasser und gegen jenes bei den Theologen

so beliebte Entstellen des wirklichen exegetischen Befundes. Strauß verabscheute alle Forscher, die bei der wissenschaftlichen Tätigkeit mit dem Denken nicht restlos ernst machten, und er hatte eine leidenschaftliche Abneigung gegen alle nebulose Pseudowissenschaft, die mit ihrer Arbeit immer auch noch einen Dienst an der kirchlichen Gemeinde verbinden wollte. Seine geistige Sauberkeit wollte von keiner Wurstmasse etwas wissen, „in der etwa die orthodoxe Kirchenlehre das Fleisch, Schleiermachers Theologie den Speck und Hegel'sche Philosophie das Gewürz vorstellen; das sind jene Mischungen, in denen das Abgestandene durch allerlei Zutat wieder schmackhaft werden soll, welche schon Lessing so ekel, so widerstehend, so aufstoßend fand“¹². Strauß wollte Ehrlichkeit und nichts als Ehrlichkeit und noch einmal Ehrlichkeit, und in dieser Bestrebung besteht seine zeitlose Vorbildlichkeit. Als einer, der sich dem Ritterdienst der Wahrheit gewidmet hat, gestand er von sich selbst: „Nein, ich kann nicht, wenn ich auch wollte. Und könnt' ich, so würd' ich's hoffentlich nicht wollen. Mir etwas vorspiegeln, nur um für mich Ruhe, mit andern Frieden zu behalten“¹³. Dieser unbeirrbare Wille zur intellektuellen Redlichkeit, der hinter seinem ganzen Radikalismus steht, hat Albert Schweitzer dazu geführt, ihn als den „wahrhaftigsten unter den Theologen“ zu bezeichnen¹⁴.

Fortsetzung und Steigerung erfuhr Straußens Radikalismus durch Bruno Bauer, den „Mann der phantastischen Extreme“, wie er schon genannt wurde. Dem Namen Bauer, der in den vierziger Jahren gefürchteten Klang besaß, begegnet man, wenigstens kurz erwähnt, in jeder Darstellung, welche die Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts zum Gegenstand hat. Aber wenn er auch stets genannt wird, so verbindet sich doch kein anschauliches Bild mit seiner Persönlichkeit. Als ein Unbekannter steht dieser merkwürdigste Theologe des vergangenen Jahrhunderts in einem rätselhaften Helldunkel, so daß man sich nur schwer eine nähere Vorstellung von diesem „kleinen, knorrigem Mann“ machen kann. Denn unbegreiflicherweise wurde Bauer noch immer keine, Leben und Werk gleich umfassende Monographie zuteil, obwohl sich schon eine Reihe bedeutender Gelehrter für ihn eingesetzt haben und er nach William Wredes Urteil kein Handwerker, sondern eine hochbegabte Individualität, ja sogar ein Künstler war. Kenner haben ihn schon einen „Klassiker unter den Theologen des 19. Jahrhunderts“ und einen „Meister der theologischen Kritik“ tituliert und gemeint, „eine intensive Beschäftigung mit Bruno Bauer würde wie ein befruchtender Regen auf das dürre Erdreich einer armselig gewordenen Wissenschaft von Gott fallen“¹⁵.

Bauers Leben und Persönlichkeit sind von antiker Härte, die einem

den Atem stocken macht. Er wurde 1809 als Sohn eines kleinen Porzellangeschäftbesitzers in Eisenberg geboren und habilitierte sich 1834 als Privatdozent in Berlin. Als begeisterter Anhänger der Hegel'schen Rechten gab er die „Zeitschrift für spekulative Theologie“ (1836–38) heraus, in welcher er vom gläubigen Standpunkt aus Straußens „Leben Jesu“ scharf ablehnte und dabei sowohl die Wunder als die Menschwerdung Gottes in Christo verteidigte. Unter dem Einfluß von Vatke und in regem Verkehr mit dem jungen Karl Marx begann er sich aber „im Gegensatz zu entwickeln“, baute den Radikalismus des jungen Hegel aus und entfremdete sich Hengstenberg immer mehr. Die Unhaltbarkeit von dessen Orthodoxie wurde ihm völlig klar, und er warf, etwas übermütig, seinem bisherigen Gönner öffentlich den Fehdehandschuh hin. Daraufhin versetzte ihn der dem Rationalismus nahestehende Minister Altenstein strafweise nach Bonn mit der geheimen Absicht, ihm innert Jahresfrist eine Professur zu geben. Durch diese ungerechte Behandlung wurde Bauers stürmisches Naturell noch kratzbürstiger. Es fing in seiner Seele zu gären an. Keineswegs war er mit der Theologie zerfallen. Als ihm sein Bruder Edgar den Abgang von der Theologie meldete, antwortete er ihm: „Ich stecke einmal darin, und der Kampf hat sich zu tief in mich eingefressen, als daß ich mich davon abtrennen könnte. Ich werde erst ein Ende machen können, wenn ich alle Wandlungen durchgemacht habe“¹⁶, und einen Monat später bemerkte er zu dem gleichen Thema: „Was übrigens den Glauben betrifft, so meine ich ja selbst, wenn ich sage, er kämpft in mir, daß er nicht die Alleinherrschaft hat. Ich will nur sagen, daß ich ihn nicht vollständig als ein Fremdes betrachten kann“¹⁷. Diese Äußerung dürfte den Vorwurf, es sei Bauer nur um ein bloßes Geistespiel mit der Religion, ohne Arbeit am eigenen Ich zu tun gewesen, genügend widerlegen. Nachdem Eichhorn Kultusminister geworden war, lehnte die Bonner Fakultät Bauers Ernennung zum Professor ab, mit der Begründung, er störe die Einigkeit der Fakultät. Das Ministerium forderte alle theologischen Fakultäten auf, ihr Gutachten über Bauers Werke abzugeben. Einzig die Königsberger Fakultät sprach sich ebenso eindeutig für ihn wie die Bonner unmißverständlich gegen ihn aus, während die übrigen Fakultäten nach Bauers Worten nur aufkreischten, wie ein altes, in Angst und Wut gesetztes Weib, das einen Geist vor sich zu sehen glaubt. Bauer wurde hierauf kurzerhand die *venia legendi* entzogen, was in Deutschland nicht geringes Aufsehen erregte. Der junge Privatdozent war nach einer jahrelangen, schriftstellerisch sehr produktiven Tätigkeit kaltgestellt und zwar verurteilt, ohne beim Prozeß auch nur angehört worden zu sein! Es ist vielleicht das Größte an Bauer, daß er nach dieser niederträchtigen

Behandlung nicht aufhörte zu arbeiten und noch ein ganzes Regal theologischer und profangeschichtlicher Werke publizierte. Er hat damit den unwiderlegbaren Beweis geliefert, daß es ihm bei seiner Beschäftigung mit der Theologie nicht um ein „Ämtchen“ oder eine „jährliche Gehaltserhöhung“ zu tun war, sondern daß seine Schriften aus einem inneren Verhältnis zum Geistigen gewachsen sind. Nach seiner Absetzung siedelte er wieder nach Berlin über und schrieb „Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegenheit“, eine der blutigsten Satiren, die je über die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung innerhalb der Theologie erschienen sind. Bauer wurde das geistige Oberhaupt der „Freien“, jenes Kreises vibrierender Männer und Frauen, die in der Hippel'schen Weinstube sich trafen und die nach Theodor Fontanes mehrfach ausgesprochener Überzeugung „das denkbar Bemerkenswerteste dieser Art von Menschen waren, so daß wir gegenwärtig sicherlich nichts haben, was ihnen an Bedeutung, an Vorbildlichkeit und auch an Wirksamkeit an die Seite gesetzt werden kann. . . In London zur Shakespeare- und zur Garrickzeit hat man Ähnliches gehabt, vielleicht auch zeitweilig in Paris — aber alles doch anders, deshalb anders, weil in London und Paris alles auf poetischem Untergrund ruhte, bei uns alles auf philosophischem. Eher waren die Zyniker dasselbe, aber schwerlich so einschneidend ins praktische Leben. Und wenn ich in dem allem recht habe, so bleibt es beklagenswert, daß eine Geschichte dieser Leute nicht geschrieben ist“. Dieser Klub, zu dem auch der mit Bauer befreundete Max Stirner, der Verfasser von „Der Einzige und sein Eigentum“ gehörte, machte viel von sich reden wegen des rüden Tones, in welchem in seiner Mitte viel Angesehenes als „Dreck“ abgetan wurde und wo ein Bauer in einer fröhlichen Stunde die „Gesinnungslosigkeit“ als Prinzip proklamieren konnte. Das Jahr 1848 sprengte dieses Freikorps des Radikalismus auseinander, und als die trostlose Reaktion hereinbrach, zog sich Bauer in die Nähe Berlins zurück — inmitten „einer Öde, einer landschaftlichen Dummheit, wie sie nur die kühnste Phantasie eines Gogol erdenken läßt“, schreibt Peter Gast nach einem Besuch an Nietzsche — wo er ohne zu „verbauern“ seinen Acker selbst bestellte und einen heroischen Kampf gegen die Not des Lebens führte. In einem Stall, wo einst einige Kühe gestanden hatten, richtete er sich sein Bibliothek- und Arbeitszimmer ein. Eine zeitlang war er Bankbeamter und arbeitete sowohl an der erkonservativen Kreuzzeitung als auch am Wagner'schen Gesellschaftslexikon mit, ob aus wirklicher Überzeugung oder aus bloßem Frondienst ist nicht ganz durchsichtig. Zweimal wöchentlich „durchschritt seine patriarchalische Gestalt in dem selbstgeflickten Anzug, die Füße in Schäftestiefeln und auf dem Kopfe die unvermeidliche

Schirmmütze so ungebeugt die Straßen, wie in den Tagen der Jugend, und die ruhigen Augen blickten klar und durchbohrend wie immer¹⁸, um — die Feder sträubt sich beinahe es zu schreiben — an einem Verkaufsstand am Gendarmenmarkt sein selbstgebautes Gemüse feilzubieten! Das ist modernes Ketzerschicksal, das zwar nicht mehr auf dem lodernden Scheiterhaufen endete, aber nicht minder grausam ist. Und dabei war Bauer eine vornehme Natur, voller Abneigung gegen alle Roheit der Masse und von nicht alltäglicher Hellhörigkeit, die ihn schon in den siebziger Jahren zu einem der ganz wenigen, aufmerksamen Leser von Nietzsches Schriften machte, was damals eine auserlesene Seltenheit bedeutete. In dieser absichtlichen Zurückgezogenheit hauste Bauer als der von tiefster Menschenverachtung erfüllte „Einsiedler von Rixdorf“, wo er „frei wie ein König“ lebte und 1882 völlig ungebrochen als eine neuzeitliche Verkörperung des alten Stoikerideals ohne jegliche Pose in „Verschollenheit“ starb, wodurch ein Leben zu Ende ging, das zweifelsohne ein Dutzend theologischer Normalexistenzen aufwiegt, wie sie die Sammlung „Die Religionswissenschaft in Selbstdarstellung“ so freigebig enthält.

Bauers Eingehen auf die Kritik ist nicht aus Neid auf Straußens Berühmtheit zu erklären, indem ihm diese keine Ruhe ließ, bis er dessen Negationen noch überboten hatte. Diese unsachliche Erklärung verkennt Bauers tiefen Wahrheitsdrang, der ihn durch umfangreiche Arbeiten gleichsam Schritt für Schritt zum Radikalismus führte und den er dann freilich bis zum äußersten Rande ging, wo man senkrecht in den unheimlichen Abgrund des Nichts hinuntersieht und wo die meisten Menschen vom Schwindel erfaßt werden. Bauer besaß eine seltene Disposition zu seiner Arbeit und verfügte über ein einzigartiges kritisches Ingenium, wie aus seinem prächtigen Verständnis für die Mission der Kritik hervorgeht, die keine Rücksicht auf Alter, Heiligkeit und Ansehen der Person nehmen dürfe. Auch für diesen Kämpfer entsprang die Kritik nicht einem subjektiven Kitzel, sondern er wagte als einer der ganz wenigen Theologen wirkliche philologische, kritische und historische Forschungen anzustellen und tröstete sich bei diesen Arbeiten „mit der Reinheit des Herzens, welche das schönste Geschenk der Kritik ist“¹⁹. Die Kritik war für ihn eine sittliche Verpflichtung, der er mit der unbefangenen, sieghaften Überzeugung oblag, daß „erst die verzehrendste Kritik der Welt die schöpferische Kraft Jesu und seines Prinzips lehren wird“²⁰. Wie der ganze religiöse Liberalismus war Bauer von dem Bewußtsein durchdrungen, gerade mit seinen kritischen Arbeiten „die Ehre Jesu“ zu retten. Erst nach seiner Mißhandlung durch die Universitätstheologie ging ihm eine Ahnung auf, daß die theologische Kritik gar nicht die Freiheit zur echten

Kritik besitze — „der Gefangene darf im Gefängnis umher spazieren, aber er darf es nicht verlassen“²¹ — weil sie sonst zur Auflösung gelangt.

Nach Bauer bestand einer der Hauptmängel von Straußens „Leben Jesu“ darin, daß es die Persönlichkeiten der Evangelisten völlig ignorierte. An diesem Punkte setzten seine kritischen Untersuchungen über die „evangelische Geschichte des Johannes“ ein, die ihn zu der Einsicht führten, daß das Johannesevangelium keinen Anspruch auf Historizität erheben könne. Über den Ursprung des Christentums vermittelt das Johannesevangelium keine geschichtliche Kenntnis. Vielmehr liegt ihm eine reflektierende Geschichtsbetrachtung zugrunde. Es ist ein Werk der Kunst, und Bauer würdigte das Johannesevangelium denn auch zum erstenmal als Künstler. Der gleichen Prüfung unterwarf er die Synoptiker, die ihn zu dem Ergebnis führte, daß zwischen Johannesevangelium und Synoptiker nur ein gradueller Unterschied besteht. Auch die Synoptiker sind nicht auf ein historisches Fundament gegründet, dieweil ihre Darstellung, geschichtlich betrachtet, genau so unmöglich ist wie diejenige des Johannesevangeliums. „Der evangelische Christus als eine wirkliche, geschichtliche Erscheinung gedacht, wäre eine Erscheinung, vor welcher der Menschheit grauen müßte, eine Gestalt, die nur Schrecken und Entsetzen einflößen könnte“²². Straußens Hypothese, die Evangelien als Mythen des Gemeindebewußtseins zu erklären, hielt Bauer nicht für tragfähig, weil das Abstraktum Masse nicht eine solche Geschichte erfinden kann. Hinter dem Urchristentum steht vielmehr eine geistige Persönlichkeit. Der Evangelist hat den geschichtlichen Stoff nicht nur gestaltet, sondern er ist dessen eigentlicher Schöpfer. Das Christentum verdankt nach Bauer seine Entstehung dem genialen Selbstbewußtsein des Urevangelisten, der das Markusevangelium geschrieben hat. In seinen späteren Schriften über das Urchristentum hat Bauer seine kritische Betrachtung, die den Begriff des Mythos durch denjenigen der Reflexion ersetzte, noch wesentlich schärfer entwickelt. Er bestritt, im Unterschied zur „Tübinger Schule“, die Echtheit aller paulinischen Briefe, die ebenfalls eine Schöpfung des griechischen Geistes sind. Nicht Palästina, sondern Rom und Alexandrien haben das Christentum hervorgebracht. „Das Gemüt des neuen Gebildes kam vom Westen, das Knochengestalt lieferte das Judentum“²³. Ob ein Jesus und ein Paulus gelebt haben, ließ Bauer offen; aber auf alle Fälle war ihre Existenz für die Entstehung des Christentums gänzlich irrelevant. Wenn man das Christentum aus den historischen Kräften und den gesellschaftlichen Zuständen erklären will, so kommt viel größere Wichtigkeit der Gedankenwelt eines Philo und eines Seneca zu. Nicht minder haben die römischen

Kaiser an der Formation des neuen Glaubens mitgearbeitet. Nach Bauer sind der christliche Heiland und die Träger des römischen Imperatorentums Erzeugnisse derselben Kraft und kommt in diesem feindlichen Geschwisterpaar der gleiche Trieb zum Ausdruck. Auch in den „ungeordneten und einer neuen Lebensform harrenden Massen [des modernen Proletariates] regt sich das Abbild jenes geistigen Trümmerhaufens, welcher den Thron der Cäsaren und die Wiege des Christentums umgab“²⁴. — Man hat in der offiziellen Theologie diese „phantasmagorische Geschichtsbetrachtung“ nicht einmal für diskussionswürdig gehalten und aus dieser voreingenommenen Einstellung die Neuartigkeit der ganzen Schau einfach übersehen. Der Geschichtsschreiber der Leben-Jesu-Forschung sah sich aber zu der Feststellung genötigt: „In seiner Phantasterei liegt zuletzt doch eine tiefe Erkenntnis verborgen. In dieser grandiosen Art war es noch niemandem aufgegangen, daß das Urchristentum nicht als das einfache Resultat der Predigt Jesu zu begreifen ist, sondern daß es das Erleben der Weltseele in den ersten Generationen unserer Zeitrechnung widerspiegelt. Seit Paulus hatte niemand die Mystik des überpersönlichen Seins Christi in dieser gewaltigen Art erfaßt. Bauer übersetzte sie in Geschichte und machte das in Todeszuckungen liegende römische Imperium zum Leib Christi“²⁵.

Durch das völlige Totschweigen und den Entzug der *venia legendi* bemächtigte sich Bauers eine kochende Erregung. Er fing an, zu toben und zu rasen, indem er sich maßlos beleidigt fühlte. Bauer stand nicht nur unter dem Eindruck, in seiner Person wolle man die Wissenschaft niedertreten, sondern an ihm werde die „Strafe“ für die ganze kritische Theologie vollzogen. Aus innerer Empörung schrieb er einen Zeitschriftenaufsatz, unter dem Titel „Theologische Schamlosigkeiten“, in welchem er die neumodische Gläubigkeit als eine niederträchtige Gesinnung hinstellte, welche die Vernunft verhöhne und alle Pflichten der Menschlichkeit verleugne. Seine schäumende Wut richtete sich gegen die Theologen, die er fortan mit einer Flut verächtlicher Schimpfworte überschüttete, was seiner Position entschieden etwas Abbruch tat. War ihm schon früher die theologische Exegese ein verlogenes Sich-drehen und -wenden gewesen, die aus apologetischen Interessen nicht wagte, die Dinge so zu sehen, wie sie sind, so sprach er jetzt offen zu ihr: „Hebe dich weg von mir, Theologe!“ Er wollte die Hohlheit der Theologie aufdecken und nachweisen, wie es schon in ihrem Begriffe liege, gegen die Wahrheit zu sein. In einem an Kierkegaards „Augenblick“ gemahnenden Ingrimmschleuderte er den Theologen den Vorwurf der Heuchelei ins Angesicht, weil sie ihre Anschauungen, die sowohl von ihrer profanen Bildung als auch von ihren weltförmigen

Lebensverhältnissen Lügen gestraft werden, immer noch aufrecht zu erhalten versuchten. Für Bauer war von nun an die Theologie „der dunkle Fleck der neueren Geschichte“, und er konnte sich über ihre Inhaltslosigkeit und Verworrenheit nicht genug aufhalten. Nicht nur die Repristinatiotheologie verfiel diesem vernichtenden Urteil, sondern seine Pfeile richteten sich gegen jede Theologie. „Man zeige uns eine dogmatische Ausführung eines Augustin, eines Anselm, Hugo, Luther und Calvin, die menschliche Gestalt, innere Form, Halt und wahren Zusammenhang hätte! Nur einen dogmatischen Satz! Die Ungeheuer der Beschränktheit, des taumelnden Widerspruches, der gezierten Aufdringlichkeit liegen in den klassischen Werken jener Männer nur verborgen, und nur schlecht verborgen unter der täuschenden Hülle einer strafferen Form“²⁶. Bauer sprach vom „Tiergeist der Theologie“, vom „Jesuitismus der Theologie“, von „der Bosheit der Theologie“ und meinte: „Keine Lüge ist sogar schlecht genug, die der Theologe in der Angst seiner Seele nicht für erlaubt hielt“²⁷. In seiner Polemik gegen die Theologie gemahnt Bauer direkt an Franz Overbeck, nur mit dem Unterschied, daß der Freund Nietzsches eine viel größere Selbstbeherrschung an den Tag legte, als sie begreiflicherweise dem entlassenen Privatdozenten eigen war.

Auf dem Höhepunkt dieses Kampfes gegen die Theologie schreckte Bauer nicht vor einer leidenschaftlichen Befehdung des Christentums zurück, wie sie am konzentriertesten in seiner Schrift „Das entdeckte Christentum“ (1843) vorliegt. Aus diesem beißenden Pamphlet, das an seinem Druckort Zürich sofort konfisziert und erst vor wenigen Jahren von Ernst Barnikol erstmals, mit einer aufschlußreichen Einleitung veröffentlicht wurde, lernt man freilich nicht den ganzen Bauer kennen. Während er schon in seinen kritischen Untersuchungen gelegentlich von Anschauungen der Evangelien sprach, die das menschliche Gefühl verletzen, wollte er mit dieser von echter Feindschaft getragenen Schrift — die eine Vorwegnahme von Nietzsches „Antichrist“ darstellt — seinen Zeitgenossen beweisen, daß das Christentum „das Unglück der Welt“ sei. Zur Erreichung dieses Zieles griff dieser „Celsus des 19. Jahrhunderts“ auf das Christentum der alten Kirche zurück, um an der schwülen Gestalt des Kirchenvaters Hieronymus zu demonstrieren, welch geringfügiges Interesse der Christ am Wohlergehen der Welt nehme. „Die innere Leerheit, nach der der Christ streben muß, die Aufhebung aller Spannungskraft und das Erlöschen des innern Feuers hat entweder völlige Gleichgültigkeit und Indolenz gegen die weltlichen Verhältnisse oder Feigheit oder den Hypochonder zur Folge, mit welchem der leere Mensch sich und seine Umgebung reinigt“²⁸. Der Christ ist der Mensch, der alle Selbstgefühle unter-

drückt, der alle Achtung vor sich verloren hat, dessen Tapferkeit in seiner Flucht besteht, dessen höchster Wunsch ist, die ganze Welt in ein Kloster zu verwandeln und nach dessen „viehischer Weltansicht“ die Ehe nur als eine Konzession an die Schwachheit des Fleisches zu betrachten ist, der gegenüber die Herrlichkeit der Virginität sich um so strahlender abhebt. Es ist vor allem die einseitige Nur-Geistigkeit des Christentums, gegen welche Bauer — wie Jahrzehnte später Ludwig Klages — zu Felde zog und die ihm als eine Vergewaltigung der Natur und als eine Verfälschung der Wahrheit erschien. Für Bauer war das ganze Christentum schließlich nichts anderes als „der selbständig gesetzte Ausdruck für den Ekel, den das Altertum endlich gegen sich selbst empfand“²⁹. Die philosophische Grundlage dieser erbitterten Bekämpfung des Christentums bildete Bauers eigentümliche Auffassung von der Religion, die er als eine Selbstentfremdung des Menschengesistes betrachtete. Nach dem Verfasser des „Entdeckten Christentums“ hat die Religion die Welt verdorben und ihre Ordnung verkehrt; sie hat nichts mit ihrem Fluche verschont, und in ihr ist der vollendete „Vampyr der geistigen Abstraktion“ am Werk. Mit dieser Auffassung war Bauer beim Atheismus angelangt, zu dem er sich ausdrücklich bekannte: „Wir nennen uns Atheisten; so lange wenigstens müssen wir uns auch diesen Namen der Vereinigung beilegen, als es nottut, gegen die Aufdringlichkeit der Religion uns zu wehren“³⁰. Einen Austritt aus der Kirche lehnte er ausdrücklich ab, weil das „Gefängnis“ nicht von außen bestürmt, sondern von innen her zerbröckelt werden sollte. Aber er hat Zeit seines Lebens mit einem gewissen Starrsinn am Atheismus festgehalten und ist von Arnold Ruge sogar als der „Messias des Atheismus“ begrüßt worden.

In der großen Öffentlichkeit wurde freilich nicht Bauer der Herold des Atheismus, sondern Ludwig Feuerbach, der den Radikalismus popularisierte und als ein neues Glaubensbekenntnis unter das Volk brachte. Seine Aufgabe sah er in der Entlarvung der Theologie als Anthropologie. „Ich sage keineswegs, Gott ist Nichts, die Trinität ist Nichts, das Wort Gottes ist Nichts usw.; ich zeige nur, daß sie nicht das sind, was sie in der Illusion der Theologie sind, nicht ausländische, sondern einheimische Mysterien, die Mysterien der menschlichen Natur“³¹. Man versteht diesen atheistischen Radikalismus nicht, wenn man nicht, so paradox es klingt, seinen religiösen Untergrund spürt. Sowohl Bauers als Feuerbachs Atheismus erstrebte keine sinnlose Zerstörung, sondern war von dem therapeutischen Ziel einer Humanisierung der Lebensauffassung erfüllt. Nur so läßt sich die große Anziehungskraft, die er auf so viele Menschen in der Mitte des vergangenen Jahrhunderts ausübte, erklären. Der Dichter Gottfried Keller

hat in seinem Entwicklungsroman „Der grüne Heinrich“ künstlerisch dargestellt, wie Feuerbach „gleich einem Zaubervogel, der im einsamen Busche sitzt, den Gott aus der Brust von Tausenden hinwegsang“, und sich dagegen verwahrt, daß es sich dabei um eine Frivolität handle, sondern „um das Recht, ruhig zu bleiben im Gemüt, was auch die Ergebnisse des Nachdenkens und des Forschens sein mögen“³². Der Atheismus bewirkte in Keller eine gewaltige Steigerung seines Lebensgefühles, indem er ihm die Einmaligkeit seines Daseins, ohne die Möglichkeit, das Versäumte irgendwie nachzuholen, ungeheuer stark zum Bewußtsein brachte, so daß alle Dinge ihm um so „glühender und sinnlicher“ entgegen leuchteten. Auch die edle Malwida von Meysenbug, die durch ihren Verlobten Theodor Althaus — den Verfasser „Der Zukunft des Christentums“ (1847) — mit dem Radikalismus in Berührung kam, empfand ihn als eine große Wohltat, der die Gedanken aussprach, die sie schon längstens hegte und nur nicht gewagt hatte, sich einzugestehen³³. Und schließlich wurde der Atheismus durch die Vermittlung von Marx für die sozialistische Arbeiterbewegung von unübersehbarer Wirkung.

Der Radikalismus mit seiner Entwicklung zum Atheismus hat den religiösen Liberalismus schwer kompromittiert. Es kann nicht geleugnet werden, daß er ihm mannigfachen Schaden zugefügt hat, weil seine Religionsfeindlichkeit die wahre und letzte Konsequenz der freien Auffassung zu sein schien. Als der verlorene Sohn des religiösen Liberalismus hat der Radikalismus dem zu Hause gebliebenen älteren Bruder lauter Schwierigkeiten und Verlegenheiten bereitet. Die rechtsstehende Theologie höhnte mit unverhohlener Schadenfreude: „Sehet, das ist das Ende eurer liberalen Wege!“ Durch den Radikalismus kam der religiöse Liberalismus in solchen Mißkredit, daß er nichts anderes mehr zu tun wußte, als sich so resolut als möglich von ihm loszusagen und ihn von seinen Rockschößen zu schütteln. Er stellte den Radikalismus als die „tollgewordene Logik“ und die „unberechenbare Tobsucht“ hin, dessen Auftreten nur mit dem tumultuarischen Treiben eines Thomas Münzer in der Reformationszeit zu vergleichen sei. Man wird dieser Einstellung nicht jegliche Berechtigung absprechen können. Der Radikalismus hat schließlich, wie Edgar Bauer auch gestand, eine „Vernichtungsschlacht“ gegenüber Theologie und Religion angestrebt, welche Bemühung aber in diametralem Gegensatz zum Ziel des religiösen Liberalismus stand, der jenem gegenüber nur ein deutliches Nein sprechen konnte. Das Wesen des religiösen Liberalismus besteht gerade darin, dem Verlangen, bis zum äußersten Extrem zu gehen, als einer ihn allezeit umlauernden Versuchung, nicht nachzugeben, sondern auf jenem schmalen Gratweg zwischen einer krämerhaften

Vermittlungstheologie und einem alles auflösenden Nihilismus hindurch zu steuern.

Gleichwohl wäre es eine unentschuld bare Schwächlichkeit, wenn der religiöse Liberalismus gegenüber dem Radikalismus nichts anderes zu sagen wüßte, als das Wort aus dem ersten Johannesbrief auf ihn anzuwenden: „Sie sind von uns ausgegangen, aber sie gehörten nicht zu uns; denn wenn sie zu uns gehörten, wären sie bei uns geblieben“ (2, 19). Solche Verständnislosigkeit ist sonst nur der intransigenten Orthodoxie eigen, die den Radikalismus stets zum bloßen „Harlekin der kirchlichen Revolution“ herabgewürdigt hat. Wenn aber jemand berufen ist, diese Theologen wider Willen und diese von einer unglücklichen Liebe zur theologischen Wissenschaft beseelten Menschen zu verstehen, so ist es doch der religiöse Liberalismus; denn er mag sagen, was er will, der Radikalismus ist nun einmal Fleisch von seinem Fleisch und Geist von seinem Geist. Diese radikalen und mutigen Denker waren ihrer Zeit weit vorausseilende Menschen, die etwas Ganzes wollten und die innere Veranlagung besaßen, sich für ihre Sache, wenn es sein mußte, zu opfern. Es waren Huttengestalten, die in ihrer Entscheidung nicht zurückschauten, als sie die Hand an den Pflug legten, und die es sogar wagten, das Wort Jesu für ihre Person zu wiederholen: „Ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist. . . ich aber sage euch. . .“ Als leidenschaftliche Naturen, die voll geistiger Spannungen waren, litten sie unter der tristen Enge der damaligen Theologie, die es ihnen unsäglich schwer, ja beinahe unmöglich machte, die wahre Größe und Monumentalität des Evangeliums zu erkennen. Wenn man dem persönlichen Leben dieser wilden Schöbllinge vom Baume Hegels nachforscht, so sieht man immer wieder, wie sehr diese Menschen mit der Wahrheit gerungen haben und trotz dem materialistischen Glaubensbekenntnis in ihrer innersten Seele glühende Idealisten waren. Die Restaurationstheologie, die das ganze religiöse Leben in eine Tschechow'sche „Geschichte in Grau“ verwandelte, hat an diesen klaren Köpfen, die sich nur durch ihren inneren Adel legitimierten, ohne Zweifel unrecht gehandelt. Aber nicht nur im Hinblick auf das Schicksal der daran beteiligten Persönlichkeiten ist ihr Nichtaufkommen zu bedauern, sondern auch aus sachlichen Gründen. Der Radikalismus ist nicht mit der Bemerkung „trivial“ und „banal“ widerlegt. Kegels vorschnelles Urteil über Bauer „ein großer Aufwand ist umsonst vertan“³⁴ enthält gewiß nicht das letzte Wort, das über diesen Mann zu sagen ist. Die radikalen Geister haben manche Probleme des Urchristentums vorweggenommen, die erst viel später — Drews und Kalthoff! — zu wirken begannen. Die wissenschaftliche Theologie beginnt heute langsam zu ahnen, daß man sich, wie Arnold Meyer

sagt, „viel zu früh“ vom Radikalismus abgewandt hat³⁵. Der junge Strauß muß unbedingt der Vergessenheit entrissen werden, wohin man ihn allzu vorzeitig eingesargt hat, und einer Neuorthodoxie gegenüber gestellt werden, die sich so gebärdet, als ob es nie eine Bibelkritik gegeben hätte. Es braucht bei aller Zurückhaltung, die einem das modische Mythosgerede auferlegt, nur Straußens Mythosbegriff mit einem positiven Vorzeichen versehen zu werden, um das neutestamentliche Geschehen in einem ganz neuen Lichte erstehen zu lassen, das viel wahrer und interessanter ist als der bloße historische Tatbestand. Auch von Bauer ist, trotzdem die Wissenschaft beinahe alle seine Thesen abgelehnt hat, unendlich viel zu lernen. War er auch bisweilen von einer Manie und einer fixen Idee beherrscht, so stellt seine Kritik der evangelischen Geschichte nach kompetentem Urteil doch das genialste Repertorium aller Schwierigkeiten der Leben-Jesu-Forschung dar. In seinen Schriften finden sich wahre Goldkörner, und er ist, wie Franz von Baader, ein blitzlichtartiger Denker, bei welchem das Wichtigste oft in einer Nebenbemerkung steht. Solche Einzelgänger besitzen manchmal Einsichten, die man in allen Büchern der Zunft vergeblich sucht. Das hat sowohl Rudolf Steck als auch namentlich die radikale Holländerschule verstanden, in welcher nach van den Bergh van Eysinga Bauer denn auch zu der „ihm gebührenden Ehre“ gelangt ist³⁶. Das Gleiche ist von Feuerbachs Atheismus zu sagen, der ein schweres Problem für den modernen Menschen darstellt, und der religiöse Liberalismus kann sich einer intensiven Auseinandersetzung mit seiner genau die zentralen Punkte berührenden Kritik nicht ohne eigenen Schaden entziehen. Es gereicht der Theologie nicht zum Ruhm, daß sie den Radikalismus so wenig ernst genommen hat, und sie steht heute vor der Frage, ob sie reif genug geworden sei, diese radikalen Menschen, die nur das eine Verlangen kannten, konsequente Denkarbeit zu leisten, endlich vorbehaltlos zu anerkennen³⁷.

Die freireligiöse Bewegung

Der religiöse Liberalismus war in seinen ersten Kampfesjahren nicht eine bloße akademische Angelegenheit, sondern drängte in breitere Kreise hinaus. In seinem ersten Sendungsbewußtsein fühlte er sich durchaus berufen, das ganze Volk mit sich zu reißen, und in den erregten vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erfolgte denn auch der Einbruch des religiösen Liberalismus in die Kirche. Aus diesem Eindringen entstand die freireligiöse Bewegung in Deutschland, die mit geringen Ausnahmen von der offiziellen Kirchengeschichtsschreibung vorgegangen, ungenügend und geschichtsgelittert dargestellt wurde.

Der erste Vorstoß des religiösen Liberalismus auf kirchlichem Gebiet geschah innerhalb des Protestantismus und war durch die Restauration bedingt. Die überhandnehmende Repristinatiotheologie war nicht mehr gewillt, den Rationalismus innerhalb der Kirche zu dulden. Die Stimmen der Pastoren, die eine Ausschließung der Rationalisten aus der Kirchengemeinschaft forderten, mehrten sich beständig. Als im Jahre 1840 Pfarrer Sintenis in Magdeburg sich in einem Zeitungs-aufsatz gegen das Gebet zu Christus aussprach, weil damit Gott-Vater Abbruch geschehe, kam es zum ersten Konflikt. Die orthodoxen Kreise verlangten wegen dieser Äußerung Sintenis' sofortige Entfernung aus dem Amte. Obwohl das eingeleitete Disziplinarverfahren nur mit der Erteilung eines Verweises endigte, war die rationalistische Bevölkerung durch dieses klerikale Vorgehen stark aufgebracht. Der Rationalismus fühlte sich in seiner Existenz bedroht und sah die Gefahr heranrücken, aus der Kirche hinaus gedrängt zu werden. Dieses Gefühl führte ihn zu der Einsicht, seine Kräfte zu sammeln, um dem drohenden Ansturm gewachsen zu sein.

Die Initiative zur Organisierung des rationalistischen Widerstandes gegen die Orthodoxie ging von Leberecht Uhlich (1799–1872) aus, der in einer „Autobiographie“ sein Leben in schlichter Weise selbst erzählt hat. Uhlich war keine überragende Geistesgröße, aber ein überaus biederer Mann, dessen Rechtschaffenheit bis auf die Knochen ging. Mit seinem Lebensgrundsatz „ehrlich währt am längsten“ wirkte er gerade in seiner Einfachheit überaus sympathisch und war wirklich bestrebt, seinem Vornamen entsprechend recht zu leben. Seine große Treuherzigkeit, verbunden mit einer gemeinverständlichen Rede-weise, war das Geheimnis seiner erfolgreichen Wirksamkeit. Zu diesem Pastor, der selbst aus kleinbürgerlichsten Verhältnissen stammte, faßte der Mann aus dem Volke sofort unbedingtes Zutrauen. Der Rationalismus war für Uhlich nicht bloß eine Angelegenheit der Vernunft, sondern Herzenssache, und er hatte etwas von der Innigkeit des Pietismus in sich aufgenommen, so daß ihm aus jeder Blume die Gottheit entgegenblickte. In einer langsamen, aber stetigen Entwicklung schritt er mit der Zeit fort und blieb dabei beständig von dem Bewußtsein durchdrungen, daß, welchen Schwankungen alle Weltanschauungen auch ausgesetzt sein mögen, er doch stets „ein guter Mensch sein müsse“. Alles schlauberechnete Vorgehen, das die Berliner Orthodoxen so meisterhaft handhabten, lag ihm völlig fern, und der Grundzug seines Wesens war eine unbedingte Treue zur Wahrheit, die ihm allezeit höher stand als die Umstände.

Die durch den Fall Sintenis entstandene Beunruhigung der rationalistischen Theologen veranlaßte Uhlich, von sich aus ein Schreiben

an eine Anzahl „gleichstrebender“ Amtsbrüder zu richten, in welchem er die Notwendigkeit betonte, daß in der gegenwärtigen Reaktionszeit, da die evangelische Kirche von den liberalen Elementen „gereinigt“ zu werden drohte, die freiheitlich Gesinnten sich enger zusammenschließen sollten¹. Uhlich schlug in seinem Zirkular eine freie Besprechung in Gnaudau am 29. Juni 1841 vor. Sechzehn Geistliche leisteten der Einladung Folge. Sie dachten an keine Aggressivität und kamen sich nur als Abwehrende vor. Diese erste kleine Zusammenkunft endete mit der Vereinbarung, daß „jedem das Recht freier Forschung und Entwicklung zugestanden werden müsse“. Schon nach drei Monaten fand eine zweite Zusammenkunft in Halle statt, an der bereits über fünfzig Pastoren teilnahmen. Man einigte sich auf eine Anzahl Grundsätze, an deren Spitze das Bekenntnis zum „einfachen evangelischen Christentum“ stand, auf der Grundlage des Johannesevangeliums: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, der du allein wahrer Gott bist und den du gesandt hast, Jesus Christus, erkennen“ (17, 3). Nicht minder betonte man die unumgängliche Pflicht, die Glaubensüberzeugungen mit der Vernunft zu prüfen und zu verarbeiten. Die Teilnehmer anerkannten ein Recht der verschiedenen Auffassung des Christentums und lehnten jegliche Verketterungssucht als unchristlich ab. Uhlichs Sammelruf hatte somit als erstes Ergebnis die Bildung einer Vereinigung gezeitigt, die sich selbst den Namen „protestantische Freunde“ gab, welche Bezeichnung infolge des häufigen Gebrauchs des Wortes Licht dann in den bekannten Spottnamen „Lichtfreunde“ verwandelt wurde. Seit dieser zweiten Tagung fanden fortan regelmäßige Pfingst- und Herbstzusammenkünfte in Köthen statt, und daneben traf man sich noch in kleineren Kreisversammlungen. Die Zusammenkünfte besaßen bald nicht mehr ausschließlich pastoralen Charakter, sondern es gesellten sich auch Volksschullehrer, Beamte und Bürger dazu. Sie wurden zu einem Treffpunkt für alle jene Christen, die an einem Verständnis des Evangeliums, entsprechend den Bedürfnissen der Zeit, interessiert waren. Die Aufstellung eines gemeinsamen neuen Bekenntnisses wurde aufs bestimmteste abgelehnt, weil daraus nur Streit und Zwietracht hervorgehe. Die verbindende Grundlage dieser schließlich zu wahren Volksversammlungen sich anwachsenden Zusammenkünfte war vorwiegend die Opposition gegen die herrschende Orthodoxie, welche die Zeichen der Zeit nicht verstehen wollte und deshalb viele Menschen der Kirche entfremdete. Die protestantischen Freunde waren in keiner Weise antikirchlich eingestellt und verfolgten auch keine politisch umstürzenden Tendenzen. Ihre Versammlungen, die Uhlich auf eine sehr geschickte Weise leitete, indem er alle extremen Elemente fernhielt, wurden zu-

weilen mit Gebet eröffnet und waren lediglich von einer Kampfesstimmung gegen die Repristinatiotheologie erfüllt. Sie waren ihrem ganzen Habitus nach ein Ausdruck des vormärzlichen Rationalismus, dem eher die Gefahr einer allzu großen Gemütlichkeit drohte².

Eine unerwartete Wendung nahmen diese rationalistischen Versammlungen durch das Auftreten von Gustav Adolf Wislicenus (1803—1875), dem Mann ohne Furcht und Tadel, wie ihn seine Freunde nannten. Wislicenus hatte in Halle unter Gesenius und namentlich Wegscheider Theologie studiert, wo er zum Schrecken seiner Kommilitonen seinen Glaubensbestand schon bis auf die „Tugend“ reduzierte. Schon damals begeisterte er sich für die Ideen eines freien, deutschen Vaterlandes, in welchem auch die Kirche einen freien Platz finden sollte. Diese Freiheitsbegeisterung führte ihn zu der Burschenschaftsbewegung, wegen deren „hochverräterischer“ Verbindung er zu einer zwölfjährigen Festungshaft verurteilt wurde, von denen er vier Jahre verbüßte und dann infolge guter Aufführung begnadigt wurde. Während seiner Gefangenschaft studierte er seine Bibel gründlich, und als er nach Beendigung seines theologischen Studiums in ein Pfarramt kam, las er mit lebhafter Zustimmung Straußens „Glaubenslehre“, aus welcher er die „Überzeugung von der Notwendigkeit einer durchgehenden Kirchenreform“ schöpfte³. Wislicenus faßte die Religion wesentlich als Sittlichkeit auf, aber nicht in schaler und flacher Weise, sondern entsprechend seinem energischen Willen freiheitlich und entflammend. Sein stark entwickelter Wahrhaftigkeitsdrang hielt es für unstatthaft, eine dem Theologen selbstverständliche Erkenntnis dem Laien vorzuenthalten. „Was die Gelehrten wissen, muß das Volk erfahren“, bekannte Wislicenus und lehnte jede Unterscheidung von esoterischer und exoterischer Einstellung ab, weil sonst die Kirche, die den Anspruch erhebe, die Stätte der reinsten Wahrheit zu sein, der Heuchelei verfallende. Dieser „Mann der eisernen Ehrlichkeit“, dem jede doppelte Buchführung fremd war und der keine Halbheit dulden wollte, fühlte sich gedrängt, die Unklarheit der protestantischen Freunde durch einen eindeutigen Junghegelianismus zu überwinden. Diese Bemühung rückte Wislicenus' Gestalt einen kurzen Moment in das helle Schlaglicht der Kirchengeschichte, aus dem er jedoch bald wieder in das Dunkel der Unbekanntheit zurücktrat.

Es war nicht nur in der freireligiösen Bewegung einer der bedeutendsten Augenblicke, sondern in der Geschichte der ganzen modernen Religiosität, als Wislicenus anlässlich der Versammlung der protestantischen Freunde in Köthen am 29. Mai 1844 die Frage aufwarf, ob die Schrift oder der Geist die Norm des protestantischen Bewußtseins bilde? Wislicenus bekannte, nicht aus einem losen Einfall diese Frage

erhoben zu haben, sondern von einer inneren Notwendigkeit dazu getrieben zu sein. Er beehrte zu erfahren, ob die protestantische Kirche auf dem altkirchlichen System beharren oder mit der Vernunft fortschreiten wolle. In einer längeren Ausführung versuchte Wislicenus seine Frage selbst zu beantworten, indem er darlegte, wie der Altprotestantismus sich auf den Boden der Schrift gestellt und sie als Formalprinzip proklamiert habe. Mit einer Reihe von Argumenten suchte er die Unhaltbarkeit der altprotestantischen Schriftautorität für die Gegenwart zu beweisen. Sein durch Strauß gewecktes kritisches Bewußtsein nahm Anstoß an den mannigfachen Wundererzählungen der Bibel, die der Mensch des 19. Jahrhunderts nicht mehr als objektive Wahrheit anerkennen könne, sondern ihm lediglich „kindlich poetische Vorstellungen einer weit hinter uns liegenden Zeit“ bedeuten. „Wir sind von diesen Dingen ebenso gewiß, daß sie nicht geschehen sind, als von den Wundern, die in den Schriften der alten Griechen und Römer, im Koran, den apokryphen Evangelien usw. erzählt werden“⁴. Aber auch verschiedene ethische Grundsätze der Bibel lehnte Wislicenus mit der Begründung ab, daß sie dem neuzeitlichen, sittlichen Empfinden nicht mehr entsprechen. Er folgerte daraus den eindeutigen Schluß, daß der heutige Mensch, ob nun bewußt oder unbewußt, sich mit seinem Urteil über die Schriftautorität stelle. „Die Schriften des Neuen Testaments dürfen uns kein Glaubensgesetz sein, sondern nur Zeugnisse vom Glauben der ersten Christengemeinden“, sagte Wislicenus⁵, womit er für damaliges Empfinden eine so kühne Erkenntnis aussprach, die der Sünde wider den heiligen Geist gleich war, heute aber in ihrer Selbstverständlichkeit bis tief in die Reihen der orthodoxen Theologen anerkannt wird. „Wir haben also ein anderes Formalprinzip, als die alte Kirche hatte, allmählich angenommen, wenn es auch noch nicht so entwickelt und ausgesprochen ist als jenes. Wir haben eine andere höchste Autorität“⁶. Wenn auch nach Wislicenus eine normative Autorität der Schrift mit der evangelischen Freiheit überhaupt nicht vereinbar ist, so wußte er doch, daß es mit bloßer Verneinung des alten Formalprinzips nicht getan war, sondern ein anderes an seine Stelle gesetzt werden mußte. Er stellte dem Schriftprinzip das Geistprinzip gegenüber, in Analogie zu den urchristlichen Gemeinden, die ganz auf die frohe Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes durch den Geist gegründet waren. Der Geist ist es, auf den es ankommt. Natürlich nicht auf den eigenen Geist, aber auf jenen Geist der Wahrhaftigkeit und der Liebe, den Wislicenus allem Glauben überordnete. Es ist der in der Menschheit frei wehende, heilige Geist, der keineswegs identisch ist mit dem Bibelbuchstaben und doch göttlichen Ursprungs ist. Der Geist ist für den

Christen nicht eine Fessel, sondern ein Antrieb zu weiterem Wissen und Erkennen. Sein Wesen besteht in dem beständigen Protest gegen alle Verknöcherung, und er bildet den wahren Lebensgrund der protestantischen Kirche. — Wenige Monate später gab Wislicenus seine gesprochenen Worte unter dem Titel „Ob Schrift, ob Geist?“ mit einigen hinzugefügten Erläuterungen und der Feststellung „meine Sache ist keine Privatsache, sondern eine Lebensfrage der Kirche“ als Broschüre heraus.

Die Köthener Versammlung, der Wislicenus seine Gedanken entwickelte, war in ihrer gemütlichen Geselligkeit wie von einem elektrischen Schlag getroffen aufgeschreckt. Sie spürte den ewig jungen Spiritualismus eines Sebastian Franck und Georg Fox, den Wislicenus heraufbeschwor, fühlbar durch ihre Reihen gehen und nicht minder den neuen Junghegelianismus, den er in ihre alten Schläuche gießen wollte. Bei ihrer prinzipiellen Einstellung konnte sie sich unmöglich dem Neuen, Flüssigen und werdenden von Wislicenus' Ausführungen verschließen und ahnte doch auch instinktiv, daß der mutige Mann sie zu einer Entscheidung zu drängen versuche, die ihr zu weit ging und deren Konsequenzen ihr unheimlich waren. Uhlich, dessen freundliches Wesen bis dahin den Zusammenkünften den Stempel aufgedrückt hatte und der erst viel später die volle Wichtigkeit und Richtigkeit von Wislicenus' Auftreten begriff, bemühte sich zuerst, entsprechend seinem konzilianten Naturell, zu vermitteln und der scharfen Fragestellung die gefahrdrohende Spitze abzubrechen, indem er die Losung ausgeben wollte, „Schrift und Geist“ seien die Normen des protestantischen Bewußtseins. Wislicenus' Wahrheitsgefühl ging nicht auf diese seiltänzerischen Vermittlungskünste ein. Er beharrte auf seiner klaren Problemstellung. Er wollte endlich einmal den dem alten Rationalismus anhaftenden trüben Unklarheiten das notwendige Ende bereiten; denn es ging nicht an, diese Fragen in der Schwebelasse zu lassen und sich einzubilden, unverrückt auf dem alten Schriftgrund zu stehen, während man sich in Wirklichkeit nur noch zu einigen ausgewählten Bibelworten bekannte. Unerbittlich lehnte Wislicenus alle zweideutigen Flunkereien ab, wie die „richtig verstandene Schrift“ bleibe die Glaubensnorm oder nur die „klaren Aussprüche der Schrift“ bilden das Fundament, mit der Begründung, daß man damit der Willkür Tür und Tor öffne. Mit einer föhnartigen Klarheit hat Wislicenus erkannt, daß durch das moderne Bewußtsein die ganze christliche Theologie vor eine grundsätzlich neue Situation gestellt war, und hat zugleich versucht, durch eine spiritualistische Richtlinie den Weg der Lösung anzugeben. Er hat mit dieser sauberen Fragestellung dem religiösen Liberalismus einen bleibenden Dienst geleistet, indem er alle Halbheiten

als etwas seinem Wesen Unwürdiges hinstellte. Wo immer der religiöse Liberalismus von dieser geraden Linie abwich, entartete er zum Pseudoliberalismus, der frei sein wollte und doch nicht den Mut zur Freiheit aufbrachte, sondern sich in eine Semi-Orthodoxie verwickelte. Zu einer Entscheidung vermochte sich freilich die Köthenerversammlung nicht durchzuringen, weil Wislicenus' Frage, „ob Schrift, ob Geist?“ in ihrer radikalen Neuheit noch allzu stark in den Köpfen der Beteiligten gährte. Man ging unentschieden auseinander, was wohl als ein erster Fehler, der sich schwer rächte, zu bezeichnen ist, weil die protestantischen Freunde den einmaligen, schöpferischen Moment, da wirklich der Geist in ihrer Mitte aufblitzte, unbenützt verstreichen ließen!

Noch weniger als die protestantischen Freunde begriff die Kirche das Anliegen des Wislicenus. In ihrer allem Lebendigen abholden Einstellung wußte sie nichts anderes zu tun, als gleichsam mit einem Fliegenwedel täppisch auf die keimende Bewegung loszuschlagen. Um Wislicenus zu diskreditieren, brachte Guericke die Angelegenheit in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ zur Sprache, die, obwohl sie der Überzeugung lebte, daß der „Greuel des Lichtfreundetums“ in baldige Verwesung übergehe, doch in einer fulminanten Artikelserie gegen die „Heuchler“, „Rottenmacher“ und „rasenden Schwärmer“ Stellung bezog. Der bei solchen Gelegenheiten mit automatischer Regelmäßigkeit inszenierte Entrüstungssturm ergoß eine Flut von Schmähungen über den kühnen Fragesteller. Wislicenus' Leugnung der Jungfrauengeburt sei eine Lästerung Christi. Durch seinen Abfall von der Schrift und von Christo habe er die Zugehörigkeit zur Kirche verwirkt. Sogar als Antichrist wurde der hallensische Pastor hingestellt. Man bezichtigte ihn der Demagogie und der Einführung des „Jakobinismus auf dem Gebiet der Kirche“. Eine Berliner Missionsversammlung erklärte „im Namen des dreieinigen Gottes“ öffentlich, „die Köthener Lichtfreunde nicht als Brüder in Christo anerkennen zu können“⁷. Obwohl Hengstenberg einst geschrieben hatte, daß das echte Christentum „nie die weltliche Macht anrufe gegen die Feinde des Reiches Gottes“, so hetzte er jetzt doch die Staatsgewalt gegen Wislicenus, mit der Begründung, seine Ketzerei werde notwendig politische Folgen nach sich ziehen. Die protestantischen Freunde wurden beschuldigt, nicht nur den Thron des höchsten Königs im Himmel umstoßen zu wollen, sondern auch die Königsthronen auf Erden zu untergraben. Die Regierung verstand den Wink und verbot durch eine Kabinettsorder vom 5. August 1845 kurzerhand alle Zusammenkünfte, die das reformatorische Bekenntnis in Frage stellten. Durch diesen Obrigkeitsbeschluß hörten die anregenden Versamm-

lungen der protestantischen Freunde auf und machten einer schriftlichen Polemik Platz. Wislicenus, der sich tapfer wehrte und mit seinen Gegnern schneidend scharf abrechnete, hoffte bis zuletzt, daß sich die Freiheit innerhalb der Kirche verwirklichen lasse. Aber gerade in dieser Hoffnung sollte er enttäuscht werden, da die kirchliche Reaktion darauf hindrängte, die protestantischen Freunde aus der Kirche auszuschließen. Gegen Wislicenus wurde ein Disziplinarverfahren eröffnet. Er blieb standhaft und beugte seinen Nacken nicht, obwohl er eine große, minderjährige Kinderschar zu ernähren hatte. Der Protest seiner Gemeinde, die an ihrem geliebten Seelsorger hing, vermochte nicht gegen das Konsistorium aufzukommen, das, formal betrachtet, im Recht war, und Wislicenus wurde von seinem Amte suspendiert. Die Kirchenbehörde konnte sich nur zur Anerkennung bequemen, daß Wislicenus „alles halbe Wesen entschieden und ganz verwerfe und volle Wahrheit wie im Gewissen, so im Amt und Leben fordert“⁸. Mit Wislicenus' Entsetzung vom Amte war entschieden, daß die evangelische Kirche Deutschlands nicht mehr gewillt war, fortan neue und freie Glaubensüberzeugungen in ihrer Mitte zu dulden. Doch war das Vorgehen gegen Wislicenus nur das Signal zum Kampf zwischen Kirche und religiösem Liberalismus.

Die protestantischen Freunde waren vom guten Recht ihrer zeitgemäßen Erfassung des Christentums tief überzeugt und gaben ihre Sache keineswegs verloren. Sie waren zu lebhaft von der sittlich-religiösen Berechtigung ihrer Bestrebungen erfüllt und erklärten freimütig: „Es sind für die Kirchen die Zeiten vorüber, wo es dem christlichen Geiste derselben genügte, wenn der Geistliche der Gemeinde gegenüber fertige Überzeugungen vortrug. Ein neues, frisches Leben ist in der protestantischen Kirche erwacht, die Gemeinden wollen ihres Glaubens, als eines frischen, lebendigen bewußt werden, sie wollen die Wahrheit menschlich d. h. tätig erkennen“⁹. Von dieser Erkenntnis durchdrungen, schritt der gemäßregelte Teil der protestantischen Freunde zur Gründung von freien Gemeinden, die das zweite bedeutsame Resultat des Zusammenpralles von unduldsamer Repristinationaltheologie und religiösem Liberalismus waren. Man darf die ersten freien Gemeinden nicht als religionslose Gesellschaften betrachten, als was sie die orthodoxe Polemik hinzustellen beliebt. Keineswegs erschöpften sie sich zu Beginn in reinen Negationen, sondern waren sich bewußt, etwas viel Lebendigeres als die toten Traditionalisten zu vertreten. Die protestantischen Freunde hielten an einem persönlichen Gott, einer bewußten Unsterblichkeitsauffassung und an Jesus fest, wenn Ulich auch offen gestand, daß er nicht wisse, was Jesus eigentlich gewesen sei, und er in ihm nur

Übermenschliches ahne, ohne es in den altkirchlichen Dogmen richtig formuliert zu finden.

Zur ersten Verwirklichung einer freien Gemeinde kam es in Königsberg unter der Führung Julius Rupps (1809–84)¹⁰. Rupp, der Großvater der Käthe Kollwitz, ist bei aller Eigenwilligkeit der bedeutendste Geist, den die freireligiöse Bewegung hervorgebracht hat, der leider nicht die ihm zukommende Bedeutung erlangte und bis heute verkannt ist. Der von Schleiermacher und Rothe beeinflusste Mann besaß einen unbeugsamen Willen und bereitete sich durch die Verschmähung jeglicher Volksgunst ein keineswegs leichtes Leben. Wort und Tat standen bei ihm in seltenem Einklang, da er sich in seiner unbegrenzten Opferbereitschaft für seine Überzeugungen rückhaltlos dem von ihm als richtig Erkannten hingab. Neben seiner Gymnasiallehrertätigkeit war er in seiner Vaterstadt Königsberg als Privatdozent für Philosophie habilitiert und wurde in dieser Tätigkeit zu jenem hervorragenden Kenner von Theologie, Philosophie, Geschichte und klassischer Dichtung. Die neue Edition von Rupps gesammelten Werken, von denen bis heute zehn stattliche Bände vorliegen, geben eine Vorstellung von diesem universalen Wissen und zeigen einen leidenschaftlichen Verehrer Kants, der das Evangelium auf dessen Philosophie aufzubauen suchte. Rupp, der „die entstellende Brille der Dogmatik“ beiseite gelegt hatte, betrachtete das ganze geistige Leben vom Standpunkt eines christlichen Humanismus aus, für welchen es keine andere Ketzerei gab als das Aufspüren von Ketzern. Er war eine religiöse Natur, die sich zeitlebens mit Jesus beschäftigte und der das Christentum mehr als eine bloße Religion war. Im Mittelpunkt seiner Gedankenwelt stand der Freiheitsbegriff, und man darf ihn einen Märtyrer der Geistesfreiheit nennen. Jeden Autoritätsanspruch lehnte er ab und drang unermüdlich auf die eigene Überzeugung. Als noch niemand daran dachte, trat er für die Einbeziehung der Laien in die Synodalarbeit ein und glaubte echt independentistisch an die allmähliche Entbehrlichkeit eines besonderen Predigerstandes. Zum ersten Zusammenstoß mit der Behörde kam es durch eine Rede, die Rupp „über den christlichen Staat“ hielt, der keine Glaubensvorschriften kennen und nicht nach der Taufe seiner Bürger fragen sollte und trotzdem ein christlicher Staat bleibe. Eingreifender war der zweite Konflikt, der entstand, als Rupp im Jahre 1845 in einer mutigen Predigt die christliche Kirche beschuldigte, „mit dem athanasischen Bekenntnis gegen das Wort Gottes und damit gegen sich selbst ein Zeugnis“ abzulegen¹¹. Es war keine zufällige Entgleisung, sondern eine sehr lang durchdachte Predigt, welche die Verdammungsurteile des athanasischen Symbols als etwas Unchristliches erklärte. In einem „Sendschreiben an die

evangelische Kirche Deutschlands“, betitelt „die Symbole oder Gottes Wort“, hob Rupp die ihn bewegende Frage ins Grundsätzliche¹². Die Kirche achtete nicht im geringsten darauf, daß diese Auflehnung gegen das athanasische Symbol nicht aus ungläubigen Überlegungen, sondern aus rein religiösen Motiven kam, und Rupp klagte denn auch das Konsistorium der Gewissensknechtung an, indem es die evangelische Kirche auf Glaubenssätze anstatt auf den Glauben gründe. Da Rupp den von ihm geforderten Widerruf nicht leistete, wurde er kurzerhand seines Amtes als Divisionsprediger enthoben. Es war, wie Lipsius sagte, ein Akt der reinen Intoleranz. Als Antwort darauf schritt Rupp, völlig unabhängig von den protestantischen Freunden, denen er kein rechtes Vertrauen entgegen zu bringen vermochte, am 19. Januar 1846 zur Gründung der ersten freien Gemeinde in Königsberg. Über hundert Personen erklärten miteinander ihren Austritt aus der evangelischen Landeskirche und konstituierten sich zu einer freien Gemeinde, der Rupp als Prediger vorstand. Die junge Gemeinde wurde freilich zuerst von mannigfachen inneren und äußeren Wirren heimgesucht. Rupp stellte bei seiner Wahl die Bedingung, daß unter den Mitgliedern der Gemeinde das „Du“ die gebräuchliche Anrede sei, das allein einer wirklichen „Brüdergemeinde des 19. Jahrhunderts“ entspreche, die mit den ethischen Forderungen des Neuen Testaments restlos Ernst mache. Er drang jedoch mit dieser religiös begründeten Forderung nicht durch. Statt dessen mußte sich Rupp zunächst mit einer Reihe radikaler Elemente in der Gemeinde, die alle christlichen Anklänge beseitigen wollten, auseinandersetzen. Rupp wollte jedoch nichts von denen wissen, die erklärten, daß „alle Schranken fallen müßten“, und lehnte jeden neuen Dogmatismus des Materialismus ab. Schließlich konsolidierte sich die Gemeinde auf der Grundlage der Bibel, deren Erforschung aber unter keinerlei Zwang gestellt werden dürfe. Zu den inneren Wirren kamen äußere Anfeindungen hinzu, namentlich Rups Ausstoßung aus der Loge, die Unterbindung seiner Universitätstätigkeit und schließlich noch sein Ausschluß aus dem Gustav Adolf-Verein, was freilich in Deutschland eine Unmenge von Protesten gegen die Vereinsleitung hervorrief¹³. Schließlich stand Rupp seiner Gemeinde jahrzehntelang vor und nahm um ihretwillen verschiedene Geld- und Gefängnisstrafen auf sich.

Die kirchliche Reaktion ruhte nicht, bis auch Leberecht Uhlich in Magdeburg, dem Urheber der Zusammenkünfte der protestantischen Freunde, der Prozeß gemacht wurde. Uhlich war eine ganz andere Natur als Wislicenus und Rupp. Die kämpferische Ader, die diesen beiden Gestalten eigen war, fehlte dem Manne, der stets eingedenk blieb, daß „auch in den alten Lehrsätzen mancher wichtige, wohl zu

beachtende Punkt enthalten ist“¹⁴. Bei aller liberalen Grundsätzlichkeit war er nach seinem eigenen Urteil im Grunde ein verbindlicher Mensch, der aufs Versöhnen angelegt war und jedem gerecht zu werden strebte. Es mußte schon mehr als seltsam um eine protestantische Kirche stehen, bis sie einen solchen Pastor nicht mehr ertrug, dessen Kirche sich von Sonntag zu Sonntag stärker füllte, wie er in seiner Erinnerungsschrift selbst erzählt: „Es kamen Tage, wo die Sitzplätze längst nicht mehr zureichten; es kamen Tage, wo die Büchsen an den Kirchtüren das eingesteckte Geld nicht mehr fassen konnten“¹⁵. Eine solche Anziehungskraft übten diese rationalistischen Predigten aus, die angeblich die Kirche so verwüstet haben! Dieser mit Leib und Seele dem Pfarramt verschriebene Ehrenbürger der Stadt Magdeburg wurde aus der Kirche hinausgedrängt, weil er sich in der Liturgie einige Abweichungen erlaubte und sich nicht dazu verstehen konnte, seine Konfirmanden auf das Apostolikum zu verpflichten. Als Uhlich in einer Osterpredigt sich zu der Auffassung von Jesu Scheintod bekannte, schlug diese Äußerung dem Faß den Boden aus. Trotz aller Konzilianz konnte Uhlich nicht zurückweichen, wenn er sich selbst treu bleiben wollte. Doch war der sich seines guten Rechts innerhalb der protestantischen Kirche wohl bewußte Uhlich bestrebt, „nichts unversucht zu lassen, was seines Erachtens dienen konnte, in der Landeskirche freie Bewegung und sich seinem Amte zu erhalten“¹⁶. Aber alle seine Bemühungen, den Riß zu vermeiden, und alle Proteste seiner Gemeinde zu seinen Gunsten halfen nichts. Die Kirche begehrte Uhlich hinaus zu befördern wegen seines sündhaften Rationalismus, den ihm, wie er so drollig sagte, die gleiche Kirche durch die theologische Fakultät in Halle anerzogen hatte! Nach der Darstellung des Konsistoriums freilich stand bei Uhlich nicht eine Verschiedenheit der dogmatischen Auffassung in Frage, sondern die heiligsten Grundtatsachen des Christentums, nämlich „die wirkliche Himmelfahrt unseres Herrn Jesu Christi!“ Uhlich wurde wegen „grober Verletzungen gegen die Kirchenordnung“ seines Amtes verlustig erklärt. Der Abgesetzte protestierte gegen die Macht, die ihn aus seiner Kirche entfernte, und veröffentlichte eine Berufung „an die evangelische Kirche Deutschlands“, worin er ausführte: „Das Konsistorium behindert tatsächlich die freie Bibelforschung der Protestanten. Es behindert die Freiheit der Gemeinden, insofern es geradezu erklärt, es werde auf ihre Stimme keine Rücksicht nehmen. Es übt eine Herrschaft aus, zu welcher das Evangelium das Recht nicht gibt. Es führt tote Werke in die Kirche ein, wenn es Formen erzwingt, für welche kein Glaube in den Herzen der Gemeinden ist. Es verleitet durch seine Maßregeln die Geistlichen zu der schwersten aller Sünden, der Heuchelei“¹⁷.

Obwohl Uhlichs Berufung ihm Hunderte von Zustimmungserklärungen eintrug, vermochte sie an seinem Ausschluß tatsächlich nichts mehr zu ändern. Uhlich gründete hierauf am 29. November 1847 eine neue Religionsgesellschaft unter dem Namen „Christliche Gemeinde“. Sie stellte sich bewußt nicht auf den Boden des freien Gedankens, sondern behielt die christliche Grundlage bei. „Wir wollen evangelische Christen bleiben, was wir waren, und uns wieder der Kirche anschließen, wenn sie zur evangelischen Freiheit zurückgekehrt ist“¹⁸. Innert weniger Wochen schwoll die neugegründete Gemeinde auf über zweitausend Seelen an und erlangte auch rechtliche Anerkennung.

Mit der Suspendierung Uhlichs kam die kirchliche Aktion gegen den religiösen Liberalismus keineswegs zur Ruhe. Sie forderte immer neue Opfer, wenn diese nicht der Absetzung durch freiwillige Resignation zuvorkamen, wie es Eduard Baltzer tat (1814–87). Auch für Baltzer gehörte das Sich-losringen von der Landeskirche zu den schwersten Erlebnissen seines schmerzreichen Lebens, da er nach eigenem Geständnis seine Kirche liebte wie ein Kind seine Mutter. Baltzer verfügte über eine nicht gewöhnliche Rednergabe und verband mit hohem moralischem Mut ein anspruchsloses Wesen, das die Menschen für ihn einnehmen mußte. Er erlaubte sich vom Beginn seiner kirchlichen Tätigkeit an einige liturgische Freiheiten und weigerte sich, als Mitglied der protestantischen Freunde das Apostolikum im vorgeschriebenen Sinne zu gebrauchen. Dadurch kam er mit der kirchlichen Behörde in Konflikt, die seine Wahl an die Nikolaikirche in Nordhausen nicht bestätigte. Diesen Anlaß benützte Baltzer, um von der Kirche mit einer gewissen Beharrlichkeit zu erfahren, „ob der Protestantismus leben und aus seinem Prinzip sich weiter entwickeln oder aber in seinem ersten Worte, welches er im 16. Jahrhundert gesprochen hat, gefangen werden und sterben soll“¹⁹. Als er wahrnehmen mußte, daß das freie Christentum wirklich wieder unter das Gesetz getan wurde, entsagte er freiwillig seinem Amte und trat als Prediger an die Spitze der vom demissionierenden Kirchenkollegium von St. Nikolai gegründeten freien Gemeinde in Nordhausen. In dieser Eigenschaft war er sowohl in der Politik als auch auf sozialreformerischem Gebiet tätig, und unter seiner Führung wurde Nordhausen bald zum Vorort der freireligiösen Bewegung. — Noch mancher andere Mann, der in diesem Zusammenhang aus Raumgründen nicht genannt werden kann, erfuhr ein ähnliches Schicksal und wurde durch den reaktionären Wind aus der Kirche hinausgeweht. Die Wirkung war freilich nur die Entstehung immer neuer freier Gemeinden in den verschiedensten Gegenden Deutschlands, die sich alle zunächst ungehemmt entfalten konnten.

Der Einbruch des religiösen Liberalismus in die Kirche erfolgte aber

nicht nur auf protestantischer Seite, sondern geschah auch im Katholizismus. Die katholische Kirche war gegen den religiösen Liberalismus keineswegs immun, der in seinen ersten Kampfesjahren von einem solch zuversichtlichen Siegeswillen erfüllt war, daß seine Bestrebungen auch vor den Mauern des Katholizismus nicht Halt machten. Freilich waren die ersten Regungen liberaler Ideen innerhalb der katholischen Kirche sehr bescheidener Art und durch die allgemeine Restauration bedingt, die besonders auch dem seit der Aufklärung arg darniederliegenden Katholizismus zugute gekommen war. Die katholische Kirche hatte in den reaktionären Vorgängen mit Recht Morgenluft für ihre nie preisgegebenen mittelalterlichen Ideen gewittert. Es war im gleichen Jahr, 1844, da Wislicenus seine entscheidende Frage an die protestantischen Freunde richtete, als Bischof Arnoldi von Trier eine Ausstellung des heiligen Rockes veranstaltete. Obwohl das ganze erste christliche Jahrtausend nichts von einem heiligen Rock gewußte hatte und es nachgewiesenermaßen deren über zwanzig Exemplare gab, wollte der Ultramontanismus eine Heerschau seiner Gläubigen abhalten, um seine neuerstarkte Macht zu zeigen. Große Pilgerscharen — ihre Zahl wird auf über eine Million geschätzt — wallfahrteten nach Trier, um vor der Reliquie niederzuknien und zu sprechen: „Heiliger Rock, bitt für uns!“ Was im Mittelalter Ausdruck eines religiösen Glaubens war, empfand das 19. Jahrhundert nur als eine tolpatschige Spekulation auf den Aberglauben der urteilslosen Menge und eine schamlose Ausbeutung des frommen Volkes, die nicht nur bei Protestanten, sondern auch bei vielen freigesinnten Katholiken ein mißbilligendes Kopfschütteln erregen mußte.

Dem allgemeinen Unwillen, der durch die als Herausforderung empfundene Veranstaltung entstanden war, gab zuerst Johannes Ronge (1813–87) beredten Ausdruck. Ronge stammte aus einfachsten Bauernverhältnissen; schon im Alumnat war er vom Katholizismus enttäuscht²⁰. Seine geringen theologischen Interessen kompensierte er durch eine aus Rottecks „Allgemeiner Geschichte“ geweckte Freude am spezifisch deutschen Geschehen, und daneben verfaßte er Gedichte im Stile Freiligraths²¹. Schon früh nahm er Anstoß sowohl an gewissen Dogmen als auch namentlich an dem Mißbrauch der christlichen Religion zur erniedrigenden Unterdrückung des Volkes. Als Kaplan schrieb er 1842 einen Zeitungsartikel „Rom und das Breslauer Domkapitel“, in welchem er die Mißstände der kirchlichen Praxis rügte. Er wurde, angeblich weil er zu kurze Röcke und unanständig langes Haar trage, in Wirklichkeit wegen jenes Artikels, ohne Verhör suspendiert. Der entlassene Kaplan ging hierauf als Schulmeister nach Laura-
hütte in Schlesien. Ronge war keine tiefe Natur; doch war seine oft

etwas naive Entrüstung zweifelsohne ehrlich, und sein moralischer Wandel konnte auch von seinen Gegnern nicht angegriffen werden. Am auffallendsten war sein ausgeprägt nationales Empfinden, das ihn gleich einem modernen Nationalsozialisten seine deutsche Ehre besonders betonen ließ. Seine Stärke lag in seiner rhetorischen Begabung, welche die Schlagworte des Tages zur Bekräftigung seines patriotischen Pathos geschickt zu benützen verstand.

Im Oktober 1844 veröffentlichte Ronge in den sächsischen Vaterlandsblättern ein Sendschreiben aus Laurahütte, unter dem Titel „das Urteil eines katholischen Priesters über den heiligen Rock zu Trier“. Ronge hielt sich nicht so sehr über die Unehchtheit der Reliquie auf, als über das „Götzenfest“ zu Trier, das die „Baalspriester des Geizes“ veranstaltet hatten. Mit scharfen Worten geißelte er diesen „modernen Ablaßkram“ als ein „unchristliches Schauspiel des Aberglaubens“ und wies auf die schweren sittlichen Gefahren hin, die aus der Wallfahrtereii für viele Frauen erwuchsen. Dem Bischof rief er voller Entrüstung zu: „Wissen Sie nicht — als Bischof müssen Sie es wissen — daß der Stifter der christlichen Religion seinen Jüngern und Nachfolgern nicht seinen Rock, sondern seinen Geist hinterließ? Sein Rock, Bischof Arnoldi von Trier, gehört seinen Henkern!“²² Er nannte wenig respektierlich Bischof Arnoldi „den Tetzels des 19. Jahrhunderts“ und forderte die deutsche Nation emphatisch auf, sich die Lorbeerkränze eines Huß, Hutten oder Luther nicht beschimpfen zu lassen.

Der offene Brief hatte zu Ronges eigener Überraschung eine gänzlich unerwartete Wirkung. In wenigen Tagen war er in ganz Deutschland verbreitet, und in Hunderttausenden von Abdrucken wanderte der Brief von Hand zu Hand. Ronge hatte ins deutsche Volk einen zündenden Feuerbrand geworfen, der einen wahren Sturm der Erregung entfesselte, wie ihn Deutschland seit den Tagen der Reformation auf religiösem Gebiet nicht mehr erlebt hatte. Eine eifrige Diskussion pro und contra setzte in den Familien, auf der Straße, in den Bierlokalen ein, die bisweilen in Tätlichkeiten ausartete. Natürlich wurde der Verfasser, da er jede Zumutung eines Widerrufs mit einem entschlossenen „Niemals“ zurückwies, schleunigst von der Kirche exkommuniziert, und auf den Kanzeln wurde vor ihm gewarnt als dem Feind, der da kommt, wenn die Leute schlafen. Aber Ronge erhielt zu seiner Genugtuung auch eine Unmenge von Beifallsbezeugungen in Form von zahllosen Dankadressen, Lorbeerkränzen, Gedächtnismünzen und anderen Ehrengeschenken. Sein Bild wurde bald öffentlich verkauft, und er war unstreitig der Held des Tages, der es gewagt hatte, das liberale Zeitempfinden dem Ultramontanismus gegenüber zu stellen. Ermuntert durch diese zahlreichen Zustimmungen schritt

er auf seiner begonnenen Bahn weiter. Während er zuerst nur dem trier'schen Unfug hatte steuern wollen und an keine durchgreifendere Aktion gedacht hatte, wurde er, wie es bei solchen Bewegungen immer zu geschehen pflegt, mit jedem Tag unaufhaltsam weitergedrängt. In neuen Flugschriften klagte er die römische Hierarchie an, daß sie nicht mehr ihrem eigentlichen Beruf der Versöhnung und Vervollkommnung des Menschengeschlechtes nachkomme, sondern ihm geradezu entgegenwirke. Er rief seine „Glaubensgenossen und Mitbürger“, in journalistisch anmutendem Ton, aber auch „die Männer von Frankreich, Italien und Großbritannien“ auf, den Glaubenszwang, die Heuchelei, das Pfaffentum und die Jesuiterei auf immer zu vernichten. Vorab aber sollten die Deutschen wieder Menschen und zwar freie, selbständige Menschen werden, die sich ihrer Vernunft zu bedienen wagten und auf dem Boden der Gewissensfreiheit standen. In seinem Überschwang sah er schon „die Heuchlergarden des römischen Stuhles“ fliehen vor dem neuen Licht des Tages und verkündete triumphierend, daß im 19. Jahrhundert die Schlacht gegen das Römertum nicht mehr im Dunkel des Teutoburger Waldes, sondern auf den lichten Höhen des germanischen Geistes geschlagen werde. Besonders an die niedere Geistlichkeit und die Lehrerschaft wandte sich Ronge mit seinen Forderungen: der Beseitigung der lateinischen Sprache aus den deutschen Gotteshäusern und der Abschaffung der Ohrenbeichte, dieses „moralischen Folterinstitutes“. Er versuchte eine Bewegung zu entfachen, deren letztes radikales Ziel „unsere endliche Befreiung von Rom“ und die Einberufung einer freien National-Kirchenversammlung war.

Ronge ließ es jedoch nicht bei diesen Fanfarenstößen bewenden, sondern schritt im Anfang des Jahres 1845 in Breslau zur Organisierung seiner Anhänger. Die freigesinnten Katholiken Breslaus erachteten endlich die Stunde für gekommen, die sie „frei machen sollte, frei von dem Glaubens- und Gewissenszwang, von der Lüge und Heuchelei; von der Unvernunft und Tyrannei der römischen Hierarchie“²³. Zu ihrem Vorteil nahm auch der gelehrte Domherr und Professor des kanonischen Rechts, Regenbrecht, an ihren Beratungen teil. Nach einer Reihe von Versammlungen wurde als greifbares Resultat der Empörung über die Ausstellung des heiligen Rockes die Gründung einer deutschen katholischen Gemeinde beschlossen, die Ronge zu ihrem Pfarrer wählte. Damit war der Deutschkatholizismus geboren, der eine Parallelerscheinung zu den freien Gemeinden des Protestantismus darstellt. Die Breslauer Gemeinde nahm sofort Fühlung mit der Gemeinde zu Scheidemühl in Posen, wo der dortige Kaplan, Johannes Czarski (1813–93), mit einer jungen Polin in heimlicher Ehe lebte;

unter dem Eindruck des Goßnerschen Pietismus war er aus der katholischen Kirche ausgetreten und hatte sich kurz vor Ronges Auftreten mit seinen Anhängern zur ersten freien, von Rom unabhängigen, „christlich-apostolisch-katholischen Gemeinde“ zusammengeschlossen.

Der neuerwachte Freiheitsdrang blieb keineswegs auf Schlesien und Posen beschränkt, sondern regte sich auch in andern Teilen Deutschlands. Von überall erhielt die Breslauergemeinde Sympathiekundgebungen, und Ronges Tagesberühmtheit hielt längere Zeit an. Diese lawinenhaft anwachsenden Beifallsbezeugungen veranlaßten Ronge und den ebenfalls aus der katholischen Kirche ausgetretenen Kaplan Kerbler, eine Anzahl Agitationsreisen anzutreten, die zum Schrecken des Vatikans zur Gründung von über zweihundert Gemeinden führten. Ronges Rundreisen, denen er innerlich wegen seines zur Eitelkeit neigenden Charakters nicht gewachsen war, gestalteten sich zu wahren Triumphzügen. Von einer oft unübersehbaren Volksmenge wurde Ronge als der „Reformator des 19. Jahrhunderts“ begeistert umjubelt. Behörden und Gesangvereine stellten sich jeweilen zu seiner Begrüßung ein, und der Prinz von Preußen und der Kultusminister Eichhorn empfingen ihn in persönlicher Audienz. Man veranstaltete Zweckessen und Ovationen, Feste und Fackelzüge zu seinen Ehren, wobei natürlich auch viel Demonstrationslust mit unterlief. Eine Woge elementarer Massenbegeisterung trug Ronge von Ort zu Ort, ohne daß ihm auch nur ein einziges Bedenken über die Wandelbarkeit dieser hosiannahschreienden Volksgunst gekommen wäre. Gelegentliche Versammlungsstörungen von gegnerischer Seite mit Pfeifen und Schreien trugen nur zur Erhöhung von Ronges Fahrten bei, weil sie wenigstens den Schimmer des Martyriums darüber breiteten. Der eigentliche Schlachtgesang der Deutschkatholiken war das Lutherlied „Ein' feste Burg ist unser Gott“. Ronge wurde deshalb zuweilen von dem protestantischen Pastor des Ortes beglückwünscht, und man stellte ihm die protestantische Kirche — wie das Münster zu Ulm — zur Verfügung, damit er seine Gottesdienste nicht unter freiem Himmel zu halten brauchte. Die Protestanten in Halle hießen Ronge und die Seinen mit den Worten willkommen: „Wir hoffen auf Euch und blicken auf diese kleine, kaum noch gestaltete Gemeinschaft hier als auf den bedeutungsvollen Anfang einer neuen Zeit, einer großen Bewegung, welche in ihren Schwingungen auch unsere protestantische Kirche mitberühren wird. Wir billigen es, daß Ihr nicht zu ihr hinübergetreten seid und zu den Symbolen, welche äußerlich noch immer als ihre Grundlage und ihr Bekenntnis gelten, daß Ihr vielmehr den ersten, ursprünglichen Drang der Reformation wieder aufgenommen habt, welcher von dem frischen Leben des Volkes getragen wurde“²⁴.

In Königsberg erklärte die freie Gemeinde Rupps feierlich, auf den Namen Protestanten gegenüber dem Deutschkatholizismus zu verzichten, weil sie nichts mehr zu protestieren hätten. Ronge selbst bezeichnete ausdrücklich den Deutschkatholizismus als die „Fortentwicklung und Vollendung des Protestantismus“. Und nicht nur Katholiken und Protestanten fanden sich in diesem Freiheitsdrang, sondern sogar einzelne Juden stießen zu diesen freien Gemeinden und wurden willkommen geheißen. In den ersten Kampfesjahren des religiösen Liberalismus reichten sich die Menschen über die konfessionellen Scheidewände hinweg die Hände und bemühten sich, gegenseitig einander zu anerkennen. Eine neue überkonfessionelle Geistesgemeinschaft kündigte sich an. Dieses Ereignis verdient alle Beachtung und ist jedenfalls ein Zeichen für die Größe des damaligen religiösen Liberalismus, daß er diesen vielfach nur aus Starrheit und Traditionalismus weitergeschleppten Konfessionalismus zu überwinden versuchte. In dieser Richtung setzte der Literaturhistoriker G. G. Gervinus in Heidelberg große Hoffnungen auf die neue Bewegung, wie er offen aussprach: „Das eigentlich Positivste, das im Keime dieser neuen Lehre liegt, ist die Anregung der Vereinigung der Konfessionen“²⁵. Man kann sich heute nur schwerlich noch eine annähernd richtige Vorstellung machen von den grenzenlosen Erwartungen, die auf den Deutschkatholizismus gesetzt wurden.

Um die auftauchenden Unklarheiten zu beseitigen und ein festes Programm aufzustellen, kam man im Jahre 1845 zum ersten Konzil in Leipzig zusammen. Wenn es auch, gemessen an Ronges Ideal einer freien National-Kirchenversammlung, eine recht bescheidene Zusammenkunft war, so bedeutete sie immerhin einen ersten Anfang auf dem Wege zu seiner Verwirklichung. Die Leitung lag in den Händen des später in Wien erschossenen Politikers Robert Blum, der den Deutschkatholizismus allerdings unter dem Gesichtspunkt politisch-liberaler Agitationszwecke betrachtete. An dem Namen Deutschkatholizismus wurde festgehalten, um den Gegensatz zu Rom mit aller Klarheit zu betonen. Die Hauptschwierigkeit bildeten eine Reihe von Glaubensfragen, weil tiefgehende Differenzen in der Auffassung des Christentums, namentlich zwischen Ronge und Czerski klafften. Czerski, der ein konservativerer Typus war und sich noch zur Messe bekannte, trat mit Feuereifer für die Anerkennung der Gottheit Christi ein. Aber er unterlag gegenüber der rationalistischen Richtung Ronges, der Christus einfach als Bruder der Menschen erklärte. Nach längerer Diskussion erhob man mit vollständiger Einstimmigkeit die „allgemeinen Grundsätze und Bestimmungen der deutschkatholischen Kirche“ in einundfünfzig Artikeln zum Beschluß. Darnach bildete die Grund-

lage des christlichen Glaubens einzig die heilige Schrift, „deren Auffassung und Auslegung der von der christlichen Idee durchdrungenen und bewegten Vernunft freigegeben ist“²⁶. Als Inhalt des Glaubens wurde das modernisierte Apostolikum anerkannt, aus welchem die wundergläubigen Sätze entfernt und dessen zweiter Artikel auf den Satz reduziert wurde: „Ich glaube an Jesus Christus, unseren Heiland“. Vom Papst und seinem hierarchischen Anhang sagte man sich eindeutig los und verwarf dessen Irrtümer wie Beichte, Zölibat, Reliquien- und Heiligenverehrung, Kelchentzug, Fasten, Ablass und Wallfahrten. Man machte dem Katholizismus nicht die geringsten Konzessionen und war nicht mehr gewillt, „der Affe Roms“ zu sein, sondern stellte sich selbst „die Aufgabe, den Inhalt unserer Glaubenslehren zur lebendigen, dem Zeitbewußtsein entsprechenden Erkenntnis zu bringen“²⁷. Vom Protestantismus übernahm man die deutsche Liturgie, die Reduktion der Sakramente auf zwei, die Synodalverfassung und die Gemeindewahl des Pfarrers. Entsprechend dem Grundprinzip des religiösen Liberalismus bekannte man sich zur Gewissensfreiheit und freien Forschung, die durch keine äußere Autorität eingeschränkt werden dürfe.

Wenn auch die freien Gemeinden und der Deutschkatholizismus völlig unabhängig von einander entstanden sind, so kann das weitere Erleben der beiden Parallelströme doch als ein gemeinsames betrachtet werden. Beiden Bewegungen war zunächst ein rasch in die Höhe kletternder Aufstieg beschieden, so daß sie in den ersten Jahren ihres Bestehens eine schöne Blütezeit erlebten. Malwida von Meysenbug hat in ihren „Memoiren einer Idealistin“ ein ansprechendes Bild von dem inneren Leben einer freien Gemeinde gezeichnet, die zum erstenmal in der Geschichte eine Kirche der Suchenden repräsentierte, die sich nicht auf eine gefundene, feststehende Wahrheit gründete. Sowohl den freien Gemeinden als auch dem Deutschkatholizismus kam die allgemein vorwärtsdrängende Zeitstimmung ungeheuer stark entgegen, der sie sich unbedenklich hingaben. Die meisten Führer der Freireligiösen huldigten einem demokratischen Fortschrittsgedanken und spielten in der vormärzlichen Politik eine aktive Rolle. Auch der Deutschkatholizismus sympathisierte offenkundig mit den radikalen Tendenzen der Zeit und beabsichtigte, die Bestrebungen der Sozialisten zu heiligen, indem er ihre Grundsätze zur Religion zu erheben gedachte. Nur dieses Eingehen auf den Geist der vierziger Jahre und das Fehlen eines jeglichen Knechtschaftsverhältnisses zum Staat ermöglichte den dynamischen Auftrieb beider Bewegungen. Ihren Kulminationspunkt erlebten sie unstreitig in den Tagen der achtundvierziger Revolution, die ihnen die größten Erfolge brachte, was ihnen freilich auch zum Verhängnis werden mußte.

Denn nach dem unrühmlichen Scheitern der liberalen Revolution bekamen beide Bewegungen die verschärft einsetzende Reaktion in ihrer ganzen Wucht zu fühlen. Die freien Gemeinden und der Deutschkatholizismus hatten sich politisch kompromittiert, was auch ihrem religiösen Werk schaden mußte. Sie kamen in den Verdacht, unter dem Deckmantel des Religiösen politische Geschäfte zu verrichten. Man sah in ihnen nicht mehr Religionsgesellschaften als vielmehr politisch-revolutionäre Vereine, die den Umsturz der bürgerlichen Ordnung erstrebten. Nur schon das Wörtchen „Du“, das gelegentlich in ihren Kreisen zur gegenseitigen Anrede vorgeschlagen wurde, genügte, um sie in den Geruch kommunistischer Bestrebungen zu bringen. Wenn auch der Reaktion des 19. Jahrhunderts nicht mehr die Marterwerkzeuge der mittelalterlichen Inquisition zur Verfügung standen, besaß sie doch genügend andere Mittel und Wege, um eine ihr mißbeliebige Bewegung zu unterdrücken. Den Freireligiösen wurden sowohl von Seiten des Staates als der Kirche alle erdenklichen Schikanen bereitet. Der Druck ihrer Zeitungen wurde verboten, und ihre Sonntagsblätter wurden dem Postvertrieb entzogen. Ohne Richterspruch untersagte die Polizei jede Mitwirkung von freireligiösen Predigern bei Begräbnissen. Die Kollektenbeiträge, aus denen die Freireligiösen ihre Prediger besoldeten, verfelen jeweilen der sofortigen Beschlagnahmung. Schließlich wurden ihre Versammlungen überhaupt polizeilich geschlossen und ihre Führer verhaftet. Haussuchungen wurden bei ihnen vorgenommen und eine Unmenge von Ausweisungen, Geldbußen und Freiheitsstrafen über sie verhängt. Ein Wislicenus konnte sich nur durch schnelle Flucht aus Deutschland einer mehrjährigen Zuchthausstrafe entziehen und fand zuerst in Amerika und später in Zürich ein Asyl. Das Empörendste war die diffamierende Behandlung, die man ihnen zuteil werden ließ. Eheschließungen zwischen Freireligiösen und Kirchlichen wurden vom Oberkirchenrat verboten und die von freireligiösen Predigern eingesegneten als ungültig erklärt. Die aus solchen Ehen hervorgegangenen Kinder wurden als illegitime erklärt. Den Vätern entzog man die elterliche Gewalt über die Kinder, und ihre Frauen und Töchter wurden als „Gefallene“ behandelt. Als ausgeschlossene Ketzler, denen man kein Recht schuldig war, galten die Freireligiösen. Die Regierungen sprachen offen ihre Absicht aus, das gesamte Dissidentenwesen mit Stumpf und Stiel auszurotten. In Bayern wurden die Deutschkatholiken als Hochverräter behandelt, und in Österreich die bloße Erwähnung des Namens verboten. Ein quälender, aufreibender Kleinkrieg wurde sowohl von seiten der kirchlichen als der politischen Behörden gegen die freireligiöse Bewegung geführt. Es ist nicht übertrieben, wenn der Geschichts-

schreiber der freireligiösen Bewegung diese Epoche der Drangsal mit den Worten kommentiert: „Während der ganzen ersten zweieinhalb Jahrhunderte hat die heidnisch-römische Staatsgewalt die Christengemeinden nie mit solcher rücksichtsloser Hartnäckigkeit, nie in so umfassend feindseliger Weise verfolgt, wie zum Beispiel das christlich, protestantisch-orthodoxe Preußen und das katholische Bayern die freien Gemeinden während der fünfziger Jahre vorigen Jahrhunderts verfolgt hat“²⁸. Es ist aus diesem Grunde unangebracht, den freien Gemeinden von kirchlicher Seite den Vorwurf zu machen, daß sie sich in dieser Verfolgungszeit nicht bewährt und wenig Bekennermut gezeigt haben. Ganz abgesehen davon, daß eine solche Feststellung die Grausamkeit der Reaktion in keiner Weise entschuldigt, so ist sie zudem nicht wahr. Natürlich gab es damals wie bei den altkirchlichen Christenverfolgungen Schwache, die abgeschreckt der Bewegung den Rücken kehrten. Namentlich zogen sich die Akademiker und die Höhergestellten zurück, um nicht ihre Stellungen zu verlieren. Aber die Führer hielten tapfer durch und wurden nicht fahnenflüchtig. Sie kämpften mit allen Mitteln, die ihnen übrig geblieben waren, und leisteten der Reaktion so viel Widerstand, als sie nur konnten. Alle Repressalien und Strafen nahmen sie im stolzen Bewußtsein auf sich, daß sie für eine rechte Sache leiden mußten. Die freien Gemeinden und der Deutschkatholizismus haben in jenen Jahren auf Leben und Tod einen heißen Kampf um ihre nackte Existenz gekämpft. Selbstverständlich dezimierten diese reaktionären Unterdrückungen die Bewegung in außerordentlich starkem Maße. Von einer freien Entfaltung ihrer Kräfte konnte auf lange Sicht nicht mehr die Rede sein. Man darf sogar sagen, daß sich die freireligiöse Bewegung von diesen Schlägen nie mehr ganz erholte und es zu einem bleibenden Stillstand kam, der auch für diese Vereinigung so viel als ein Rückschritt bedeutete.

Erst als die Reaktion am Ende der fünfziger Jahre in eine langsame Ebbe übergang, kam es wieder zu einer schwachen Ausbreitung der freireligiösen Bewegung. Freilich war die unmittelbare Volksbegeisterung völlig verschwunden, die ihre eigentliche Kraftquelle bedeutet hatte. Die primäre Aufgabe nach der schweren Verfolgung war, die zersplitterten Kräfte wieder zu sammeln und sie in ein einheitliches Bachbett zu leiten. In der Erkenntnis der dringenden Notwendigkeit der Vereinigung aller verwandten Strömungen trafen sich die Führer am 16. Juni 1859 in Gotha. Die freireligiösen Gemeinden und der Deutschkatholizismus verschmolzen sich bei dieser Tagung zu einer Bewegung und schlossen den „Bund freireligiöser Gemeinden“. Für die Beteiligten war diese Bundesstiftung nach all der jahrelang erlittenen Unbill ein überwältigendes Erlebnis, das sie kaum zu fassen vermochten.

Nachdem der prinzipielle Beschluß gefaßt war, drehte sich die weitere Diskussion ausschließlich um das Problem, daß jeder Bund ein Bekenntnis haben müsse und doch jedes Bekenntnis den Geist binde. Die Versammelten einigten sich in der Verwerfung jedes bindenden Bekenntnisses und bekannten sich zu dem Grundsatz der „freien Selbstbestimmung in allen religiösen Angelegenheiten“²⁹. An Stelle eines fertigen, in sich abgeschlossenen Dogmas sprach man sich für den Glauben an eine fortlaufende Offenbarung aus. Mit vollem Bewußtsein betonte man das Recht des Individualismus und erklärte das persönliche Wahrheitsstreben zum Lebensprinzip. Infolge dieses Subjektivismus kann von keinem einheitlichen Kultus des freireligiösen Bundes gesprochen werden. Er war von Gemeinde zu Gemeinde verschieden. Bei den meisten Gemeinden trug der Prediger keine Amtstracht mehr, begann seine Ausführungen ohne Gebet und schloß sie ohne Amen. Die Sakramente waren fast durchwegs außer Gebrauch gesetzt und die christlichen Feiertage wurden nur teilweise gefeiert. Statt diesen nur als tote Gebräuche empfundenen Gepflogenheiten schenkte man seine Aufmerksamkeit dem modernen Pressewesen, indem man eine Anzahl Zeitschriften herausgab. Den Frauen räumten sie bereitwillig das gleiche Stimmrecht ein wie den Männern und erstrebten als Erstes den Bau von Gemeindehäusern, weil der Kirchenbau ihren Zwecken nicht dienlich war. Auch auf sozialem Gebiet betätigten sie sich und führten vielfach das von den Kirchen preisgegebene biblische Prinzip des zinslosen Darlehens ein. In dieser nur kurz angedeuteten Richtung bewegte sich der „Bund freireligiöser Gemeinden“ und versuchte, allenthalben neue Wege zu gehen.

Die geschichtliche Entwicklung der freireligiösen Bewegung vollzog sich allerdings nicht in gerader Linie. Die ersten Gemeinden waren ausgesprochen religiös eingestellte Körperschaften gewesen, die sich bewußt zu einem frei aufgefaßten Christentum bekannt hatten. In einem langsamen, aber unaufhaltsamen Prozeß kehrte sich die freireligiöse Bewegung von dieser ursprünglichen Tradition ab und veränderte allgemach ihren anfänglichen Charakter. Schon früh kämpften in ihr verschiedene Strömungen miteinander. Dem Christentum am nächsten blieb die Königsberggemeinde, die aber wegen der Isolierung Rupps auf die Gesamtbewegung von geringem Einfluß war. In Magdeburg drängte der Prediger Sachse zum Radikalismus, und sowohl Uhlich als auch Czarski entwickelten sich in steigendem Maße nach links. Die Gestalt Jesu, den man als großen Menschen auffaßte, trat in den Hintergrund, und der Gottesbegriff löste sich immer mehr auf. Die religiöse Wandlung hing unter anderem auch mit einer Veränderung der Mitgliederschicht innerhalb der Bewegung zusammen.

Während die freireligiöse Bewegung in den Anfängen vorwiegend aus kleinbürgerlichen Kreisen zusammengesetzt war, kamen nach der Reaktionszeit — trotz der Ablehnung durch die sozialistische Parteileitung — immer mehr Arbeiter hinzu, so daß schließlich das proletarische Element überwog. Infolge dieser soziologischen Strukturveränderung geriet die Bewegung stärker in die Negationen hinein. Ein späterer Prediger gestand selbst, daß sich ihre Arbeit größtenteils nur aus Verneinungen zusammensetzte. Man war einig im Negieren, und alle positiven Aussagen ließ man in der Schwebel. Kirche und Theologie wurden immer schroffer als überlebte Verdummungseinrichtungen verworfen, die beide erklärte Feindinnen der Wahrheit und der Freiheit seien. Die Freireligiösen rechneten bestimmt mit dem baldigen Zusammenbruch der offiziellen Kirchen. Sie wandten sich entschieden von der Vergangenheit ab und richteten ihr Interesse ausschließlich auf die moderne Zeit. Alle philosophischen und sozialen Probleme, die das 19. Jahrhundert beschäftigten, kamen, wenn auch in primitiver Art, in den freireligiösen Zusammenkünften zur Sprache. Die freireligiöse Bewegung rang in großer Lebendigkeit um eine moderne Weltanschauung und war frei von dem in der Kirche so oft vorhandenen, bedrückenden Gefühl, daß sich das Leben außerhalb ihrer Mauern abspiele. Auch das politische Interesse spielte immer wieder hinein, obwohl man lange Zeit den politischen Fragen auswich, weil die trüben Erfahrungen, die man mit der Behandlung politischer Gegenstände gemacht hatte, nicht vergessen waren. Immerhin erkannte man früh die Wichtigkeit der sozialen Probleme, und Baltzer durfte geradezu erklären, daß die soziale Frage immer ihre Frage gewesen sei. Durch die Annäherung an den darwinistischen Naturalismus und einen verklärten Atheismus wurde die freireligiöse Bewegung vor das Problem ihres Verhältnisses zum Freidenkertum gestellt. Noch auf der Bundesversammlung von 1881 wurde jede Verbindung mit dem Freidenkertum abgelehnt, mit der Begründung, die Freidenker seien religionslos, während die freireligiöse Bewegung die Pflege des Religiösen bezwecke. Doch wurde das Wort freireligiös allmählich in Verkennung seines ursprünglichen Sinnes als frei von Religion verstanden, und nicht ganz zwanzig Jahre später ging man denn auch mit dem Freidenkertum eine Allianz ein, zwecks Verfolgung gemeinsamer Ziele. Gustav Tschirn war jahrelang gleichzeitig Vorsitzender beider Bewegungen. Nach der Revolution von 1918 erfuhr die freireligiöse Bewegung einen zahlenmäßigen Zuwachs, der namentlich durch die Aufforderung zum Kirchenaustritt bedingt war. Die Bewegung spaltete sich kurze Zeit darauf in einen linken Flügel, der ganz im Freidenkertum aufging, und in einen rechten Flügel, der als „Verband freireligiöser Gemeinden Süd-

westdeutschlands“ die ursprüngliche Linie fortsetzte. In den ganzen Nachkriegsjahren erweckte die Bewegung den Eindruck, daß „zur Zeit im freireligiösen Lager alles im Fluß“ sei³⁰. Der Nationalsozialismus machte dann diesem Prozeß ein vorläufiges Ende, indem er nach seiner Machtergreifung die Bewegung wie so vieles andere kurzerhand verbot.

Bei einer Beurteilung der Freireligiösen muß man sich hüten, die ganze Bewegung hochmütig zu verachten, wie das von kirchlicher und zwar auch von liberal-kirchlicher Seite nur zu oft geschehen ist. Aller Spott über die Freireligiösen als die „Albinos des Protestantismus“ ist unangebracht. Vor einer solchen Geringschätzung sollte einem schon die Sympathie, die ein Mann wie Friedrich Albert Lange der freireligiösen Bewegung entgegengebracht hat, bewahren. Auch Paul Drews hat vor dieser Einstellung eindringlich gewarnt und die freireligiöse Bewegung als eine „nicht zu unterschätzende symptomatische Erscheinung“ gewertet, ohne welche das Bild des religiösen Lebens der Gegenwart unvollständig wäre, und hat deutlich gesagt: „Was in diesen Kreisen zum offenen Ausdruck kommt, was und wie hier kritisiert und negiert wird, das und so kritisieren und negieren Tausende in unserem Volk, ohne sich gerade diesen Gemeinden deshalb anzuschließen. Hier tut sich der Mund für Empfindungen auf, die sonst unausgesprochen bleiben, die aber beachtet sein wollen“³¹.

Gewiß haben die Freireligiösen und der Deutschkatholizismus nicht gehalten, was sie im Anfang zu werden versprochen. Ihre Erwartungen sind nicht von entfernt eingetroffen. Sie haben im Taumel der Ronge'schen Reisen gehofft, in kürzester Zeit die historischen Kirchen zu überwinden, und schrieben sich selbst die gleiche Bedeutung zu, wie sie der Reformation für das 16. Jahrhundert zukam. Alle diese Annahmen erfüllten sich in keiner Weise. Besonders der Deutschkatholizismus hat sich nicht als eine lebenskräftige Bewegung erwiesen, sondern blieb eine vorübergehende Modesache, genau wie die ein halbes Jahrhundert später unter dem Namen „Einiges Christentum“ ins Leben gerufene Bewegung des Offiziers Moritz von Egidy. Mannigfache Gründe sind für das Scheitern der freireligiösen Bewegung geltend zu machen.

Die Freireligiösen selbst pflegen für das vorzeitige Welken ihrer Bemühungen die Reaktion der fünfziger Jahre verantwortlich zu machen. In der Tat brach damit ein Frost über sie herein, der ihre Bestrebungen unheilvoll knickte. Ihr Enthusiasmus wurde verschüttet, über dessen Verlust sie nie mehr hinwegkamen. Aber mit dem Hinweis auf die Reaktion ist nicht die ganze Schwächung der freireligiösen Bewegung erklärt. Sonst pflegen religiöse Bewegungen durch Verfol-

gungen eher gestärkt zu werden. Das alte Christentum ist durch seine Verfolgungen innerlich gewachsen, während die Freireligiösen nach der Reaktion nicht mehr recht gedeihen wollten und ein etwas kümmerliches Dasein fristeten.

Sehr ungünstig für die freireligiöse Bewegung waren ferner die vielen unerquicklichen Streitigkeiten, die schon das Bild ihrer Entstehung trübten. In den deutschkatholischen Gemeinden kam es schon im ersten Jahr zu widerlichen Rivalitätsansprüchen zwischen Ronge und Anton Theiner. Auch in der Gemeinde Uhlichs kam es zu seinem größten Leidwesen unter den Mitgliedern zu offenen Feindseligkeiten. Immer begegnet man gehässigem Zwiespalt und Zank, wenn man die Geschichte der freien Gemeinden liest, was einen so unangenehm berührt. Es ging nicht um große sachliche Gegensätze, sondern um persönlichen Kleinkram, welcher der Bewegung schaden mußte, weil sich niemand gern unter streitende Brüder setzt. Haben schon der Reformation des 16. Jahrhunderts solche Zänkereien und Stänkereien unheilvollen Nachteil zugefügt, wieviel mehr einer so kleinen Bewegung, die zu ihrer Ausbreitung unbedingter Einigkeit bedurft hätte.

Noch hemmender wirkte sich der Mangel an großen Persönlichkeiten aus. Der Begründer des Deutschkatholizismus war nicht „der Reformator des 19. Jahrhunderts“. Diese Rolle spielte er höchstens in seiner eigenen eitlen Phantasie. Dazu fehlte Ronge schon die umfassende Bildung, welche diejenige eines katholischen Kaplans nicht weit überstieg, auch wenn er später noch notdürftig Hegel und die französischen Sozialisten studiert hat. Es war ein Kokettieren mit der Aufgabe des Reformators, die für seine Persönlichkeit viel zu groß war. Seine Selbstüberschätzung, in welcher er sich über Luther stellte, wirkt lächerlich. Auch die Freireligiösen gestanden selbst, daß es ihnen an großen Gestalten fehlte. Uhlich, Rupp, Wislicenus, Baltzer usw. waren alles untadelige Männer, die sich redlich mühten, mit ihrem Pfund zu wuchern. Aber über ihren Schatten zu springen, vermochten auch sie nicht. Von überragendem Format, vor welchem man sich hätte beugen müssen, war keiner unter ihnen. Ihr Wollen war fast ausnahmslos größer als ihr Vollbringen. Bei all ihrem Wahrheitsmut und Opfersinn vermißt man doch das eigentlich Geniale an ihnen, das eine neue Welt aus dem Nichts schafft. Das soll keine Verkleinerung ihres Charakters sein, sondern ist lediglich eine historische Feststellung. Noch schlimmer wurde es, als die erste Kämpfergeneration hinwegstarb und infolge der Flucht der Gebildeten aus den Gemeinden nicht mehr vollwertig ersetzt werden konnte. Die Geschichte der freireligiösen Bewegung ist ein anschauliches Beispiel für die Unentbehrlichkeit großer Persönlichkeiten im historischen Geschehen.

Am stärksten aber rächte sich für die freireligiöse Bewegung nicht nur ihre schon von Rupp gerügte mangelnde philosophische Vertiefung, sondern vor allem ihre erschreckende religiöse Dürftigkeit. Viel Schaum und Rhetorik mußten über die fehlende dynamische Kraft und Gewalt hinwegtäuschen. Die Begeisterung für die Freiheit wurde immer mehr im rein negativen Sinn verstanden. Man faßte sie als Erlaubnis auf, geschichtlichen Ballast wahllos über Bord zu werfen. Ihre Religiosität erschöpfte sich nur zu oft in der Betonung dessen, was alles man nicht glaube. Die positiven Grundlagen, die zu jeder echten Religiosität gehören, waren vage und unbestimmt, so daß man sich nichts darunter vorstellen konnte. Diesen Eindruck gewannen nicht nur solche Christen, die lediglich in den traditionellen Formen das Religiöse zu erkennen vermögen, sondern auch Männer wie R. Haym. Selbst ein so unverdächtig Zeuge wie der alte Strauß gesteht: „Ich habe mehreren Gottesdiensten der freien Gemeinden in Berlin beigewohnt und sie entsetzlich trocken und unerquicklich gefunden. Ich lechzte ordentlich nach irgendeiner Anspielung auf die biblische Legende oder den christlichen Festkalender, um doch nur etwas für Phantasie und Gemüt zu bekommen; aber das Labsal wurde mir nicht geboten. Nein, auf diesem Wege geht es auch nicht“³². Wenn Strauß so schrieb, kann man sich schon darauf verlassen, daß es so war. Es fehlte den freireligiösen Gemeinden die religiöse Wucht und Innigkeit, die allein einer religiösen Bewegung Dauer und Umfang zu geben vermögen. Durch das mangelnde mystische Element ging ihnen jede religiöse Tiefe verloren. Darum vermochten die freireligiösen Gemeinden auch so wenig dem aufkommenden Freidenkertum zu widerstehen. Karl Schwarz, der einst als junger Lizentiat den Deutschkatholizismus mit überschwenglichen Worten begrüßt hatte, mußte zwei Jahrzehnte später in seiner „Geschichte der neuesten Theologie“ über die freireligiösen Gemeinden bekennen: „Sie glichen vom Sturm herabgeschüttelten Früchten, die nicht ausgereift, und so vollberechtigt sie in ihren Protesten gegen die dogmatisch erstarrte alte Kirche waren, so wenig waren sie selbst von neuen schöpferischen Kräften, von aufbauenden Gedanken erfüllt, um die Wunden der Zeit zu heilen und das Wort idealer Erhebung zu finden. Die radikalen Genossen aber lebten fast nur von dem Abhub der Parteistichworte, gingen, ohne gründliche wissenschaftliche Bildung, in oberflächlichem Litteratentum zugrunde und waren endlich nur noch auf die untersten Bildungsstufen, auf Vorträge bei Bier und Tabak angewiesen. So waren diese freien Gemeinden bei manchen Wahrheitskeimen doch nur eine Früh- und Fehlgeburt der ringenden Zeit, nur eine bedeutungsvolle Hinweisung auf die Kirche der Zukunft, die in ihnen selbst noch keine

lebensvolle Gestalt gewonnen hatte. Sie verzehrten sich an dem inneren Widerspruch, religiöse Gemeinschaften ohne Religion zu gründen“³³.

Für die Geschichte des religiösen Liberalismus behält die freireligiöse Bewegung trotz ihrem offenkundigen Scheitern eine bleibende Bedeutung. Sie führt einem mit seltener Eindringlichkeit das Problem von religiösem Liberalismus und Kirche vor Augen. Schon oft wurde von ängstlichen Gemütern die Ansicht vertreten, daß dem religiösen Liberalismus eine gewisse Berechtigung in der theologischen Wissenschaft zuerkannt werden müsse, aber niemals in den heiligen Räumen der Ekklesia. Die freireligiöse Bewegung zeigt deutlich, wohin es führt, wenn der religiöse Liberalismus von der Kirche ausgeschlossen wird und genötigt ist, sich im Gegensatz zu ihr zu verwirklichen. Das Ergebnis kann eindeutig nur als Fehlleistung betrachtet werden. Der daraus entstehende Schaden erstreckte sich zu gleichen Teilen sowohl auf die Kirche als auf den religiösen Liberalismus.

Die evangelische Kirche verlor durch die Ausstoßung der freiheitlich gerichteten Elemente nicht nur das moralische Recht, gegen den katholischen Gewissenszwang zu protestieren, sondern büßte unstreitig auch an Lebendigkeit ein. Durch ihre einseitige Entscheidung für die Vergangenheit und die Bekämpfung aller vorwärtsdrängenden Kräfte nahm in ihrer Mitte eine bleierne Herrschaft toter Formen und ein unlebendiges Pfaffentum überhand. Die deutsche Kirche wäre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nie einer solchen Erstarrung zum Opfer gefallen, wenn sie sich gegenüber den Interessen der protestantischen Freunde nicht so hartnäckig verschlossen hätte. Sie hat durch den Verzicht auf den Sauerteig des religiösen Liberalismus die neue Zeit immer weniger verstanden und sich dem Denken des modernen Menschen immer mehr entfremdet. Auf diese Weise blieb dem orthodoxen Geschichtsschreiber der Gegenwart nichts anderes übrig, als zu jammern, daß mit der freireligiösen Bewegung „die reißende Entkirchlichung Mitteldeutschlands begann, deren verheerende Wirkung wir heute erleben“³⁴, ohne auch nur einen Moment daran zu denken, daß die Kirche dies selbst verschuldet hat, weil sie damals wiederum die Gelegenheit leichtsinnig verscherzte, die Pastorenkirche zu einer Volkskirche zu machen. Wenn man jahrzehntelang alles, was vom liberalen Weltgefühl ergriffen war, gewaltsam aus der Kirche hinausbeförderte, kann man sich dann noch wundern, daß zuletzt so viele freiwillig hinausgehen?! Karl Hase hat schon im vergangenen Jahrhundert eingesehen, daß, wenn die Konsistorien nicht mit einer solch sträflichen Blindheit und Unduldsamkeit gegen die Führer der freireligiösen Bewegung vorgegangen wären, sondern christliche Milde hätten walten lassen, es nie zu dieser Entfremdung von der Kirche

gekommen wäre. Eine dogmatisch nicht verknöcherte Kirche darf niemals um einer angeblichen Einheit willen erklären, daß sie die Zugehörigkeit des religiösen Liberalismus zur Kirche nicht anerkenne und ihr an einer Zusammenarbeit nichts liege.

Aber auch der religiöse Liberalismus hat durch sein unfreiwilliges Ausscheiden aus der Kirche mehr verloren als gewonnen. Er ist ohnehin in der Gefahr, der Kirche zu geringen und dem Individuum zu großen Wert beizumessen. Es erwies sich bei aller jugendlichen Begeisterung als unmöglich, eine neue Religionsgemeinschaft nur so aus dem Boden zu stampfen. Dazu bedarf es ganz anderer metaphysischer Mächte, die aus der Tiefe mit elementarer Dynamik aufbrechen müssen. Weil das nicht geschehen war, sondern nur ein Strohfeuerchen flackerte, hat sich die freireligiöse Bewegung am dürftigen Bau eines blaß-kränkelnden Kirchleins müde gearbeitet. Die Meinung des religiösen Liberalismus, mit dem Austritt aus den dunklen Kirchenräumen sei man in die Freiheit hinausgetreten, hat sich als schwerer Irrtum erwiesen. Es war nicht die goldene Freiheit, sondern größtenteils ein Vakuum, in welchem jeder zur Entzündung dienende Widerstand fehlte. Der religiöse Liberalismus muß die Spannung, in welche er durch sein Verhältnis zur Kirche gerät, aushalten, oder er bringt sich durch die Neutralisierung des Gegensatzes um seine innerste Lebenskraft. Seine Aufgabe liegt innerhalb der Kirche, weil er ohne deren beharrende, konservative Gegenkräfte der Selbstauflösung anheimfällt.

Das Schicksal der freireligiösen Bewegung kann nur als ein warnendes Menetekel aufgefaßt werden, die Beziehung von religiösem Liberalismus und Kirche nicht im gegensätzlichen und sich ausschließenden Sinn zu gestalten. Der religiöse Liberalismus muß die Freiheit innerhalb der Kirche erkämpfen, und die Kirche bedarf des religiösen Liberalismus als notwendiges Korrektiv gegen ihre Versteinerungstendenzen. Wie alle lebendige Entwicklung auf dem Gesetz der Polarität beruht, so muß auch der Pendel der Kirche zwischen Orthodoxie und religiösem Liberalismus hin- und herschwingen.

DIE ZEIT DER VEREINSBILDUNGEN

Mit dem Wort Verein verbindet sich gerne die Vorstellung von etwas Spießbürgerlichem. Unwillkürlich denkt man an einen Jahrgänger- oder Frauenverein mit ihrer tollgewordenen Philisterei, wie sie Spitteler in seinem Roman „Imago“ verspottet hat, so daß man bei sich selbst nur den einen Wunsch kennt: Nein bitte, verschone mich mit solchen Dingen. So begreiflich diese Abwehrgeste an sich ist, so besteht sie aber für die erste Zeit der religiös-liberalen Vereinsbildung nicht zu Recht. Nicht nur waren auch auf diesem Gebiet, wie überall, die ersten Gründer von einem viel respektableren Willen erfüllt als die Epigonen, bei denen die Sache zur langweiligen Gewohnheit einer flachen Vereinsmeierei herabsank, sondern die Bildung von Vereinen war der gegebene Weg, als der religiöse Liberalismus nach den öden fünfziger Jahren zum zweiten Mal in Aktion trat.

Zum historischen Verständnis der damaligen Situation ist daran zu erinnern, daß sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im geistigen Leben Europas eine durchgreifende Wandlung vollzog, die in diesem Zusammenhang nur kurz angedeutet werden kann. Eine denkbar starke Achsenverlagerung fand statt, die dem bereits durch Renaissance und Aufklärung geweckten diesseitigen Lebensgefühl eine ungeahnte Steigerung verlieh. Die Vormachtstellung des religiösen Gedankens wurde vollends gebrochen und die Metaphysik gänzlich in den Hintergrund geschoben. An ihre Stelle trat ein unersättlicher Wissensdrang, der namentlich auf dem Gebiete der Naturwissenschaften seine größten Triumphe feierte. Die Technik begann mit ihren Eisenbahnen und Dampfschiffen, mit ihrem elektrischen Licht und Telephon, mit ihren Automobilen und Motorrädern ihren Siegeszug durch die Menschheit anzutreten. Eine Fülle von Erfindungen und Entdeckungen ließen eine unbegrenzte Fortschrittsgläubigkeit aufkommen. Das Zeitalter der Maschine brach an, und der Welthandel erreichte eine ins Riesenhafte gehende Ausdehnung. Der Kapitalismus machte sich die neuen Errungenschaften zunutze, so daß die Industrie einen sprunghaften Aufstieg nahm. In ihrer Gefolgschaft entstand das moderne Proletariat und Massenelend, dem die patriarchalische Wohltätigkeit nicht mehr beizukommen vermochte. Der Sozialismus fing

an, das Denken der Massen gefangen zu nehmen, und wurde von ihnen als ein neues Evangelium begierig ergriffen. Die Menschheit sah sich vor ganz neue Probleme gestellt, für die sich im Neuen Testament keine Anweisungen fanden.

Die ganz im Banne der Restaurationstheologie befindliche Kirche verhielt sich gegenüber dieser Entwicklung völlig ablehnend. Sie betrachtete das ganze moderne Leben mit zunehmender Angst und konnte mit Vilmar in dem modernen Weltverkehr nur ein Zeichen der Barbarei sehen. Überall erblickte sie nur Auflösung aller religiösen Schranken und vollendete Gottlosigkeit. Der orthodoxe Berliner Jurist Julius Stahl gab an einem Bankett offen die Losung von der „Umkehr der Wissenschaft“ aus, die sich auf einem antichristlichen Irrweg befinde. Hengstenberg, der in der Forderung der Trennung von Kirche und Staat den Gipfel der Versündigung sah, behauptete in seiner „Evangelischen Kirchenzeitung“ im Jahre 1860 allen Ernstes, daß jetzt der Satan losgebrochen sei, wie es in der Offenbarung geweissagt sei. Die Kirche konnte sich nicht damit abfinden, daß die Zeit ihrer falschen Privilegien zu Ende und eine neue Epoche angebrochen sei. Für alle spezifisch modernen Probleme hatte die unter orthodoxer Führung stehende Kirche nur Bannflüche übrig, die sie ununterbrochen gegen den Geist der Zeit schleuderte. Mit Ingrimm reagierte die Kirche gegen jegliches Hineinfluten des modernen Geistes in ihre geheiligten Bezirke und erwartete das Heil einzig von einer entschlossenen Rückkehr zur alten Autorität. Ihre Parole blieb unerbittlicher Kampf gegen alles Moderne, und sie verbiß sich so sehr in diese Losung, daß sie darüber den Sinn für Wahrhaftigkeit verlor. Es läßt sich kaum ein größerer Gegensatz denken, als zwischen den damals in den theologischen Hörsälen dozierten Anschauungen und der wirklichen Welt, wie sie dem jungen Theologen draußen begegnete. Diese völlige Verständnislosigkeit für die moderne Zeit blieb der strengen Kirchlichkeit bis ins 20. Jahrhundert hinein eigentümlich.

Die Folge dieser rein ablehnenden Einstellung war ein verhängnisvoller Bruch zwischen Kirche und öffentlicher Meinung. Eine hoffnungslose Divergenz trat zutage, und ein nie mehr ganz zu heilender Riß entstand. Es kam zu einer sichtlichen Entfremdung des Bürgertums von der Kirche. Die gebildeten Kreise wandten sich immer offenkundiger von der erstarrten Kirche ab, deren Machtstellung sie als eine künstlich gestützte und nicht aus innerer Lebenskraft organisch gewachsen empfanden. Das Volk fühlte sich von seiner Kirche nicht mehr verstanden, und die Kirche erging sich in ihren Predigten immer mehr in einer altweiberhaften Klageleitanei über die ungläubigen Wege der modernen Menschen. Die Kirche umfaßte nicht mehr wie in

früheren Zeiten die ganze Nation, sondern sank zum Interessegebiet einer Minderheit herab, die für die Religiosität die Alternative des Alles-oder-nichts-glaubens ausgab. Als einziges Symptom dieser auseinandergehenden Entwicklung sei die Darstellung des Geistlichen in der neueren Literatur erwähnt, der nicht mehr wie noch zwei Generationen früher als ein rationalistischer Menschenfreund, sondern fortan meistens als Typus des Heuchlers und des beschränkten Kopfes geschildert wurde.

Dieser immer größer werdenden Kluft zwischen Religion und Neuzeit wollte der religiöse Liberalismus entgegenwirken. Da er aber nicht im Namen der Kirche reden konnte, mußte er nach einem außeramtlichen Wege suchen, um diesem verderblichen Zustand entgegenzutreten. Durch eine Zellenbildung innerhalb der Kirche sollte dem Geist der Neuzeit Rechnung getragen und zugleich das Religiöse dem modernen Leben erhalten bleiben. Unter dem Gesichtspunkt eines Ausgleiches zwischen Kirche und modernem Lebensgefühl ist die Entstehung der religiös-liberalen Vereine zu betrachten. Zu diesem Zweck mußte sich allerdings der religiöse Liberalismus aus der Mutlosigkeit der reaktionären fünfziger Jahre aufraffen und erneut den Kampf mit den rückwärtsgewandten Tendenzen aufnehmen. Als ein erster Rufer zu dieser Aufgabe ist der frühere Pietist und geistig sehr interessierte Diplomat Josua Bunsen zu bezeichnen. Er veröffentlichte im Jahre 1855 unter dem Titel „Die Zeichen der Zeit“ eine Schrift und stellte gleich zu Beginn die Frage: „Was bedeuten die Zeichen der Zeit? Ist's Ebbe oder Flut? Gehen wir in Deutschland und in Europa rückwärts oder vorwärts? Wer wird siegen, Kirche oder Staat? Geistlichkeit oder Nation? Pfaffentum oder Volkstum?“¹ Bunsen richtete seine Ausführungen namentlich gegen die Front Bischof Ketteler–Julius Stahl und kämpfte tapfer für die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde. Das Buch wirkte wie eine erste Schwalbe im Frühling und war in zehn Tagen vergriffen. Sein Verdienst bestand darin, die religiös-liberalen Geister wachgerüttelt und ihnen die Notwendigkeit vor Augen gestellt zu haben, nicht mehr einfach alles schweigend über sich ergehen zu lassen, sondern sich zu wehren. Zu einem wirksamen Vorstoß kam es freilich erst, als sich die zerstreuten Anhänger des religiösen Liberalismus organisierten in der Form von Vereinen, die gleichzeitig in verschiedenen Ländern entstanden und in der Geschichte des religiösen Liberalismus eine neue Epoche eröffneten.

Der deutsche Protestantenverein

Der geistige Vater des deutschen Protestantenvereins ist Richard Rothe, dessen äußerer Lebenslauf mit wenigen Worten zu erzählen ist. Rothe wurde am 28. Januar 1799 als Sohn einer höheren Beamtenfamilie in Berlin geboren. Er fühlte sich von dem Rationalismus, dem seine ihm stark verbundenen Eltern zugetan waren, nicht befriedigt und wandte sich der Romantik zu, die ihn zu Novalis und zum Mittelalter führte. Auf der Universität Berlin geriet er unter den Einfluß der Erweckungsbewegung. Rothe wurde ein aufrichtiger, wenn auch kein glücklicher Pietist, weil durch die pietistische Frömmigkeit das Schönste an seiner Persönlichkeit, die unverwüsthche Fröhlichkeit gebrochen wurde. Es war daher ein großer Vorteil für Rothe, daß er mit fünfundzwanzig Jahren als Gesandtschaftsprediger nach Rom kam und aus dem engen Konventikelwesen in das künstlerische Milieu einer europäischen Stadt von Weltruf versetzt wurde. Er wuchs bald aus seinen pietistischen Vorstellungen heraus. Der weitere Lebensweg Rothes, der ihn ans wittenberg'sche Predigerseminar, dann als Professor auf die Katheder in Heidelberg, Bonn und wieder Heidelberg führte, bis er am 20. August 1867 einer Blutvergiftung erlag, diente nur der Ausreifung seiner Persönlichkeit, die sich in Rom gefunden hatte.

Rothe war einer der sympathischsten Theologen, die je gelebt haben. Die Charakterisierung seiner bescheidenen Persönlichkeit als „modernen Melanchthon“, die man ihm wegen seiner sprichwörtlichen Milde gab, sagt zu wenig aus. Zutreffender ist bereits Kuno Fischers Bezeichnung als „inkarniertes Christentum“. Der Theologenkenner Franz Overbeck schrieb über Rothe, entgegen seiner sonstigen Gepflogenheit, von einer „Lichtgestalt“ mit „engelhafter Anlage“, und sein Biograph Adolf Hausrath bekannte von ihm: „Er war anders gewesen als alle andern, die wir kannten“¹. Nach dem Urteil des Theologiestudenten J. V. Widmann gehörte Rothe zu den wenigen Menschen, die man sich in jedem Augenblick vor einem Weltrichter denken kann, ohne für sie zittern zu müssen. Man fühlte sich unmittelbar zu dieser Gestalt hingezogen, die einen durch das kleine Brillchen auf der breiten Nase so warmfühligh anblickte. Ein unwiderstehlicher Zauber von Liebeshwürdigkeit ging aus jeder persönlichen und sachlichen Äußerung dieses Menschen hervor. Rothe war eine sehr vornehme Natur, die bis ins Alter eine kindlich reine Seele bewahrte, und ein Denker voll überlegener Weisheit. Das Geheimnis von Rothes anziehender Religiosität bestand in der Verbindung einer ganz persönlichen, tief innerlichen Christusauffassung, über welcher ein mystischer Hauch lag — er glaubte als ein supranaturalistischer Rationalist an den erhöhten Herrn — mit

einer ungemein weitherzigen Weltbetrachtung. „An freier Luft fromm zu sein“, darauf kam es ihm an. Durch die Vereinigung dieser beiden Elemente ist Rothe nicht „eine gelehrte Sonderlingsnatur wie Kierkegaard und Lagarde“² geworden, sondern als ein Theologe der Zukunft zu bezeichnen, weil er das Ideal der freien Gläubigkeit vorweggenommen, das die theologische Entwicklung bis heute nur in ganz wenigen Vertretern erreicht hat. Man darf Rothe im guten Sinn des Wortes als einen modernen Heiligen charakterisieren, dem im Protestantismus des 19. Jahrhunderts nur etwa Blumhardt an die Seite gestellt werden kann.

Das Hauptwerk von Rothe ist seine viel zu wenig beachtete und heute noch nicht völlig ausgeschöpfte „Theologische Ethik“, in welcher er alle Ergebnisse der Wissenschaft zu einem großen System zu verarbeiten suchte. Dieses Opus stellt einen Spätling des deutschen Idealismus dar, zu dessen „Schule der Träumer“ sich auch Rothe ausdrücklich bekannt hat. Er huldigte einer Oetinger verwandten Theosophie, voll tiefsinnigster Spekulation, mit welcher er eine singuläre Erscheinung innerhalb des religiösen Liberalismus war. Rothes Eigenart besteht in seiner sehr kühnen untheologischen Theologie. Schon das apostolische Christentum war ihm nicht das der Idee Christi entsprechende, und noch radikaler war seine Ansicht über die Reformation. Freimütig gestand er: „Meine Theologie ist von ganz anderem Datum als die der Reformatoren; dieses Datum ist nicht mein individuelles, sondern das der modernen Zeit überhaupt“³. Nach Rothes posthum herausgegebener Kirchengeschichtsvorlesung teilte er die ganze Geschichte des Christentums in zwei große Perioden ein, in eine katholisch-kirchliche und eine protestantisch-kirchenlose. Nach dieser Auffassung war auch Luther noch im Mittelalter stecken geblieben und verwirklichte sich das wahre Prinzip der Reformation erst im Neuprotentantismus. „Ein Protestantismus, der seinen Charakter darein setzt, den Protestantismus des Reformationszeitalters fortbehaupten zu wollen, der hat nach der jetzigen Lage der Dinge dem Katholizismus gegenüber sehr schlechte Aussichten“⁴. Mit dieser Erkenntnis war der Neuprotentantismus bei Rothe, genau wie bei F. Ch. Baur, zu seinem Selbstbewußtsein gelangt. Rothe wußte, daß die gegenwärtige religiöse Situation nicht nur von der Reformation her erklärt werden konnte, sondern daß sie noch durch eine Reihe anderer, nicht minder wichtiger Faktoren bedingt war, und er war entschlossen, diese moderne Welt genau so wie das Christentum zu bejahen. Nach Rothe geht das Christentum „wesentlich darauf aus, sich immer vollständiger zu verweltlichen, das heißt sich von der kirchlichen Form, die es bei seinem Eintritt in die Welt anlegen mußte, zu entkleiden und

die allgemein menschliche, die an sich sittliche Lebensgestalt anzutun“⁵. Diese Betrachtung führte ihn zu der eigenartigen Auffassung von der Kirche, die sich in einem abnehmenden Prozeß befinden muß, den Rothe bewußt guthieß: Nicht mehr, sondern weniger Kirche! Es ist nicht richtig, Rothe eine Verkennung der Kirche vorzuwerfen; er hielt ihre Existenz auch für die Gegenwart für durchaus notwendig; aber sie ist, sub specie aeternitatis betrachtet, nur ein interimistischer Notbehelf, der mit der Zeit überflüssig wird. Die Kirchenbildung ist nach Rothe die schwächste Seite des Protestantismus, und sein „Minimum von Kirche“ bedeutet keineswegs ein Erlöschen des religiösen Einflusses, wohl aber die Erkenntnis, daß die modernen Gebildeten in der Kirche nicht mehr ihre religiöse Befriedigung finden können und infolgedessen auch nicht mehr mit dem Kirchenbesuch zu quälen sind. Die Geschichte der Neuzeit zeigt eine sich langsam selbst abbauende Kirche und einen zunehmenden Staat, der der letzte Vorbote des Gottesreiches darstellt. Nach dieser von Hegel beeinflussten Auffassung ist der Staat keineswegs mehr mit der brutalen Gewalt identisch, sondern ein sittliches Wesen⁶. Bei Rothe kann somit in keiner Weise von einer bloßen Nachwächterstaatsauffassung die Rede sein, wie dem Liberalismus des öftern vorgeworfen wurde. Es ist menschlich begreiflich, daß Rothens Zumutung an die Theologen, sich selbst überflüssig zu machen, von diesen nicht angenommen wurde, und auch seine Staatsauffassung kann, insbesondere nach den Erfahrungen der letzten Jahre, in dieser Form nicht aufrecht erhalten werden. Doch besteht deshalb nicht das geringste Recht, über Rothens Anschauung als eine undiskutierbare Kuriosität mitleidvoll zu lächeln. Es steckt unbestreitbar eine ganz großzügige Glaubenshaltung dahinter, und der Ruhm bleibt ihm ohne Zweifel, als einer der Ersten mit völlig unbefangenen Blick und ohne den geringsten Widerwillen das Problem von moderner Kultur und Kirche erfaßt zu haben, auch wenn er zuweilen einer Grenzverwischung von Gottesreich und Kultur zum Opfer gefallen sein mag. Seine von ihm angestrebte Verweltlichung des Christentums hat nichts mit dekadenter Schwäche zu tun, sondern floß aus einer ungeheuren Glaubensstärke, die auf Oetingers Erkenntnis aufgebaut war: Das Ende der Wege Gottes ist die Leiblichkeit.

Diese großartige Überzeugung, die das Christentum nicht als eine sektiererische, sondern als eine weltgeschichtliche Angelegenheit auffaßte, veranlaßte Rothe — der sonst ein Feind alles Parteiwesens war und eine tiefverwurzelte Abneigung hatte, eine „Uniformjacke anzuziehen“ — der stetig größer werdenden Entfremdung zwischen Volk und Kirche entgegenzutreten. Mit scharfem Blick sah er, zu welchem Ergebnis eine solche Entwicklung naturnotwendig führen mußte.

Ein beinahe panischer Schrecken durchzitterte seine Seele und trieb ihn dazu, sich der immer zahlreicher werdenden „heimatlosen Christen“ anzunehmen und diese Angelegenheit zur öffentlichen Aussprache zu bringen. Im Jahre 1862 publizierte Rothe in tiefer Bekümmernis in der „Allgemeinen kirchlichen Zeitschrift“ einen längeren Aufsatz, der den Titel trug: „Zur Orientierung über die gegenwärtige Aufgabe der deutsch-evangelischen Kirche.“

In dieser bedeutsamen Abhandlung ging Rothe von der allgemeinen Wahrnehmung aus, „daß etwas faul ist in unseren kirchlichen Verhältnissen“. Die Ursache davon sah er darin, daß die nach den Freiheitskriegen erwachte Religiosität wieder das Hauptgewicht auf die Herstellung einer korrekten christlichen Religionslehre legte und zu diesem Zweck natürlich „sehr früh zum Repristinieren“ neigen mußte. Deshalb geriet „das so fröhlich begonnene Wiedererwachen einer bewußtvolleren christlichen Frömmigkeit und das infolge davon anhebende Wiederkehren und Umsichgreifen eines frischen Interesses für die Kirche sofort wieder ins Stocken“⁷. Das religiöse Leben artete in Konventikelwesen aus, das wie aller Pietismus keine Aussicht hatte, Sache des ganzen Volkes zu werden. Da die Kirche sich mit dieser repristinieren Frömmigkeit identifizierte, wandten sich von ihr alle ab, die sich weder die altkirchliche Orthodoxie, noch den Pietismus anzueignen vermochten. Diese Abkehr der Gebildeten von der Kirche legte sich Rothe auf die Seele: „Es drängt mich im Gewissen, mich der zahlreichen Klasse unserer Bevölkerung anzunehmen, welche die Kirche im Begriffe steht, ihrem Schicksal zu überlassen“⁸. Aus Liebe zu dieser rechtschaffenen Bevölkerungsschicht riet Rothe seiner Kirche, nicht klüger sein zu wollen als die eigene Zeit, sondern darnach zu trachten, die geistigen Strömungen der Gegenwart zu verstehen. Um die moderne Zeit zu begreifen, muß man sich freilich eingestehen, daß die religiöse Vorstellungswelt des 16. und 17. Jahrhunderts ein für allemal der Vergangenheit angehört. Daran kann nichts mehr geändert werden. Wer das nicht zugestehen will, betreibt eine Vogelstraußpolitik. „Gewisse Anschauungen und Vorstellungen und zwar gerade diejenigen, die in dem System unseres alten kirchlichen Christentums das ganze Lehrgebäude tragen, sind für das fortgeschrittene moderne Bewußtsein unwiderbringlich untergegangen. Es ist platterdings unmöglich, daß in der Entwicklungsperiode der Christenheit, in deren Anfängen wir stehen, die altkirchliche Vorstellung von der heiligen Schrift und ihrer Inspiration, die athanasianische oder irgendwelche wirkliche Trinitätslehre, die chalcedonenische Lehre von der Person Christi, die anselmische oder irgendwelche andere juristische Genugtuungslehre, die Lehre von einer, wie auch immer verhüllten

Magie der Wirksamkeit der Sakramente usw. je wieder im großen die ehrliche Überzeugung der Gebildeten werden“⁹. Keineswegs aber ist die moderne Menschheit deswegen unchristlich, wenn sie auch das bisherige altherkömmliche Gewand des Kirchlichen ausgezogen hat und im „Hausrock des einfach Menschlichen“ einhergeht. Die Kirche aber will das nicht verstehen, und aus diesem Grunde wird die Kluft zwischen ihr und dem Volk immer größer. Sie sondert sich von dem Strom des wirklichen Lebens in unverständlicher Weise ab. Auch die Theologie isoliert sich gegenüber den übrigen Wissenschaften immer mehr, so daß diese, in regster Arbeit begriffen, sich nicht mehr um die Vorgänge innerhalb der ersten Fakultät kümmern. Rothe forderte deswegen eine Neuorientierung der Kirche. „Eine Kirche, die eine Volkskirche sein will, muß in unseren Tagen vor allem auf die dogmatisierende Form der christlichen Frömmigkeit verzichten“¹⁰. Auch der Gegensatz von Klerus und Laien, der namentlich in der ausschließlich theologischen Bildung der Geistlichen begründet ist, welche die von der modernen Zeit ergriffenen Laien gar nicht mehr verstehen können, muß überbrückt werden. Die Theologen dürfen nicht mehr allein die Kirche regieren, und es bedarf deshalb einer entsprechenden Verfassungsänderung.

Rothes Ausführungen erregten, obwohl sie wie alle Reformvorschläge im Grunde wenig neue Gedanken enthielten, großes Aufsehen. Allgemein fühlte man, daß in diesen verantwortungsbewußten Zeilen, denen jede Agitationsabsicht fern lag, eine eminent wichtige Angelegenheit berührt und die richtige Diagnose der neuzeitlichen Kirchenkrankheit gestellt sei. Damit war etwas sehr Bedeutsames gewonnen, wenn auch selbstverständlich mit der Feststellung der Krankheit keineswegs schon die Heilung verbunden war. Dazu bedurfte es noch einer gründlichen Therapie. Vor allem mußte ein Versuch unternommen werden, diese Gedanken in die Praxis umzusetzen. Der Schritt von der Reflexion zur Verwirklichung war aber nicht mehr ausschließlich Rothes Werk. Bereits waren eine Anzahl anderer Gestalten auf den Schauplatz getreten, welche die Sache in die Hand nahmen.

Namentlich Rothes Kollege Daniel Schenkel riß die Angelegenheit so stark an sich, daß er schon als die Seele des ganzen Unternehmens bezeichnet wurde. Das ist nun freilich nicht ganz richtig und mißt dem Manne eine Bedeutung bei, die ihm nicht zukommt. Schenkel wurde 1813 im Kanton Zürich von pietistischen Eltern geboren und war zunächst im Schaffhausischen Pfarrer. Als Privatdozent in Basel entlarvte er den Kryptokatholizismus des Schaffhauser Antistes Friedrich Hurter, so daß dieser sein Amt niederlegen mußte. In seiner Ab-

lehnung aller liberalen Strömungen wertete er damals den „Züriputsch“ als ein erhebendes Ereignis und verteidigte als eifriger Missionsfreund den Verleumderroman „Sicut eritis Deus“. Auch noch in Heidelberg, wohin er berufen wurde, vertrat Schenkel in den ersten Jahren eine positive Theologie, deren unerquicklichste Auswirkung der durch seine Intrigen veranlaßte Entzug von Kuno Fischers *venia legendi* war, weil dessen Pantheismus eine Gefahr für die Kirche darstelle. In der einsetzenden Reaktion in Baden schlug sich aber Schenkel auf die Seite der freier Gerichteten. In der Grabrede auf den bekannten Rationalisten Paulus gab er seinen Gesinnungswechsel öffentlich bekannt. Sein „Charakterbild Jesu“ (1864), das den Stifter der christlichen Religion als einen modernen Kämpfer für Freiheit darstellt, rief eine lärmige Entrüstung im orthodoxen Lager hervor, die um so größer war, je weniger man das harmlose Buch gelesen hatte und die überhaupt nicht so sehr dem bedrohten Glauben als der Person Schenkels galt. Man konnte auf orthodoxer Seite Schenkel den Abfall von der positiven Theologie nicht verzeihen und haßte den Renegaten. Es kam zum lachhaften Schenkelstreit — jenem Sturm im Wasserglas — der ihn fast zum Märtyrer der Lehrfreiheit gemacht hätte und ihn in heftige Auseinandersetzungen verwickelte, bis er 1885 nach schweren Leiden ins Grab sank.

Schenkel war unstreitig ein sehr talentierter Mensch und ein großer Arbeiter; aber einen Vergleich mit Rothe hält er nicht in entfernter Weise aus. Er verfügte zwar über eine gewandtere Feder und eine schlagfertigere Beredsamkeit. Auch wich er keinem Kampfe aus und stellte sich dem Gegner allezeit. Der freie Protestantismus ist ihm ohne Zweifel zu Dank verpflichtet. Trotzdem wird sich heute kaum noch jemand für Schenkel erwärmen können, und schon zu seinen Lebzeiten machten wirklich freie Theologen, wie beispielsweise Heinrich Lang, zu seinem Liberalismus ein Fragezeichen. Sein umfangreiches Schrifttum ist für die Gegenwart ganz belanglos, da ihm keine wissenschaftliche Originalität und nicht einmal eine unbefangene Beurteilung der Bibel eigen ist. Es enthält — im Gegensatz zu Rothés Werk — weder eine reichhaltige noch tief sinnige Gedankenwelt, sondern trägt in rhetorischer Form banale Selbstverständlichkeiten vor. Es ist apologetischer Freisinn ohne tiefere Beziehung zum echt humanistischen Christentum erasmischer Prägung. Das Unangenehmste an Schenkel ist sein mehrmals erfolgter Wechsel seiner religiösen Überzeugung, der Hausrath zu der Bemerkung veranlasste: „Alle theologischen Richtungen hatten Hypotheken auf seiner Seele“¹¹. Schenkel gehörte zu den leider so häufigen Theologen, die nach der Gunst der Majorität haschen und nicht ohne den Beifall der Menge leben können. Der spätere Heidel-

berger Seminardirektor war ehrlich entrüstet über die orthodoxen Heißsporne und war selber doch der geborene, für seine Partei hitzig agitierende Volkstribun. Vielleicht bedarf jede geschichtliche Bewegung solcher ehrgeiziger Kampfhähne, die ohne Hemmung frisch-fröhlich drauflospoltern können. Daß sie jedoch der Sache keine tieferen Sympathien erwerben, steht gleichwohl außer Frage.

Dieses kleine, kropfige Männchen machte sich die Ausführungen von Roth's Abhandlung völlig zu eigen und fühlte sich dazu berufen, diese Reformvorschläge zu verwirklichen. Damit die Idee eine greifbare Gestalt annehme, veranlaßte Schenkel die Einberufung einer Konferenz nach Durlach, die vorbereitenden Charakter hatte¹². Eine Anzahl von Gesinnungsfreunden versammelte sich dort am 3. August 1863 und beschloß die Sammlung derjenigen deutschen Protestanten, die sich den Aufgaben der Zeit nicht entziehen wollten. Zwei Monate später tagte in Frankfurt a. M. eine zweite Versammlung. Es waren zirka hundertundzwanzig Männer anwesend, die nicht ausschließlich dem theologischen Stande angehörten. Es befanden sich darunter auch akademische Lehrer, Staatsbeamte, Ärzte, Advokaten, Gutsbesitzer, Privatgelehrte, Kaufleute und Bürger. An bekannten Namen sind außer Rothe und Schenkel zu nennen: die Theologen Hitzig und Heinrich Ewald, beides Alttestamentler und namentlich der letztere bei aller Skurrilität ein feuriger Wahrheitskämpfer, Karl Schwarz, der Verfasser einer glänzend geschriebenen Geschichte der Theologie im 19. Jahrhundert, sowie der Staatsrechtler Bluntschli und der Politiker von Bennigsen. Die an dieser Zusammenkunft gepflegten Verhandlungen zeitigten ein konkretes Resultat. Der geeignetste Weg zur Verwirklichung der Bestrebungen schien, sich zu einem großen Verein zusammenzuschließen, dem eine Reihe von Ortsvereinen in verschiedenen Städten zur Seite zu stehen hatten. Dieser Beschluß stellt die Gründung des deutschen Protestantenvereins am 30. September 1863 in Frankfurt a. M. dar, den man als ersten Schritt zur Organisierung des kirchlichen Liberalismus in Deutschland bezeichnen darf. Vorsitzender des Vereins wurde der Jurist Bluntschli und Sekretär der Theologe Adolf Hausrath, der nach dem Urteil seines Biographen keine „führende, schöpferische Persönlichkeit“ war, aber in „einer zu Ende gehenden Periode noch einmal all ihr Bestes zusammenfaßte“¹³.

Diese konstituierende Versammlung war sich bald über alle Fragen einig, mit Ausnahme davon, wie der Verein sich zur protestantischen Lehre stellen sollte. In diesem Punkte gingen die Meinungen auseinander. Eine längere Auseinandersetzung entstand über die Frage, ob der Verein auch die Fortbildung der Lehre anstreben solle, wie es eigentlich seinen Intentionen entsprach. Bluntschli votierte, „man müsse

diesen veralteten Vorstellungen ernstlich zu Leibe gehen, die das ganze kirchliche Leben zur Unwahrheit und die Kirche zu einer Anstalt für Selbstbelügung machten“¹⁴. In einem längeren Votum bezeichnete es auch Rothe als einen Irrtum, daß das Aufgeben eines Dogmas nur aus dem Unglauben fließen könne und daß jede Glaubensüberzeugung dogmatisch gefaßt werden müsse. Ihm waren alle Dogmen im wesentlichen Ausdruck ihrer Zeit, und er unterschied zwischen ewigem und zeitlichem Ausdruck einer religiösen Idee. Namentlich empfand er — wie Alexander Vinet — die Bekenntnisschriften der Reformationszeit nicht mehr als Ausdruck unseres christlichen Zeitbewußtseins und trat für den Standpunkt ein: „Die Lehre ist frei in der Kirche!“ So sehr demnach Rothe eine Reform des Dogmas wünschte, so überstieg nach seiner Auffassung diese Aufgabe doch zur Zeit die Kraft der Beteiligten. Die Mehrheit war der Ansicht, diese Aufgabe sei nicht dem Verein als solchem zu überbinden, sondern den einzelnen Mitgliedern zu überlassen. Es siegte in der Schlußabstimmung die vorsichtiger Meinung, nach welcher die Dogmen unberührt bleiben sollten. Nur gegen jede Dogmenherrschaft sollte protestiert werden und in den eigenen Reihen jeglicher Dogmatismus, worunter die Herrschaft einer bestimmten theologischen Richtung zu verstehen war, ausgeschlossen bleiben. Der Protestantenverein sollte Männer verschiedener theologischer Standpunkte vereinigen, und es sollte keine spezifische Theologie des Protestantenvereins geben. „Innerhalb des Protestantenvereins ist jede Anschauung über das Wesen der Offenbarung Gottes und die Entstehung der heiligen Schrift berechtigt, welche im Laufe der geschichtlichen Entwicklung sich wissenschaftlich im Streben nach Wahrheit herausgebildet hat und in der Überzeugung des christlichen Gewissens Boden findet“¹⁵. Für diesen Beschluß ließen sich natürlich verschiedene Argumente anführen. Man wollte nicht das allerhöchste Wohlwollen des Großherzogs von Baden verscherzen und auch nicht die Vermittlungstheologen, die sich dem Verein angeschlossen hatten, vor den Kopf stoßen. Trotzdem wird man diese Entscheidung als äußerst fatal bedauern müssen. Der dem Verein daraus erwachsene Schaden war jedenfalls bedeutend größer als der vermeintliche Gewinn. Die jungen, energischen Naturen waren durch diese Zurückhaltung offensichtlich enttäuscht, und die Sympathien des Bürgerstandes gingen verloren, weil nach dessen Dafürhalten der Verein auf halbem Wege stehen blieb. In der Tat ist in diesem Ausweichen vor dem Dogma die erste Fehlleistung des Protestantenvereins zu sehen. Er umging die entscheidende Lehrfrage und wich bei einem fundamentalen Problem der prinzipiellen Klarheit aus.

Infolge der ungünstigen Zeitverhältnisse konnte der in Frankfurt

gewählte Vorstand erst auf den Sommer 1865 den ersten deutschen Protestantentag nach Eisenach einberufen, wo der Verein erstmalig nach außen sichtbar in Erscheinung trat. Er wurde durch eine Rede seines Präsidenten Bluntschli eröffnet, in welcher er die Alternative, Bruch mit dem Christentum oder mit der geistigen Entwicklung der heutigen Zeit ablehnte, weil sie in Widerspruch sowohl mit der menschlichen Natur als mit der deutschen Geschichte stehe¹⁶. Zuerst machten sich noch einige Schwierigkeiten und Gegensätze in der Stellung zum Pietismus bemerkbar, die aber durch die Anerkennung gegenseitiger Freiheit versöhnt wurden. Das Hauptreferat hielt Rothe über das bezeichnende Thema: „Durch welche Mittel können die der Kirche entfremdeten Glieder ihr wieder gewonnen werden?“ Rothes Vortrag enthielt die ganze Ideenwelt des deutschen Protestantenvereins, und mit Recht wurde deshalb Rothe von Nippold in der Einleitung zu dessen sehr bedeutsamen, nachgelassenen Aufsätzen als der „eigentliche Begründer und moralische Träger der Vereinsideale“ bezeichnet¹⁷. Wie sehr der Verein Rothes Ideen als seine Grundlage anerkannte, ist aus der einen Tatsache zu ersehen, daß er sie als den spezifischen Zweck seiner Bestrebungen proklamierte und sich dessen Auffassung vom „unbewußten Christentum“ zu eigen machte. An der Spitze seiner Statuten wurde das Ziel des Protestantenvereins in die Worte zusammengefaßt: „Auf dem Grund des evangelischen Christentums bildet sich unter denjenigen deutschen Protestanten, welche eine Erneuerung der protestantischen Kirche im Geiste evangelischer Freiheit und im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit anstreben, ein deutscher Protestantenverein.“ Es trägt wesentlich zur Förderung des Verständnisses des Protestantenvereins bei, wenn diese Formulierung, die das eigentliche Programm des Vereins enthält, einer genauen Analyse unterzogen wird, die in vier Rubriken eingeteilt werden kann.

Der erste Gedanke liegt in dem Anspruch, auf dem Boden des evangelischen Christentums zu stehen. Der Protestantenverein war ein bewußt konfessioneller Verein. Er bekannte sich allezeit zum Protestantismus und zur evangelischen Kirche. Gegenüber der freireligiösen Bewegung vertrat er nicht nur betont den kirchlichen Liberalismus, sondern stellte ihr gegenüber auch eine religiöse Vertiefung dar, die selbst vonseiten der Gegner anerkannt wurde. Bei allem Interesse an christlicher Duldung und Achtung zwischen den verschiedenen Konfessionen verfocht er stramm die protestantischen Grundsätze. Gegen alle ultramontanen Übergriffe verteidigte er unentwegt die Rechte, die Ehre und die Freiheit des deutschen Protestantismus in einer Art und Weise, die der offiziellen deutschen Kirchenleitung direkt zur

Beschämung gereichte, indem jene in dieser Verpflichtung mehr als nachlässig war und gegenüber den päpstlichen Kundgebungen feige schwieg. Bis zur Begründung des evangelischen Bundes stand der Protestantenverein an der Spitze im Kampf gegen Rom.

Auf dem Boden des evangelischen Christentums stehend, erstrebte der Verein zweitens „eine Erneuerung der protestantischen Kirche“. Mit dieser Forderung war von kirchlicher Seite offen und ehrlich zugegeben, daß die protestantische Kirche einer Erstarrung und Verknöcherung anheimgefallen sei. Das war ein bedeutsames Eingeständnis. Die Kirche bedurfte nach der Auffassung des Protestantenvereins einer tiefgreifenden Reform, um den Ansprüchen der modernen Zeit zu genügen. „Ohne selbst Reformatoren sein zu wollen, stellten sie doch einen reformatorischen Gedanken an die Spitze“, kommentiert D. Hönig diese Bestrebung¹⁸. Der kirchliche Liberalismus Deutschlands schrieb gleich bei seiner Konstituierung — aus Liebe zur Kirche — die Erneuerung der protestantischen Kirche auf seine Fahnen. Die Kirche bedurfte tatsächlich einer radikalen Umgestaltung und Abkehr von ihren ausschließlich reaktionären Machenschaften, wenn der religiöse Liberalismus innerhalb ihrer Mauern eine erfolgreiche Tätigkeit entfalten sollte. Zur Verwirklichung dieses Zieles hob der Protestantenverein das in Deutschland bis dahin beinahe unbekanntes Gemeinderecht auf den Schild. Damit bezweckte er eine Beteiligung der Laien an der äußeren und inneren Kirchenleitung, die durch das landesherrliche und klerikale Kirchenregiment ausgeschlossen war. Erst durch das Gemeinderecht wurden die Laien in religiöser Beziehung auch wirklich mündig. Das Gemeinderecht stellte die unumgängliche Konsequenz aus dem Gedanken des allgemeinen Priestertums dar, zu welchem sich der Protestantismus allezeit bekannt hatte, und war zugleich eine gebührende Zurückweisung der kränkenden Behauptung der Restaurationstheologie, daß in den Laien der Unglaube stecke. Als letztes Ziel der Erneuerung der Kirche schwebte den Gründern des Protestantenvereins die Errichtung einer deutschen evangelischen Reichskirche vor Augen, ein Ideal, das der religiöse Liberalismus als Erster auf den Leuchter gestellt hat und das ungeachtet der schauerlichen gegenwärtigen Verschandelung erstrebenswert bleibt.

Die Erneuerung der Kirche sollte drittens „im Geiste evangelischer Freiheit“ geschehen. Mit der Freiheitsforderung stellte der Protestantenverein das typische Postulat des religiösen Liberalismus auf, der stets gegen allen bloßen Autoritätsglauben das große Ideal der geistigen und wissenschaftlichen Freiheit in Theologie und Kirche vertreten hat. Mit der Anerkennung der Freiheit steht und fällt jeder religiöse Liberalismus. Der Protestantenverein trat für eine Befreiung

der Kirche von allen unheiligen Banden ein und forderte ein Kirchentum der Ehrlichkeit. Er wehrte sich namentlich auch gegen alles hierarchische, papistische Wesen innerhalb der eigenen evangelischen Kirche, gegen das besonders unangenehme protestantische Rom, was ihm als großes Verdienst anzurechnen ist. Nach der Auffassung des Protestantenvereins war Rom nicht nur jenseits der Berge, sondern leider oft auch „mitten im Herzen der protestantischen Kirche“. Er richtete seine Angriffe gegen jeden geistlichen Despotismus und erklärte der „Lüge im Heiligtum“ den Krieg. Aus solcher Erkenntnis führten die Männer des Protestantenvereins den Kampf für die Bekenntnisfreiheit, der ihnen ein tiefes Bedürfnis war, wie aus dem einen Beispiel zu ersehen ist, daß Bluntschli nach einem Vortrag über dieses Thema von den Anwesenden in Begeisterung förmlich „umarmt und geküßt“ wurde. Der Protestantenverein war bestrebt, den protestantischen Geist in der Kirche lebendig zu erhalten und nahm deshalb in gewisser Hinsicht sogar den Charakter eines Kampfvereines an. Diese kämpferische Seite des Protestantenvereins war angesichts der kirchlichen Lage durchaus notwendig. Besonders aner kennenswert ist sein unablässiges Einstehen für eine möglichst voraussetzungslose und unbestechliche Wissenschaft, die sich nicht von kirchlich ausmünzbaren Interessen leiten läßt, sondern nur die eine Frage kennt: Was ist Wahrheit? Der Protestantenverein hat sich von Anfang an für die Freiheit der theologischen Wissenschaft eingesetzt und gegen die Gefährdung der Wahrhaftigkeit durch die Kirche gekämpft; die Bedeutung des von ihm auf diesem Gebiet verfochtenen Anliegens kann nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Der vierte und letzte Gedanke verlangte die Erneuerung der Kirche „im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung unserer Zeit“. Es ist an dieser Stelle daran zu erinnern, daß sich, wenigstens früher, für den Deutschen mit dem Worte Kultur stets etwas Besonderes verband, das nicht in bloßer Zivilisation aufging, sondern den Inbegriff der ganzen geistigen Tätigkeit in sich schloß, wie dies beispielsweise Adalbert Stifter in seinem „Nachsommer“ so unvergänglich geschildert hat. In der Bemühung um eine gegenseitige Durchdringung von christlicher Religion und sittlicher Weltkultur kommt das spezifische Wesen des deutschen religiösen Liberalismus zum Ausdruck. Im Mittelpunkt seines Denkens stand die Versöhnung von Christentum und Kultur, die sich in der Formulierung seines Programms auch deutlich ausspricht. Wenn die Überwindung jenes verhängnisvollen Risses zwischen Kirche und Volk gelingen sollte, der den Ausgangspunkt des Protestantenvereins bildete, mußte das kirchliche Christentum dem kulturellen Leben der Neuzeit angenähert werden. Diese Zumu-

tung stellt kein Unrecht am Christentum dar, da sich dieses nach Rothe rühmen kann, das allerveränderlichste Wesen der Welt zu sein, das über eine unbegrenzte Anpassungsfähigkeit verfügt. Von jeher ist das Christentum auf die Eigenart der derzeitigen Kultur eingegangen und von jeher war die Kirche Pflegerin der menschlichen Kultur. Was sie in den letzten Jahrzehnten von dieser langgeübten Tätigkeit abgebracht hat, war nur ihre restaurative Entwicklung, die sie leider genommen hat. Darum forderte Rothe als Sprecher des Protestantenvereins nicht wie der orthodoxe J. Stahl eine unmögliche Umkehr der Wissenschaft, sondern daß die Kirche „vor allem ehrlich und mit klarem Bewußtsein mit dem modernen Kulturleben Frieden und Freundschaft schließe“¹⁹. Auch die politische Freiheit muß sie offen als ihre legitime Schwester anerkennen, wenn das Christentum das Vertrauen der heutigen Menschen zurückgewinnen soll. Niemals darf die Kirche die Bekämpfung moderner Ideen und Tendenzen zu ihrer Aufgabe machen, sondern muß darauf bedacht sein, die religiös-sittlichen Elemente des Christentums innerhalb der modernen Kultur zu wahren und lebendig zu erhalten. Zu diesem Zweck bedarf es freilich der häretischen Überzeugung, daß „dem Reich Christi die Erfindung der Dampfwagen und Schienenbahnen eine weit bedeutendere positive Förderung geleistet habe als die Ausklügelung der Dogmen von Nicäa und von Chalcedon“²⁰. Die Kirche muß überhaupt die moderne Kultur als eine Frucht am Baume des Christentums anerkennen. So unkirchlich die moderne Kultur ist, ist sie deshalb doch keineswegs unchristlich. Die Unterscheidung von Kirche und Christentum ist ins allgemeine Zeitbewußtsein übergegangen, und es ist darum eine der vornehmsten Pflichten der Kirche, das unbewußte Christentum der modernen Kultur dem Menschen des 19. Jahrhunderts zum Bewußtsein zu bringen. Zu dieser Versöhnung von Christentum und Kultur gehört vor allem, daß die Kirche ihre eigenen, inneren Verhältnisse in einer Weise neuordnet, die den tatsächlichen Bedürfnissen und Ansprüchen des modernen Menschen Genüge tut. „Die Lehre angehend muß sie zu den wirklichen Christenmenschen reden, die sie vor sich hat, nicht zu denen vergangener Jahrhunderte. Sie muß zu den heutigen Christen, wie sie tatsächlich sind, so reden, daß diese sie auch vernehmen und verstehen, mithin in der eigenen Zunge derselben, in ihren eigenen Empfindungsweisen, Gedanken und Ausdrücken“²¹. Die Kirche hat ihren Gliedern offen Mitteilung zu machen von den Lehrveränderungen, die sich im Laufe der Zeit in ihrem Schoß vollzogen haben, und die Gemeinden haben ein Recht zu erfahren, welche Ergebnisse die theologische Arbeit auf den Universitäten zutage fördert. — Es ist eine Ungerechtigkeit, dem Protestantent-

verein blinde Kulturvergötterung vorzuwerfen. Er hat allezeit betont, daß protestantische Kulturfreundlichkeit nicht gleichbedeutend sei mit Kulturseligkeit, und aus seiner Mitte wurde auch immer wieder Kritik an den kulturellen Auswüchsen geübt. Es war eine durchaus kritische Kulturbejahung, für die im Zeitalter der gegenwärtigen Kulturzertrümmerung wieder mehr Sinn vorhanden sein dürfte, als es noch vor einem Jahrzehnt der Fall war. Der einzige berechtigte Vorwurf gegen den Protestantenverein in dieser Beziehung ist, daß er sich dieses Problem oft zu leicht gemacht und seine Schwierigkeit zu wenig empfunden hat. Er hat den religiösen Charakter der modernen Kultur wahrscheinlich doch etwas falsch eingeschätzt. Rotheres Annahme, daß die moderne Kultur ein Kind des Christentums sei, ist nur begrenzt richtig. Freilich enthalten die modernen Bestrebungen viele Gedanken, die sich mit einem frei aufgefaßten Christentum vereinigen lassen. Daß aber bei der Entstehung der modernen Kultur auch nicht-christliche Elemente eine wesentliche Rolle spielten, steht außer Frage. Das Wesen der Neuzeit wurde sogar schon in der Befreiung von der christlichen Vorstellungswelt gesehen. Jedenfalls besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen biblischer und moderner Lebensauffassung, den der Protestantenverein zu wenig erwogen hat.

Entsprechend diesem vierfachen Ziel waren die Begründer des Protestantenvereins von einem frohen Mut und einem vielseitigen Interesse erfüllt. Man merkte es ihnen an, daß ein echtes Feuer in ihnen brannte. Diese Menschen waren ihrer Sache noch sicher und wußten, was sie wollten; ihr religiöser Liberalismus war in Bewegung und weder verhärtet noch doktrinär. Von sprühender Lebendigkeit erfüllt, wurden seine Träger von einer tapferen Zuversichtlichkeit vorwärts getrieben. Am besten ist ihre Aufgeschlossenheit aus den Vorträgen zu ersehen, die an den periodisch wiederkehrenden Tagungen gehalten wurden, und die sich jeweils zu großartigen Volksfesten mit wahren Beifallsstürmen auswuchsen. Natürlich standen religiöse Themata im Vordergrund, die vor allem den Zweck verfolgten, die theologischen Grundlagen des Vereins abzuklären. So sprach beispielsweise Karl Schwarz über „die protestantische Lehrfreiheit und ihre Grenzen“, Schenkel über „das Prinzip der Union“, Haue „über die Autorität der Bibel“, Holzdorf „über die Stellung des Protestantenvereins zur gegenwärtigen Frage nach dem historischen Christus“ usw. Das waren lauter Probleme, die damals die Diskussion des Tages beherrschten und die Geister aufs stärkste beschäftigten. Aber die Protestantentagungen waren nicht nur theologische Kränzchen. Das Anliegen des Protestantenvereins war religiös-kultureller Art. Man debattierte deshalb „über das Verhältnis des modernen Staates zur

Religion und insbesondere zum Christentum“, behandelte die Schulfrage und erkannte die Schule grundsätzlich dem Staate zu, forderte in logischem Zu-Ende-denken von Miltons bürgerlicher Vertragsauffassung der Ehe die Einführung der Zivilehe usw. Der Protestantenverein kämpfte damals wirklich in der vordersten Linie und rang um Positionen, die von einer gefährlichen Aktualität waren. Diese Probleme waren in jenen Jahren keine bloß akademischen Erörterungen, sondern es brauchte Mut, für diese modernsten Forderungen einzustehen und sie als vereinbar mit dem Christentum auszuweisen. Auch charitative Unternehmungen, sowie alle Bestrebungen, die zur Förderung der sittlichen Wohlfahrt des Volkes dienten, fanden die Unterstützung des Protestantenvereins. Ebenso förderten eine Reihe von Zeitschriften seine Bestrebungen, wie die von Julius Websky geistvoll redigierten „Protestantischen Monatshefte“, „Das Protestantenblatt“ usw. In seiner ersten Begeisterung gelang es ihm auch, den Berliner Unionsverein in sich aufzunehmen, der 1848 von den echten Schleiermacher-Schülern Ludwig Jonas und Heinrich Krause gegen die reaktionären Machenschaften gegründet worden war. Auch einzelne rechtsstehende Theologen, wie der zu Unrecht verkannte Michael Baumgarten schlossen sich ihm an und traten mit Wort und Schrift für seine Ausbreitung unerschrocken ein. Der Protestantenverein erwarb sich mit dieser allseitigen Tätigkeit unstreitig große und bleibende Verdienste. Er hat zahllosen Gliedern des fortschrittlichen Bürgertums das Bleiben in der Kirche ermöglicht, indem er die veralteten Zustände innerhalb der Kirche einer beständigen Kritik unterzog und sich bemühte, die Problemstellung der modernen Zeit zu erfassen.

Die weitere Entwicklung des Vereins war nun freilich durch mannigfache Hemmnisse erschwert. Der Berichtersteller des Protestantenvereins mußte schon eine Generation später wehmütig bekennen, daß der „Protestantenverein nicht zu den Glücklichen gehöre, über deren Leben ein günstiger Stern leuchte“²². In seiner Intention, wenigstens die gebildeten Volksschichten um seine Fahnen zu scharen, wurde er aufs herbste enttäuscht, und auch von der linken, unkirchlichen Seite erfuhr er offene Ablehnung. Statt des erhofften Zulaufs sah er sich namentlich von der kirchlichen Rechten aufs heftigste angefeindet. Hengstenberg, dem sich immer, wenn es galt, einen Gegner zu beleidigen, zur rechten Zeit ein Bibelvers auf die Zunge legte, begrüßte in seiner Zeitung gleich die erste Protestantentagung mit den Worten: „Herr, er stinkt schon!“ (Joh. 11, 39). Hatte man sich von orthodoxer Seite schon an Rothe geärgert, weil er angeblich Licht und Finsternis vermenge, so bezichtigte man den Verein offen der „Falschmünzerei“ und schalt ihn eine „Ausgeburt des bösen Geistes“. Seine Zweck-

bestimmung wurde „ein täuschendes Aushängeschild“, eine „hohle Phrase“, eine „Fälschung“ und ein „Betrug“ genannt. Die Vereinsbestrebungen wurden als „ein Gemengel von schlechter Philosophie, mißbrauchter Naturwissenschaft und falscher Humanität“ hingestellt. Kreissynoden, Pastoralkonferenzen, Generalsuperintendenten verlästerten ihn um die Wette, indem sie behaupteten, beim Protestantenverein handle es sich „viel eher um eine neue Religion als um die christliche Kirche“! Seine Mitglieder wurden mit argwöhnischem Blick betrachtet und sowohl in ihrer kirchlichen als wissenschaftlichen Laufbahn aufs schwerste gehemmt. Zu dieser Befehdung gesellten sich noch eine Reihe äußerlicher Umstände, die sich für die Entwicklung des Protestantenvereins sehr nachteilig auswirken mußten. Äußerst ungünstig für seine Ausbreitung waren die politischen Konstellationen des damaligen Deutschland. Bereits ein Jahr nach der Gründung des Protestantenvereins brach der schleswig-holstein'sche Krieg aus; drei Jahre später kam es zum deutsch-österreichischen Krieg und 1870 zum deutsch-französischen Krieg. Alle diese Kriege wühlten das deutsche Volk sehr stark auf und verdrängten fast alle andern Interessen. Auf alle Fälle hatten die religiösen Bestrebungen unter diesen politischen Verwicklungen zu leiden. Nach dem siebenziger Krieg stieg Deutschland zur Großmacht empor, und die damit verbundene Mentalität war entschieden aller Religiosität wenig zuträglich. Ferner entbrannte unmittelbar nach dem Stapellauf des Vereins der Streit um Schenkels „Charakterbild Jesu“. Wenn auch der Verein für die Abfassung dieses Buches nicht im geringsten verantwortlich gemacht werden konnte, so war es ihm doch unmöglich, seinen Mitbegründer zu verleugnen. Ohne es zu wollen, wurde er in diesen widerwärtigen Streit — „der größte kirchliche Humbug des Jahrhunderts!“ — hineingezogen. Nach kompetentem Urteil wuchs sich Schenkels „Charakterbild Jesu“ zu einer bösen Kalamität für den Verein aus, die ihm wenig zuträglich war. Den Gegnern war eine willkommene Gelegenheit geboten, den Verein als „ungläubig“ zu diskreditieren. Ein besonders schwerer Schlag traf den Verein ferner durch den Tod Rothes, der vier Jahre nach der Gründung erfolgte. Durch Rothes Hinschied wurde der Verein seines edelsten Führers und genialsten Inspirators beraubt. Wenn Rothe selber auch stets darauf bedacht war, daß nicht ein „wissenschaftlicher Weinreisender“ für seine Lehre gespreizte Reklame mache, so war es für den Protestantenverein ohne Zweifel von unheilbarem Schaden, daß er nicht in den Bahnen seines geistigen Vaters verblieb, wodurch er unstreitig an seiner ursprünglichen Tiefe verlor. Auch die religiöse Indifferenz des politischen Liberalismus wirkte sich nachteilig aus, der sich wohl den Protest des religiösen Liberalismus

zu eigen machte, sich aber aller religiösen Aufbauarbeit entzog und dadurch die liberale Weltanschauung in religiöser Beziehung kompromittierte. Alle diese Vorkommnisse hatten zur Folge, daß der Verein nur eine kurze Blütezeit erlebte, auf welche ein frühzeitiger Herbst folgte. Den Abschluß dieser ersten Periode bildete die Protestantentagung von 1869, da dem Verein in Berlin alle Kirchthüren verschlossen blieben, weil er „auch solchen Bestrebungen und Auffassungen volle Berechtigung zuerkennt, welche die wesentlichen Grundlagen des christlichen Glaubens verwerfen“, was so viel als eine Exkommunikation des Protestantenvereins durch die oberste Kirchenbehörde bedeutete. Nach diesem Ereignis begann ein merkliches Erlahmen, wenn nicht von einem direkten Abstieg gesprochen werden soll. Jedenfalls ließ seine religiöse Stoßkraft ersichtlich nach, und sein Einfluß ging fühlbar zurück. Er blieb auf ein immer kleiner werdendes Häuflein beschränkt und erreichte gegen Ende des Jahrhunderts seinen Tiefstand, um sich dann unter dem Einfluß von Paul Kirnß und Alfred Fischer nach einer inneren Erneuerung wieder etwas zu erheben, ohne aber je wieder seine anfängliche Stufe zu erreichen. Immerhin hat sich der Protestantenverein bis auf den heutigen Tag erhalten, wenn er auch zuweilen hart um seine Existenz kämpfen mußte.

Man wird nicht behaupten können, daß der Protestantenverein sein vorgestecktes Ziel erreicht habe. Er blieb mit seinen Ergebnissen weit hinter der erstrebten „Erneuerung der protestantischen Kirche im Einklang mit der gesamten Kulturentwicklung“ zurück und schenkte Deutschland die ersehnte Volkskirche nicht. Wie die Dinge lagen und wie er sich selbst entwickelte, konnte er sein Telos auch gar nicht erreichen, woran aber nicht seine angeblich falsche Idee die Schuld hatte, sondern seine Untreue gegen seine ursprünglichen Bestrebungen. Denn wie sollte eine Kirche erneuert werden, wenn deren veraltete Lehrformulierungen mit einem *noli me tangere* umgeben wurden? Das war eine Unmöglichkeit, und keine Bewegung, die sich zur Reformierung des Bestehenden berufen fühlt, darf sich solcher Unklarheiten schuldig machen. Sie muß alle dogmatische Zweideutigkeit vermeiden, ansonst sie zu einer Blindschleiche von Vermittlungstheologie herabsinkt. Das hat schon Adolf Hausrath ganz klar eingesehen. Zudem hat sich der Protestantenverein gelegentlich auch der Intoleranz schuldig gemacht, was Michael Baumgarten offen aussprach und was ihn schließlich zum Austritt veranlaßte.

Aber wenn es auch der Protestantenverein an der wünschenswerten Entschiedenheit und Prinzipientreue hat fehlen lassen, was ihn um sein Erstgeburtsrecht gebracht hat, so darf gleichwohl nicht sein großes Verdienst übersehen werden. Der Protestantenverein hat das Gebot

der Stunde verstanden und eine überaus kühne Wendung von der Kirche zur bürgerlichen Gesellschaft vollzogen, wobei das Wort bürgerlich nicht in dem unangenehmen Sinn des selbstzufriedenen, nur an Rendite interessierten Bourgeois zu verstehen ist, sondern in der Weise, wie beispielsweise Thomas Mann von „Goethe als dem Repräsentanten des bürgerlichen Zeitalters“ spricht. Man kann sich natürlich fragen, ob „Bürgertum“ überhaupt ein theologischer Begriff sei, dem für eine religiöse Bewegung Bedeutung zukomme? Vom Gesichtspunkt der ersten Mönchsväter oder des ursprünglichen Pietismus aus ist es durchaus begreiflich, daß jede Konzentration auf eine solch wohltemperierte Schicht, wie sie die bürgerliche Gesellschaft darstellt, die alles andere als für Gott glüht, als eine heidnische Verflachung erscheinen muß. Trotz aller Berechtigung dieses Einwandes ist aber doch zu bedenken, daß die Existenz des Bürgers mit seinem Sinnen auf Rechtchaffenheit und Wohlstand nicht weggeleugnet und weder in die Welt des Heiligen noch in die des Sünders eingeordnet werden kann. Die sich daraus für die neuzeitliche Religiosität ergebende Aufgabe formulierte Bernhard Groethuysen in die Worte: „Es handelt sich für die Kirche darum, das Bürgertum als solches nach den christlichen Wert- und Anschauungsweisen zu deuten, den Bürger als christlichen Typus zu fassen, seinem Dasein und seiner Lebensweise eine symbolische Bedeutung zu verleihen und so gewissermaßen erst eine Legende des neuen bürgerlichen Lebens zu schaffen“²³. Diese neue Verpflichtung hat der Protestantenverein, wenn auch in unzulänglicher Art, verstanden und zugleich auch, daß die ganze moderne Zeit einer Durchbrechung des Kirchentums zustrebt. Nach der Ansicht seines geistigen Vaters Rothe ist die Meinung, die Verkündigung Christi sei ausschließlich an die kirchliche Predigt gebunden und die Absonderung von der Kirche müsse notwendig mit einer Erschlaffung des religiösen Sinnes identisch sein, eine grobe Täuschung. Entsprechend dieser Rothe'schen Richtlinie hat der Protestantenverein tatkräftig versucht, den religiösen Gehalt der Kirche in das Allgemeinbewußtsein der christlichen Gesellschaft überzuführen und die in der Kirche eingeschlossenen religiösen Kräfte zu entbinden, wie Rothe sich auszudrücken liebte, „Christus freimachen zu helfen von der Kirche“²⁴. Das ist nicht eine Entchristlichung der Welt, sondern eine gewollte Verweltlichung des Christentums, die aber von der Überzeugung erfüllt ist, daß diese Verweltlichung im letzten Grunde die wahre Verwirklichung Gottes in der Welt ist²⁵. Es ist ein „Wille zur Profanität“, allerdings zur heiligen Profanität, von der schon gesagt wurde, daß je profaner sie sei, um so größer ihre Heiligkeit sei. Mag die Durchführung dieses Versuches durch den Protestantenverein noch so mangelhaft sein, steht doch jedenfalls

außer Diskussion, daß seine von tief religiöser Intention erfüllte Fragestellung auch in der Gegenwart noch alle Aufmerksamkeit verdient. Der überspannte Kirchenbegriff der heutigen Neuorthodoxie, die mit ihren geistlichen Schildbürgereien nur einem Wilhelm Busch neues Material zu Illustrationen liefert, kann theologisch nur durch den Rothe'schen Nachweis überwunden werden, daß es irrig ist, die Kirche als den allein adäquaten Ausdruck des Evangeliums zu betrachten, hat doch schon Jesus das Reich und nicht die Kirche verkündet, die vielmehr nur die Knechtsgestalt des Christentums darstellt. Ein Protestantismus, der sich nicht zu dieser Einsicht bekennt, steckt noch in seinen Kinderschuhen; er will mit der katholischen Kirche auf gleichem Boden rivalisieren, anstatt nach dem Mut zu trachten, sich selbst als Häresie zu bejahen.

Die schweizerischen Reformer

Dem religiösen Liberalismus der Schweiz war durch das freiheitliche Volksnaturell und die republikanischen Zustände eine selten reichhaltige Entwicklung beschieden. Es gab wohl kaum eine andere Nation in Europa, in welcher sich der religiöse Liberalismus so organisch entfalten konnte, wie in dem Lande der politischen Freiheit. Zwar war das liberale Element in Zwinglis Reformation durch den sich nach seinem Tode ausbreitenden Calvinismus vernichtet worden. Das orthodoxe Staatskirchentum hatte sich zunächst auch in Helvetiens Gauen durchgesetzt und wurde erst durch den Pietismus und die Aufklärung überwunden¹. Dann aber brach sich die neue Zeit auch auf religiösem Gebiet mächtig ihre Bahn, indem in Zürich durch Bodmers Vermittlung die spiritualistische Gedankenwelt Miltons und aus der Westschweiz die Schriften Rousseaus zu wirken begannen. Von den Naturwissenschaften ging eine bewußt liberale Denkweise aus, die bis in Lavaters Theologie hinein zu spüren ist und die schließlich zu einer Änderung der aristokratischen Regierungssysteme durch modernere Verfassungen führte.

Die unmittelbarste Voraussetzung der schweizerischen Reformbewegung bildete die liberale Zeitströmung, die in den dreißiger Jahren des vergangenen Jahrhunderts auch in der Schweiz ihre Wellen warf. Die Julirevolution löste eine starke Freiheitsbegeisterung aus, die durch die vierziger Jahre neuen Auftrieb erhielt und nicht wie in Deutschland in den fünfziger Jahren durch die Reaktion gebrochen wurde, sondern sie konnte sich geradlinig weiter entwickeln. Es ist eine völlige Verkennung der Größe des damaligen schweizerischen Geisteslebens, jenen Zeitraum nur als das „Zeitalter des Materialismus“ zu erfassen. Die Geschichte der Schweiz war von der Mitte des 19. Jahrhunderts

an keineswegs bloße Wirtschaftsgeschichte, die sich in „innerer Lähmung bei großer äußerer Betriebsamkeit“ erschöpfte². Gewiß unterlief auch damals wie zu allen Zeiten viel Festrummel und Maulheldentum, hinter welchem nichts steckte. Das war aber lediglich die unvermeidliche Begleitmusik Seldwylas, die nicht zu tragisch eingeschätzt werden darf, und vor allem war sie für die Anfänge der liberalen Bewegung nicht ausschlaggebend. Vielmehr wehte damals unverkennbar ein sehr frischer Wind durch das Schweizerländchen, das in jenen Jahren vorbildlich war in der Behandlung der Freiheit und darin bewies, daß die Heimat Tells der Welt noch etwas anderes zu geben hatte als nur Emmentalerkäse und Jodellieder. Es gab damals in der Schweiz eine ganze Reihe bedeutender Individualitäten, deren eigenwilliger Wuchs der schweizerischen Landschaft entsprach. Für diese erste Generation des Liberalismus war auch die Politik weder ein „garstig Lied“ noch eine ehrgeizige Geschäftssache, sondern floß aus innerster Überzeugung und war von einem jugendlichen Idealismus getragen. Der schweizerische Liberalismus war in seinen Anfängen durchaus eine umfassende Weltanschauung, die nach Jeremias Gotthelfs tiefblickendem Urteil „von außen erkämpfe, worauf das Christentum innerlich abziele“³. Aus dieser Einsicht huldigten die ersten Führer des politischen Liberalismus in der Schweiz nicht einer religiösen Indifferenz, sondern vertraten auch in kirchlicher Beziehung eine freiheitliche Auffassung⁴. Der politische Liberalismus hatte sich noch nicht vom religiösen Liberalismus getrennt, sondern war mit ihm aufs innigste verbunden. Der eine ging in den andern über und beide flossen aus der gleichen Freiheitsauffassung heraus. Ihr Vorwärtsdringen und ihr Zurückgehen waren durchaus gegenseitig bedingt; so wirkte sich der „Züriputsch“, in welchem der Liberalismus gleichsam seine Martyriumsprobe zu bestehen hatte, für diesen ebenso nachteilig aus, als der glückliche Ausgang des Sonderbundkrieges in günstiger Weise. Der politische Liberalismus hat der schweizerischen Reformbewegung in der Tat kräftige Vorspanndienste geleistet.

Nicht minder war an dem Aufkommen des religiösen Liberalismus die damalige schweizerische Theologie in aktiver Weise beteiligt. Die schweizerischen Theologen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts waren nicht wie die deutschen Kirchenmänner in einer unmöglichen Repristinaton befangen, sondern sie hatten dem freien Christentum in der Schweiz wesentlich vorgearbeitet und ihm den Weg geebnet. In der Westschweiz ging ein nachhaltiger Einfluß von Alexander Vinet aus, der so stark vom deutschen Idealismus eingenommen war, daß er aus dem einstigen Sohn der französischen Erweckungsbewegung auch deren bedeutendster Kritiker wurde⁵. Vinets Lebenswerk betonte

eindrücklich die Freiheit und einen bewußten Individualismus als die Lebenselemente aller Religion. Sein Eintreten für das Gemeindeprinzip, das der kirchengesetzlichen Geltung der Bekenntnisschriften ein Ende machte, ist nur aus einem vertieften Liberalismus zu verstehen. Noch offenkundiger tritt dieser den religiösen Liberalismus vorbereitende Charakter der damaligen Theologie bei den Vertretern der deutschen Schweiz zutage. In Bern hatte sich Albert Immer das Ziel gesetzt, die jungen Theologen auf den Standpunkt zu führen, mit gutem Gewissen predigen und denken zu können. In Basel wirkte seit 1822 der in Deutschland abgesetzte Wilhelm Martin Leberecht de Wette, der einer Herder stark verpflichteten, humanistischen Theologie zugetan war. De Wette war sich über die Verschiedenheit der biblischen und der modernen Anschauung im klaren und betonte während seiner ganzen theologischen Laufbahn das kritische Moment in einer Weise, daß Franz Overbeck noch zwanzig Jahre nach de Wettes Tod dessen Kommentar zur Apostelgeschichte einer Überarbeitung für würdig hielt. Er verleugnete seine antipietistische Einstellung nie und mit seiner poetisch-symbolischen, dem Geheimnis und der Ahnung zugewandten Theologie vertrat er auf dogmatischem Gebiet die religions-psychologische Deutung, wie sie ihm der Philosoph Fries nahe gebracht hatte. De Wette blieb bis zum letzten Atemzug der Freiheit des Geistes zugetan: „Die wahren freisinnigen Ideen werde ich stets in Schutz nehmen; sie gehören meinem Charakter und meiner Gesinnung an“⁶. Ein ähnlicher Einfluß ging auf die studierende Jugend von dem in Zürich wirkenden Alexander Schweizer aus. Schweizer, der im Alter wie ein schlichter Bauersmann aussah, war eine überaus solide Gestalt, bei dem alles „währschaft“ echt war. In seinem aufgeschlossenen Sinn fühlte er sich schon früh zu Schleiermacher hingezogen und verwaltete als dessen persönlicher Schüler jahrzehntelang selbständig das Erbe des großen Meisters. Er löste bewußt dessen künstliche Verbindung von Kirchenlehre und Idealismus auf, indem er seine eigene religiöse Auffassung, deutlich unterschieden von der kirchlichen Dogmatik, vortrug. Für die neue Zeit hatte Schweizer, ungeachtet seiner eher trockenen Art ein großes Verständnis, dem er in dem Bekenntnis Ausdruck gab: „Der evangelischen Kirche steht ein Schritt bevor, welcher sich unmittelbar an den der Reformation anschließt. Die Reformation trennte das geschriebene Wort von mündlicher Überlieferung; jetzt ist es an der Zeit, das innere, im Geiste Jesu lebendig gewesene und von da aus an die Apostel und die Kirche gekommene Gotteswort von dem äußerlich geschriebenen Wort zu unterscheiden“⁷. Allen orthodoxen Bestrebungen erteilte er eine scharfe Absage und war von einer tiefen Abneigung

gegen jegliche pietistische Form des Christentums erfüllt, so daß ihn an der „Evangelischen Gesellschaft“ schon der bloße Name ärgerte⁸. Seiner harmonischen Natur entsprach eine fromme und freie Vermittlungstätigkeit, die er auf der Großmünsterkanzel, auf dem Katheder und in seinen Schriften gleicherweise ausübte und von welcher die Reformergeneration mannigfache Anregungen empfangen hat.

Als dritter Faktor für die Entstehung der Reformbewegung ist schließlich noch der intensive Einfluß zu nennen, der von der liberalen Theologie Deutschlands auf die Schweiz ausgegangen ist. Es besteht nicht der geringste Anlaß, diese deutsche Einwirkung irgendwie zu verdecken, als ob der nationalen Ehre des schweizerischen Liberalismus durch deren Anerkennung Abbruch geschähe. Vielmehr erwies sich dieser deutsche Zustrom als sehr belebend auf das eher schwerfällige Schweizernaturell. Die Gedanken der liberalen Theologie Deutschlands sind zudem nicht sklavisch übernommen, sondern von den Reformtheologen innerlich so selbständig verarbeitet worden, bis sie sich dem schweizerischen Wesen völlig assimiliert hatten. Schon zur Zeit des deutschen Idealismus fanden Herder und Schleiermacher in der Schweiz eifrige Leser, und sowohl zu Rothe nach Heidelberg als zu Hase nach Jena pilgerten immer eine Anzahl schweizerischer Studenten. Die „Tübinger-Schule“ weckte gleich bei ihrem Erscheinen in der Schweiz ein freudigeres Echo als im Schwabenlande selbst. Es gab schweizerische Theologiestudenten, denen Straußens „Leben Jesu“ zum unvergeßlichen Erlebnis wurde, und die seine „Glaubenslehre“ in einer Nacht durchlasen und ganze Seiten wörtlich im Gedächtnis behielten. Die Reformer hatten immer den Mut, freudig einzugestehen, daß sie in F. Ch. Baur und im jungen Strauß ihre geistigen Erwecker verehrten. Allerdings bedeutete Strauß in der Folgezeit auch für den religiösen Liberalismus der Schweiz eine gewisse Belastung, obschon die Reformer keineswegs dessen Mängel übersahen und im Unterschied zu Strauß stets freudig in der Kirche wirkten, während dieser mit ihr brach. Ohne die mächtigen Anstöße der liberalen Theologie Deutschlands sind tatsächlich die schweizerischen Reformer nicht zu denken.

Keineswegs ist jedoch die Entstehung der schweizerischen Reformbewegung ausschließlich auf fremde, außerhalb ihres Kreises liegende Einflüsse zurückzuführen. Sie kann letztlich nur aus sich selbst erklärt werden und verdankt im tiefsten Grunde niemand anderem ihr Dasein als einer Reihe schweizerischer Theologen, in denen der religiöse Liberalismus eine lebendige Realität war und durch deren Wirksamkeit diese für die religiöse Entwicklung der Schweiz so bedeutsame Bewegung ins Leben gerufen wurde.

Wie so oft in der Religionsgeschichte steht auch bei der schweizerischen Reformbewegung ihre größte Persönlichkeit gleich einer festgegründeten Eiche an ihrem Anfang: Alois Emanuel Biedermann (1819–85). Beschämenderweise hat diese zu den größten schweizerischen Theologen zählende, lichtvolle Gestalt bis zur heutigen Stunde noch keinen Biographen und seine sämtlichen Briefe noch keinen Editor gefunden. In seiner kraftvollen Vitalität mutet Biedermann als moderner Sportsmann an, und „sein Ruf als gewandter Turner, als tüchtiger Schwimmer, als unermüdlicher Läufer und Bergsteiger ist seinem wissenschaftlichen Ruhm lange vorangegangen“⁹. Keineswegs war er eine so unsinnliche Natur, wie aus seiner subtilen, abstrakten Denkarbeit geschlossen werden könnte, sonst hätte er nicht zuerst auf seine akademische Laufbahn verzichtet, um seine geliebte Braut heimzuführen. Die Eigenart seiner Persönlichkeit bestand in der Vereinigung zweier sich sonst eher spröde gegenüberstehenden Charakteranlagen. Nach seinen „Erinnerungen“ lag ihm der Rationalismus gleichsam im Blut; schon sein Religionslehrer bemerkte stirnrunzelnd den rationalistischen Einschlag in der Seele des Knaben, und zur Theologie führte ihn der Trieb, „die Dinge der Religion zu erforschen und mit seiner Vernunft in Einklang zu bringen“¹⁰. Forscht man nach dem Kern dieser rationalistischen Anlage, so stößt man auf ein prachtvolles Klarheitsbedürfnis, das ihm so viele theologischen Bücher ungenießbar machte, „dieses Mehl im Munde, diese jede Schärfe des Gedankens ängstlich abstumpfende Mischung von ungehöriger Erbaulichkeit und Wissenschaftlichkeit zu einem unverdaulichen phraseologischen Brei“¹¹. Mit diesem Rationalismus verband sich eine starke religiöse Veranlagung, die ihn vor allen Konflikten mit dem Christentum bewahrte. Obwohl er schon vor seinem Pfarramtsantritt in den Ruf eines „Ungläubigen“ gekommen war — ein altkirchlicher Examinator sagte zu ihm und seinem Freunde: „Pantheistische Ungläubige sind Sie halt doch, aber liebe Ungläubige!“ — kann doch nur dogmatische Borniertheit seine tiefe Frömmigkeit übersehen. Während sonst bei den Theologen immer die Lehre christlicher ist als ihr Leben, äußerte Biedermanns zeitlebens im Basler Pietismus wurzelnde Frau einmal im Gegenteil: „Es ist doch schrecklich, daß mein Mann eigentlich nicht in den Himmel kommen kann; denn er glaubt ja nicht an einen persönlichen Gott und an ein persönliches Fortleben nach dem Tode. Aber er ist besser und frömmere als wir alle. So glaube ich doch, daß Gott ihm gnädig sein wird“¹². Biedermann war tief mit der religiösen Welt verbunden, und der Zusammenhang seiner Theologie mit dem Christentum beruht auf einer inneren Notwendigkeit. Als ein Erlanger Theologe einmal offen sagte, was so viele Vermittlungstheologen nur

im stillen dachten: „Der Mann Jesus paßt nicht in Eure Kategorien, er ist Euch inkommensurabel, laßt ab von ihm“, erwiderte ihm Biedermann prompt: „Nein, weder das Herz, das wehren Sie mir ja nicht, noch die Hand lasse ich von dem Manne... Dieses Innere Jesu ist mir das Höchste in der Menschheit“¹³. Biedermann war sieben Jahre Pfarrer und war aus Überzeugung Pfarrer, der sein Amt nicht als eine lästige Bürde empfand und dessen Predigten die einzig richtige Einsicht zugrunde lag, daß man auf der Kanzel aufbauend predigen müsse, indem man an die alte Vorstellungswelt der Kirche anknüpft und die Gemeinde von philosophischen Deduktionen verschont. Nach der traditionellen Auffassung wird Biedermann gewöhnlich als ein später Nachzügler Hegels bezeichnet. Aber diese meist ungeprüft übernommene Meinung besteht nur teilweise zu Recht. Zwar hat sich Biedermann selbst in seiner Schrift „Unsere junghegel'sche Weltanschauung“ zu Hegels Philosophie bekannt¹⁴, indem auch er glaubte, durch die Dialektik der menschlichen Vernunft den Entwicklungsgang der objektiven Vernunft in der Welt völlig begreifen zu können. Aber gleichwohl ist Biedermann nicht einfach als Nachfahr Hegels anzusprechen, weil ihm die „geistreichen Überstiegenheiten und Spielereien“ der Hegel'schen Philosophie verdächtig waren und er nicht vom reinen Denken, sondern von der Erfahrung den Ausgang nahm. Was immer wieder die Ansicht vom reinen Hegelianismus Biedermanns entstehen läßt, ist seine Hegel'sche Terminologie, deren sich der Zürcher Theologe zur Vermeidung von Mißverständnissen besser nicht bedient hätte. Jedenfalls darf neben dem Einfluß Hegels, den Biedermann namentlich in Berlin durch seinen Lehrer Vatke erfuhr, die Einwirkung von D. F. Strauß nicht übersehen werden, den er als den „mächtigsten Hebel in seiner theologischen und philosophischen Bildung“ bezeichnete¹⁵. Biedermann hat sich Straußens nie geschämt und hat die kritische Einstellung mit ihm geteilt, die seinem eigenen unbeirrbaren Wahrheitssinn so sehr entgegenkam.

Der zur Elite der schweizerischen Gelehrten gehörende Biedermann kann an Bedeutung nur mit F. Ch. Baur oder mit Rothe verglichen werden, und von seiner Wichtigkeit für die schweizerische Reformbewegung kann man nicht hoch genug denken. Sein primäres Verdienst ist, den Stein des spezifisch schweizerischen Liberalismus ins Rollen gebracht zu haben, indem er als Fünfundzwanzigjähriger die Schrift „die freie Theologie“ herausgab, die den doppelten Zweck verfolgte: das Christentum gegen die philosophische Geringschätzung der Hegel'schen Linken zu schützen und mit ebensolcher Entschiedenheit das Recht des freien philosophischen Denkens zu verteidigen. Diese Schrift wurde schon mit einer aufsteigenden Rakete verglichen, die den Auf-

marsch einer neuen Streitmacht ankündigte, und tatsächlich ist das Jahr 1844 als das Entstehungsjahr der freien Theologie in der Schweiz zu bezeichnen, die seither nicht mehr zum Verschwinden gebracht werden konnte. Damit die neue Bewegung aber nicht gleich wieder zum Stehen komme, gründete Biedermann im folgenden Jahr mit seinem Freunde David Fries die Zeitschrift: „Die Kirche der Gegenwart.“ Die Zeitschrift stellte sich nach ihren eigenen Worten die Aufgabe, „die Freiheit des Geistes auch ins Einzelne des religiösen und kirchlichen Lebens hineinzuarbeiten“¹⁶, und forderte zu diesem Zwecke nicht bloß eine Reparatur, sondern eine neue Reformation der Kirche. Biedermanns vornehm redigierte Zeitschrift stand auf einem so hohen Niveau, wie es seither keine schweizerische Theologenzeitung mehr erreicht hat, und stellte mit ihren religionsphilosophischen Ausführungen an die Leser nicht geringe Zumutungen, ohne dabei eine sehr instruktive Orientierung über alle religiösen Gegenwarterscheinungen zu vernachlässigen. Aber Biedermann hat die schweizerische Reformbewegung nicht nur ins Leben gerufen, sondern mit seiner „Christlichen Dogmatik“ auch ihre geistige Fundamentierung geschaffen, ohne deren Kenntnis der schweizerische religiöse Liberalismus nicht beurteilt werden kann. Seine aus einem Guß gearbeitete „Dogmatik“, die eine Verbindung von Kant und Schleiermacher, Hegel und Strauß unter Vermeidung ihrer Einseitigkeiten erstrebte, wertete die kirchlichen Vorstellungen als unhaltbar, anerkannte aber die ihnen zugrunde liegenden Wahrheiten. Biedermanns neue Metaphysik, die er unabhängig vom Biblizismus zu begründen suchte, ist mannigfach berannt worden; sowohl ihre Erkenntnistheorie als auch ihre Annahme, Gott restlos mit dem Denken erfassen zu können, anstatt ihn als unergründliches Geheimnis zu verehren, ist für den heutigen religiösen Liberalismus nicht mehr in allen Teilen aufrecht zu erhalten. Sie ist auch trotz ihrer präzisen, logischen Ausdrucksweise stilistisch nicht leicht lesbar und wird auf alle Menschen, die eine Abneigung haben, das Göttliche in eine Paragraphenreihe einzufangen, eine geringe Anziehungskraft ausüben. Aber sie prägte den Charakter der schweizerischen Reformbewegung, indem Biedermann sie lehrte, wie man mit beispielloser theologischer Kühnheit bis zur Verneinung der individuellen Unsterblichkeit und der Persönlichkeit Gottes gehen und trotz dieser Radikalität eine innerlich fest gegründete Religiosität besitzen kann. Der bleibende Wert dieses in seiner glänzenden Objektivität weit über ein bloßes Parteibuch hinausragenden Werkes liegt einerseits in seiner ernsten Auseinandersetzung mit der Vorstellungswelt der christlichen Vergangenheit und andererseits in seinem offenen Eingehen auf die vorwärtsdrängenden Geistes-

strömungen seiner Zeit¹⁷. In dieser seither nicht mehr erreichten theologischen Tapferkeit liegt das Vorbildliche von Biedermanns Werk und nicht in den Einzelheiten seines Systems, in denen er sich wie alle Denker als zeitgebunden erweist. Es wäre töricht und sehr unliberal, sich an seinen Buchstaben zu klammern, um ihn zu einer Art Normaltheologie des religiösen Liberalismus zu proklamieren, wie es Leo XIII. mit Thomas von Aquino für die katholische Kirche getan hat. In der geistigen Frische und in der wissenschaftlichen Arbeitskraft steht Biedermanns geniales Werk aber unveraltet da, das ihm auch von nicht liberaler Seite die Anerkennung eintrug: „Die rechtgläubige Theologie, die bei der Dogmatik des 17. Jahrhunderts stehen blieb, hatte ihm nichts Ebenbürtiges an die Seite zu stellen“¹⁸.

Biedermann war aber nicht die einzige Gestalt großen Formats, die das schweizerische Reformertum hervorgebracht hat. Es ist vielmehr eine Eigentümlichkeit des freien Christentums in der Schweiz, eine ganze Anzahl scharfsinniger Theologen für sich interessiert zu haben. Der originellste unter ihnen war nun freilich von Geburt aus kein Schweizer, sondern der schwäbische Pfarrerssohn Heinrich Lang (1826–76), der sich in Württemberg schon in seinen Studienjahren als Volksredner und Zeitungsschreiber für die demokratische Bewegung eingesetzt hatte. Als die achtundvierziger Revolution mißglückte, mußte Lang um seiner glühenden Freiheitsliebe willen aus seinem deutschen Vaterland bei Nacht und Nebel, nur mit einer Botanisierbüchse, die eine Pistole und ein paar Hemden enthielt, fliehen und fand, wie so viele freiheitliche Revolutionäre, ein Asyl in der Schweiz, der aus diesen ihr verwandten Elementen eine geistige Blutaufrischung erwuchs. Lang akklimatisierte sich in der zweiten Heimat bald vollständig, so daß ihm später die Stadt Zürich sogar das Ehrenbürgerrecht verlieh. Etwas von der Keckheit, mit welcher Lang als schattenloser Schlemihl an die Tore der Schweiz gepocht hatte, blieb ihm zeitlebens eigen, die auch aus seiner Physiognomie zu ersehen ist. Zunächst war der Flüchtling auf zwei Landgemeinden Pfarrer, wie Biedermann in seiner Biographie über Lang bemerkt, nicht „vom gewöhnlichen Schlag“ der Feld-, Wald- und Wiesenpastoren, dieweil er „den Mut hatte, ein Pfarrer nach seinem eigenen Genius zu sein“¹⁹. Trotz eifrigem Wein- und Gartenbau versimpelte er in seiner ländlichen Umgebung nicht wie so viele Kollegen, sondern blieb eingedenk, daß wenn sich der Pfarrer beständig auf der Kanzel ausbebe, er dafür besorgt sein müsse, auch stets neue Geistesnahrung in sich aufzunehmen. Er benutzte die stille Muße seiner Landjahre unablässig dazu, seine theologische und literarische Bildung zu bereichern, und entwickelte sich schließlich zu jenem hinreißenden Kanzelredner von unge-

wöhnlicher Kraft, der sich dank seiner umgänglichen Leutseligkeit größter Beliebtheit erfreute. Daneben tauchte Lang eifrig die Feder ins Tintenfaß und wurde ein gewandter Schriftsteller, dessen Werke zu Unrecht vergessen sind. Er hat beispielsweise in seiner eindrucksvollen Lutherbiographie als Erster ausgeführt, daß der Wittenberger Reformator noch Katholik und Protestant war und daß der Weg zur Rechtfertigungslehre als das eigentlich reformatorische Element zu betrachten sei. Obwohl Lang in seiner Studienzeit die Gedankenwelt von F. Ch. Baur und D. F. Strauß als unverlierbaren Besitz in sich aufgenommen hatte, vermied er in seinen Predigten und Schriften alle gelehrte Einkleidung, streifte die Hegel'sche Terminologie vollständig ab und verstand es, die Ideen des religiösen Liberalismus in populärem Gewand zu vertreten. Der unbestrittene Führer der schweizerischen Reformen war in seinem agitatorischen Eifer der geborene Kämpfer, der keine Rücksichtnahme kannte und dessen burschikos-saloppe Art Andersdenkende zuweilen verletzen konnte. Aber er war eine grundehrliche Haut und eines seltenen Enthusiasmus fähig, ging ganz in der Gegenwart auf und lebte völlig im Strom der Zeit. Reform bedeutete für Lang die Erneuerung der kirchlichen Form aus den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart heraus. Aus dieser Einsicht faßte er die Reformation nicht als ein Perfektum, sondern als eine immer gültige Forderung auf. Er war für eine ständige Flüssigerhaltung der Form der Kirche, und in seiner independentistischen Neigung ging er so weit, daß er alle sinnbildlichen Riten der Kirche freigeben wollte. Sein Grundsatz war: „Man muß die Prinzipien klar und rein fassen; die Welt sorgt schon dafür, daß sie verpfuscht werden“²⁰. Langs Ruf erscholl bald über die Grenzen seines neuen Vaterlandes hinaus, und weite Vortragsreisen führten ihn bis nach Holland und Norddeutschland. In seiner rastlosen Tätigkeit und nie versagenden Arbeitskraft hat sich Lang zu stark verausgabt und die Mahnung seines Freundes Biedermann, sein Pulver mehr trocken zu halten, zu wenig befolgt, so daß sich bei ihm schon das langsame Aufkommen von Schlagworten feststellen läßt, das dem religiösen Liberalismus in der Schweiz später so sehr zum Verhängnis werden sollte.

Schulter anSchulter mit Lang kämpfte Albert Bitzium (1835—1883), der in seiner begeisterungsfähigen Persönlichkeit das beste, bodenständige Bernerelement verkörperte. Bitzium war der würdige Sohn des größten schweizerischen Schriftstellers, Jeremias Gotthelf, und etwas von jenem mächtigen Leben, das in der väterlichen Erzählungskunst so gewaltig hervorbrach, lebte auch in ihm. Schon als Gymnasiast war der Knabe von einem maßlosen Wahrhaftigkeitsdrang erfüllt, so daß er „zu jeder Zeit und an jedem Ort sagte, was er

gerade über Menschen und Verhältnisse auf dem Herzen hatte, und ging darin wohl oft weiter, als er selbst glaubte²¹. In jungen Jahren schloß er sich mit der ganzen Hingabefähigkeit, die aus seinen blauen Augen leuchtete, der fortschrittlichen Bewegung an, der er zeitlebens leidenschaftlich ergeben blieb. Als Pfarrer von Twann war Bitzium ein überaus gewissenhafter Prediger, der sich auf jede Predigt tagelang genau vorbereitete und oft Nächte hindurch daran arbeitete, ohne aus den Kleidern herauszukommen, weil er immer wieder schrieb, verbesserte und auswendig lernte, bis jeweilen die Glocken zur Kirche läuteten. Und das hat er Woche um Woche für eine kleine Gemeinde zwanzig Jahre lang getan, ohne sich entmutigen zu lassen und ohne zu ahnen, daß von diesen zwölfhundert Predigten nach seinem Tode mehrere Bände gedruckt und von Tausenden gelesen wurden. Dabei war Bitzium kein hervorragender Kanzelredner im rhetorischen Sinn; aber er wurde durch seine Verkündigung doch der eigentliche Prediger des freien Christentums. Seine Predigten sind keine dialektischen Akrobatenkünste, sondern zeugen von einem ungemein wohlthuenden Wirklichkeitssinn, der nie eine alte religiöse Vorstellung zerstörte, ohne ihren bleibenden positiven Gehalt herausgeschält zu haben. Bitzium war wie sein Vater von einem starken sozialen Empfinden erfüllt und pflegte gegen die schlappe Haltung der Pfarrer in sozialen Fragen zu donnern, diese Herren, „die nichts vorurteilslos prüfen können, alles durch die pfarramtliche Brille ansehen, sich unfehlbar dünken und päpstel und bei jedem Fortschritt eine Wolke von geistlichen Bedenken gen Himmel steigen lassen“²². Sein neuester Biograph Guggisberg nannte Bitzium deshalb mit Recht „einen Vorläufer der religiös-sozialen Bewegung in der Schweiz“²³, der unentwegt für die Verbesserung der sozialen Zustände, für die Einführung der Zivilehe, für die konfessionslose Schule, für den Schutz der Fabrikarbeiter, für die Abschaffung der Todesstrafe einstand, über welches Problem er sogar eine von der Haager Gesellschaft preisgekrönte Schrift verfaßt hat: „Die Todesstrafe vom Standpunkt der Religion und theologischen Wissenschaft“ (1869). Es ist nicht zu hoch gegriffen, daß Carl Hilty Bitzium einen „der berufenen Propheten seines Volkes“ genannt hat, das ihn deshalb auch in die Regierung und in den Ständerat berief. Bitzium blieb auch als Staatsmann von rührender Bescheidenheit; er beging beispielsweise an den Festsonntagen im Zuchthaus mit den abgeurteilten Sträflingen das Abendmahl. Leider war seiner staatsmännischen Tätigkeit keine lange Dauer beschieden, da er schon mit siebenundvierzig Jahren von einer heroisch ertragenen Krankheit dahingerafft wurde.

Man ist versucht, mit dem Verfasser des Hebräerbriefes fortzufahren:

„Was soll ich noch mehr sagen? Die Zeit würde mir zu kurz, wenn ich sollte erzählen“, (11, 32) von all den Kämpfern jener Jahre wie Heinrich Hirzel und den beiden Brüdern Langhans, Walter Bion und Gottfried Schönholzer, Alfred Altherr und Zwingli Wirth, C. W. Kambli und O. Brändli und noch vielen anderen. Der Raum gestattet nicht, sie alle so eingehend darzustellen, wie sie es verdienten und wie es Willy Wuhrmann in seiner Festschrift getan hat²⁴. Sie alle waren, trotz den auch ihnen anhaftenden menschlichen Fehlern ausgeprägte Persönlichkeiten, die man im besten Sinn des Wortes als große Idealisten bezeichnen kann. Alles prosaische Banausentum und alle engstirnige Kirchturmspolitik lagen ihnen fern. Sie waren keine ehrgeizigen Stellenjäger oder eitle Effekthascher. Vielmehr waren diese gesunden, frischen Naturen von einer tiefen Religiosität erfüllt, „suchten die Begeisterung“ und hielten sie als „ein großes Geschenk Gottes“ hoch, das nach Dostojewskis Starez Sossima „nicht vielen verliehen wird, sondern nur den Auserwählten“. Schon die Wahl des Theologiestudiums war bei ihnen durch keine äußerlichen Lebensverhältnisse veranlaßt; denn die wenigsten ihrer Väter waren auch Pfarrer gewesen, sondern sie geschah aus wirklicher innerer Berufung. Ihre ganze kirchliche Wirksamkeit hatte, wie Heinrich Hirzel so ergreifend schrieb, „ihren Stempel und ihr Siegel erhalten unter den Hammerschlägen tiefster Not und Anfechtung... wir haben als Theologiestudenten am 6. September 1839 mit blutendem Herzen der blutigen Lösung des Knotens zugeschaut, den berechnete und unberechnete Leidenschaft von hüben und drüben unentwirrt geknüpft hatte [gemeint ist der „Züriputsch“]... so daß die absolute Notwendigkeit sowohl der ehrfurchtsvollen Heilighaltung als auch der vernünftigen Begründung der christlichen Religion im Geiste unseres Volkes so überwältigend klar an uns Jünglinge herangetreten ist, daß damit die Grundzüge unserer Theologie in unserem Geiste für immer gezogen worden sind ... und es uns hinzog in die ärmsten, schwersten Gemeinden, wie in die Gefängniszellen der zum Schafotte verurteilten Mörder, in die Leidenskammern der Kranken und an die Betten der Sterbenden“²⁵. Eine wirkliche Glaubensfreudigkeit erfüllte ihre Seelen, die sie Opfer bringen und Großes schaffen ließ. Sie waren von einem höheren „Müssen“ getrieben, das aus all ihren Worten und Taten noch heute deutlich zu spüren ist. Diese Männer kannten noch ein edles Ziel, für das sie kämpften und fest entschlossen bis zum Äußersten einstanden. Sie waren von Kampfesdrang erfüllt und brachten den Mut auf, wenn es sein mußte, einer ganzen Kirchenregierung zu trotzen und Widerstand zu leisten. Diese Theologen besaßen noch eine selbsterrungene, prachtvoll klare Überzeugung, bei der es ganz eindeutig war, was sie

glaubten und was nicht. Nicht die geringste Spur einer schwammigen Zweideutigkeit war in ihnen. Alles war fest umrissen und von der Durchsichtigkeit eines wolkenlosen Sommertages. Keineswegs teilten sie banale Selbstverständlichkeiten mit, sondern sehr ketzerische Dinge, die Anstoß erregten und Aufsehen machten. Sie alle waren von einer aufgeschlossenen Lebendigkeit und von unendlichem Wahrheitsernst erfüllt, was der ganzen Reformbewegung eine unwiderstehliche Dynamik verlieh, die bis zum heutigen Tag nachwirkt.

Das schweizerische Reformertum hatte dasselbe Ziel wie der gesamte religiöse Liberalismus. Doch enthält es einige typische schweizerische Eigentümlichkeiten, die verdienen, besonders hervorgehoben zu werden.

Die psychologische Voraussetzung ihrer Bemühung war, daß sie als Theologen der protestantischen Kirche aus voller Überzeugung auf dem Boden des Evangeliums standen und zugleich von der modernen Weltanschauung überwunden waren. Nicht nur das Aufkommen des Industrialismus und des Darwinismus stellte sie vor eine neue Lage, sondern die altkirchlichen Glaubenslehren über die Person und das Werk Christi hatten infolge der historischen Kritik ihre dogmatische Wahrheit für sie eingebüßt. Besonders Lang bezeichnete in einer viel beachteten Aufsatzserie über „die moderne Weltanschauung“ das Jahr 1532 als den großen Einschnitt, der die ganze „Geschichte der religiösen Vorstellungen in zwei Hälften“ spalte, weil damals durch Kopernikus' Entdeckung der wirklichen Verhältnisse des Sonnensystems die ganze bisherige Anschauung von Himmel und Erde dahingefallen sei. Daraus ergab sich für diese Theologen die Notwendigkeit, das mittelalterliche Weltbild abzutragen, von welchem die Reformation nur die saftigsten Äste, nicht aber auch die Wurzeln beseitigt hatte²⁶. Aus diesem Zusammenprall von Evangelium und moderner Weltanschauung resultierte für die Reformer die Bemühung, die alten Wahrheiten in einer neuen Lebenssprache zu verkünden. Als Theologen, die freudig das 19. Jahrhundert bejahten, unternahmen sie nicht den unmöglichen Versuch, den modernen Menschen in sich abzuwürgen, sondern folgerten daraus die Notwendigkeit einer neuen Formulierung des Evangeliums im Geiste der Neuzeit. Die Reformer bestritten aufs entschiedenste, daß das Christentum identisch sei mit der Weltanschauung einer bestimmten Zeit. Vielmehr erachteten sie es als ihre Aufgabe, das in Jesus objektiv der Menschheit Geschenkte auf eine neue Weise dem subjektiven Bewußtsein der Gegenwart zu vermitteln. Wiederum hat Lang dieses Ziel der Reform am prägnantesten formuliert: „Wir wollen die Kluft zwischen dem weltlichen Bewußtsein der Gegenwart und zwischen dem religiös-kirchlichen Leben — nicht

künstlich und gewaltsam, sondern solid und wahrhaft — für das Bewußtsein der Gemeindeglieder überbrücken, damit dieselben mit ungeteilten Herzen auch im gegenwärtigen Zeitalter dem ewigen Reich Gottes und der Kirche Jesu Christi anzugehören, den freudigen Mut wieder finden können“²⁷. Die Reformer konnten nicht begreifen, daß es ein Frevel sein sollte, das in fast alle Sprachen der wilden Völker übertragene Evangelium endlich auch in die der gegenwärtigen Bildung zu übersetzen. Bei diesem Versuch, das ewige Wesen der Religion der geistigen Bildung der Zeit entsprechend auszudrücken, machten sie auch nicht vor der Vorstellungswelt der Bibel und der Reformatoren ängstlich halt. Durch ihr unerschrockenes Bekenntnis zur modernen Weltanschauung mußte auch die altchristliche Gottesauffassung eine tiefgreifende Umgestaltung erfahren. Für den schweizerischen religiösen Liberalismus, der durch Biedermann die Furcht vor dem „Gespenst des Pantheismus“ verloren hatte, war Gott ein der Welt immanentes Wesen. Nach seinem christlichen Pantheismus waren Gott und Welt Korrelata, die sich gegenseitig voraussetzten. Den Wundervorstellungen erkannten sie konsequent keine Berechtigung mehr zu, und auch die biblische Ansicht vom Gebet, nach welcher der Mensch auf Gott so einwirken kann, daß er den Naturprozeß verändert, wurde einer Modifikation unterzogen. Sie erstrebten bewußt, die kultische Religion in eine sittliche überzuführen. Wenn auch das schweizerische Reformertum nie eine einheitliche Lehrdisziplin vertreten hat, sondern immer verschiedene theologische Auffassungen vereinigte, so war es dank Biedermanns Vorbild ursprünglich doch von einer ausgesprochen radikalen Prägung, wie man ihr in dieser Art kaum in einer anderen Kirche begegnete. In seinem mutigen Versuch, die kirchliche Dogmatik umzugestalten, unterschied es sich am deutlichsten vom deutschen Protestantenverein, den es sonst als verwandte Bewegung begrüßte und stets mannigfache Wechselbeziehungen zu ihm unterhielt. Verglichen mit den deutschen Gesinnungsgenossen waren die schweizerischen Reformer theologisch stets bedeutend mehr links eingestellt, ohne je ins rein Negative zu überborden. Weit stärker als dem Protestantenverein glichen sie der ursprünglichen freireligiösen Bewegung, wie denn auch der in Zürich im Exil lebende Wislicenus erklärt hat, nie etwas anderes gewollt zu haben, als das vom Reformertum Erstrebte. Nur bestand zwischen Reformertum und freireligiöser Bewegung der Unterschied, daß es dem freien Christentum in der Schweiz, dank den politisch freiheitlichen Verhältnissen vergönnt war, seine Bestrebungen innerhalb der Kirche zu verwirklichen, während die freireligiöse Bewegung in Deutschland aus der Kirche ausgestoßen wurde.

Eine zweite Eigentümlichkeit der schweizerischen Reformbewegung

war ihr erfolgreicher Kampf um die Glaubens- und Gewissensfreiheit innerhalb der Kirche. Ohne die Anerkennung dieses Grundsatzes mußte alle Reformtheologie illusorisch bleiben. Die Größe dieser Aufgabe geht aus dem Hinweis hervor, daß um die Mitte des vergangenen Jahrhunderts die Glaubens- und Gewissensfreiheit in der freien Schweiz auch auf politischem Gebiet noch eine umstrittene Sache war. Die Bundesverfassung von 1848 kannte sie noch nicht und die Partialrevision von 1866, die sie erstrebte, wurde in der Abstimmung vom Volk verworfen. Erst die Bundesverfassung von 1874 enthielt sie als die nicht mehr preiszugebende Errungenschaft. Es kennzeichnet den Ernst der Reformbewegung, daß sie sich gleich von Anfang an und mit besonderer Hartnäckigkeit für dieses hehre Gut eingesetzt hat, wie das von keiner anderen religiösen Richtung der Schweiz gesagt werden kann, was die heutigen Politiker geneigt sind, zu vergessen. Aber nicht nur auf politischem Gebiet, sondern auch im Raum der Kirche sollte dieser heilige Grundsatz, um den auf Schweizerboden seit den Tagen Castellios gerungen wurde, seine feierliche Anerkennung finden. Zu diesem Zweck bedurfte es vor allem einer Brechung des unseligen Symbolzwanges, der eine Knechtung der Gewissen darstellte und schwache Naturen zur Heuchelei verführte. Es war dies keineswegs eine bloße Pfarrerangelegenheit, sondern betraf alle Glieder der Kirche, da die Väter und Mütter bei der Taufe ihrer Kinder stets auch das Apostolikum bekennen mußten. Im Jahre 1865 wurde auf Veranlassung eines orthodoxen Pfarrers die Pflicht des Apostolikumgebrauches in der Zürcher Synode behandelt; nach gründlicher Debatte wurde jedoch mit 153 gegen 10 Stimmen zur Tagesordnung geschritten, was einer stillschweigenden Liquidierung des Symbolzwanges gleichkam. Kurze Zeit nach diesem Vorkommnis wagten im Kanton Bern die Reformer von sich aus einen Vorstoß und ersuchten um Entbindung vom Gebrauch des Apostolikums. Die mehrheitlich orthodox zusammengesetzte Synode wollte dem Reformertum einen Dämpfer aufsetzen und untersagte streng jede Umgehung des Apostolikums. Bitzios trat hierauf in offene Rebellion und schrieb an den Vorstand der Synode den ebenso kühnen als herrlichen Brief: „Sie haben am 27. Juni mit zweiundvierzig gegen achtundzwanzig Stimmen ausdrücklich verboten, das Apostolikum bei der Taufe wegzulassen. Ich zeige Ihnen an, daß ich gestern, Sonntag, den 2. Juli, es zum erstenmal weggelassen und durch ein anderes ersetzt habe. Damit handle ich wissentlich und willentlich dem Beschluß der Synode entgegen. Ich gewärtige also ein sofortiges Einschreiten. Ich erwarte und verlange es sogar. Damit will ich nicht von ferne den Märtyrerspielen. Um etwas anderes ist es mir zu tun: einer Synode, welche eine

ganze große Partei in der Kirche rechtlos erklärt, bemerklich zu machen, daß diese Partei mit ihren Bedürfnissen und Rechten doch da ist, dieser Synode zum Bewußtsein zu bringen, daß ihre Beschlüsse Folgen haben, und sie zu zwingen, die Verantwortung für diese Folgen selber zu tragen. Biegen oder Brechen! sprach die Synode. Biegen oder Brechen! sage auch ich!“²⁸. Und nun ereignete sich das denkwürdige Schauspiel, daß die Kirchenleitung gegen den aufrührerischen Pfarrer nicht vorzugehen wagte, sondern klein beigab! Damit war durch das mutige Vorgehen Bitzius' auch im Kanton Bern der Symbolzwang zu Fall gebracht. In Basel wurde 1875 die Liturgie mit dem Apostolikum beibehalten, aber der Gebrauch freigestellt, und in anderen Kantonen führte man Doppelformulare ein, damit kein Pfarrer gezwungen sei, Gebete zu verlesen, die seiner Überzeugung widersprechen. Die evangelische Kirche der Schweiz war dank der Reformbewegung eine der ersten kontinentalen Kirchen, die den Gebrauch der altkirchlichen Symbole ihren Gliedern nicht mit unchristlicher Härte aufnötigte, sondern ihnen die kirchliche Bekenntnisfreiheit schenkte. In Deutschland wurden wegen dieser Frage noch jahrzehntelang Pfarrer von ihrem Amte abgesetzt, und Hunderte mußten sich in unwürdiger Weise fügen. Die schweizerischen Kirchen blieben von solch unprotestantischen Vorgängen verschont und widerlegten zugleich die Unhaltbarkeit jener Behauptung, daß eine christliche Kirche mit dem Apostolikum stehe und falle. Diese nicht schon vom alten Rationalismus, sondern erst durch die Reformbewegung erkämpfte Freiheit innerhalb der Kirche erlaubte es auch einem Mann wie Hermann Kutter, seine, die Kirche scharf angreifende Tätigkeit im Amte auszuüben, was andernorts einfach unmöglich gewesen wäre.

Das charakteristische Wesen der schweizerischen Reformbewegung liegt in ihrer ausgesprochenen Wendung zum Volk, dem nicht nur pietistisch-orthodoxe Vorstellungen zugänglich sind, sondern dessen wahres Herz auch auf religiösem Gebiet seinen Freiheitsverkündigern entgegenjubelt. Die Reformer begnügten sich nicht damit, in akademischer Weise theologische Fragestellungen zu diskutieren oder sich nur an die gebildeten Kreise zu wenden. Vielmehr waren sie vom Willen erfüllt, den religiösen Idealismus in das einfache Volk hineinzutragen und den Gedanken der Volkskirche wahrzumachen. Es schwebte ihnen ständig das große Ziel vor Augen, das freie Christentum zur allgemeinen Volkssache zu machen. Sie theoretisierten nicht über Volksgemeinschaft und brauchten nicht wie die russischen Slawophilen die Losung „Zum Volk“ auszugeben, sondern sie selbst waren dieses Volkstum, fühlten mit ihm und wurden von ihm auch geliebt. Sie alle waren glühende Patrioten, die für eine Erneuerung des schwei-

zerischen Volkslebens im Geiste freier Religiosität kämpften. Volk und Evangelium waren für sie noch nicht zwei völlig auseinanderfallende Größen, und die Klage über die Genußsüchtigkeit des Volkes war ihnen fremd, weil sie mit Jeremias Gotthelf der Ansicht waren, es stehe mit der Moral der Bevölkerung besser, als es äußerlich scheine. Es gab seit Zwinglis Tagen in der Schweiz keine religiöse Bewegung mehr, die so stark mit dem heimatlichen Boden verwachsen und mit allen Schichten der Bevölkerung so verbunden war, wie das Reformertum. Ihm war deshalb eine bis dahin ungewohnte Volkstümlichkeit beschieden, die sowohl in ihren Richtungsblättern als auch in der populären Schriftstellerei eines Birnstiel und Wolfensberger zum Ausdruck kam. Es waren auch „nicht viele Weise nach dem Fleisch, nicht viele Mächtige, nicht viele Leute von vornehmer Geburt“ (1. Kor. 1, 26), sondern Leute aus allem Volk, so daß die frommen Basler Aristokraten über diesen plebejischen Liberalismus aus der „windigen Ostschweiz“ die Nase rümpften. Viele Reformpfarrer der ersten Generation betätigten sich auch in politischer Weise; wenn das auch von den Gemeinden nicht gerne gesehen wurde, hielt man es ihnen doch wiederum zugut, weil sie sich nicht „pfarrherrlich“ absonderten und an Volksfesten in beinahe alttestamentlicher Freude teilnahmen. Daraus floß dem Reformertum jene Wärme und jener Sinn für gemütvolle und witzige Geselligkeit zu, was bis heute in seinen Zusammenkünften zu spüren ist.

Eine so tief ins religiöse Leben einschneidende Bewegung wie das Reformertum konnte sich in der Kirche nicht durchsetzen, ohne daß es zu schweren Auseinandersetzungen kam. Es wäre verwunderlich, wenn es nicht so gewesen wäre. Aber von der maßlosen Heftigkeit dieser Kämpfe zwischen der positiven und der liberalen Richtung macht sich die heutige Generation, die so gerne die Überlebtheit dieser Gegensätze verkündet, kaum mehr eine richtige Vorstellung. Man darf von förmlichen Redeschlachten sprechen, die oft weit über die Mitternacht hinaus dauerten und die Leidenschaften bis zum Siedepunkt erhitzen, ja bis in die Parlamente hinein getragen wurden. Noch heute spürt man etwas von der tiefen Erregung nachzittern, die damals die Gemüter erfüllte, wenn man mit Veteranen über jene Zeit spricht, die sie als junge Leute noch erlebt haben. Keineswegs handelte es sich um bloße Theologenkämpfe. Bei Pfarrwahlen wühlten diese erbitterten Auseinandersetzungen auch ganze Gemeinden auf. Alfred Altherr schildert jene schweren Kampfesjahre in Basel mit den Worten: „Es ging ein heftiger Sturm durch die Stadt, die Häuser und Herzen. Arbeiter und Angestellte wurden da und dort aus Gründen, die man ihnen nicht offen darlegte, entlassen; Hypotheken wurden gekündet; es gab Zwietracht zwischen Eltern, Kindern und Geschwistern; Hausgenossen

wurden einander Feind“²⁹. Es war tatsächlich eine Scheidung der Geister, wie man sie seit langem nicht mehr gesehen hatte.

Die altkirchliche Richtung, namentlich die 1835 gegründete „Evangelische Gesellschaft“, stellte sich der neuen Bewegung schroff entgegen. Sie beargwöhnte vor allem die neue kritische Wissenschaft als eine Brutstätte des Unglaubens, und in jenen Jahren kam denn auch die törichte Unterscheidung von „gläubigen“ und „ungläubigen“ Pfarrern auf. Weil es die Reform nach der orthodoxen Meinung auf eine „Untergrabung des Christentums“ abgesehen hatte, versuchte sie ihr Eindringen mit allen erdenklichen Mitteln zu verhindern. Nach dem Zeller-Handel in Bern rief Biedermanns Wahl als Professor an die Universität Zürich eine längere Zeitungspolemik und eine lebhaftige Debatte in der Zürcher Synode hervor. Der Dekan der Fakultät legte eindringlich die Unvereinbarkeit von Biedermanns Weltanschauung mit dem christlichen Glauben dar. Ebenso wurde einige Jahre später gegen Biedermanns Religionsunterricht am städtischen Gymnasium Sturm gelaufen, allerdings mit dem gleich negativen Erfolg wie gegen seine Berufung an die Universität. Als die theologische Fakultät der Universität Bern Biedermann den Ehrendoktor verlieh, wurde ihr das als „unzweideutige Verleugnung des christlichen Glaubens“ zum Vorwurf gemacht. In Basel wurde 1857 dem Rationalisten Wilhelm Rumpf die Ausübung der kirchlichen Funktionen verboten. Gegen die Wahl des radikalen Pfarrers Salomon Vögelin nach Uster erhoben achtundsiebzig Pfarrer des Kantons Zürich offen Einspruch, und auch das „Kirchenblatt“ rief bei dieser Gelegenheit wie eine erschrockene Tante aus: „Die kirchliche Krisis kommt!“ Wurde an eine Pfarrstelle ein Reformler gewählt, so jammerte jeweilen die gläubige Presse, daß „die treuen Hirten aus der Kirche hinausgeworfen und Mietlinge an ihre Stelle gesetzt werden, die den Leuten predigen, wonach ihnen die Ohren jucken“. J. Riggenschach aberkannte den Reformern den Christenamen, und von anderer Seite bezichtigte man ihr „Gummi-Elastikum-Christentum“ des Schwindels, weil sie, anstatt die alten Anschauungen ehrlich aufzugeben, sie durch Vergeistigung in Dampf auflösten. Orthodoxe Pfarrer erklärten, mit den Reformern das Abendmahl nicht austeilern zu können, weil der Gegensatz der Richtungen zu groß sei, und verlangten offen das Schisma! Zu diesen grundsätzlichen Angriffen kamen kleinliche Gehässigkeiten hinzu, indem man die Reformpfarrer auf der Straße aus „Gewissensgründen“ nicht grüßte und mehrfach in den Kirchen mit Namensnennung gegen sie predigte; in der Bethelkapelle in Zürich schreckte man nicht einmal davor zurück, sie als „Diener des Satans“ zu brandmarken. Sogar in der Schule bekamen ihre Kinder von ihren Klassengenossen die Ablehnung zu spüren,

und nicht anders ging es der Reformbewegung zugeneigten Geschäftsleuten.

Wenn es auch den Reformern von altkirchlicher Seite nicht leicht gemacht wurde, so blieben jene dieser freilich auch nichts schuldig. Sie waren nicht Naturen, die sich durch solche Unterdrückungsversuche einschüchtern ließen. Dazu waren sie viel zu aggressiv veranlagt. Mit doppeltem Eifer reagierten sie auf alle Ablehnungen und waren für ihre Sache unermüdlich tätig, von deren gutem Recht sie tief überzeugt waren. In ihren Predigten bekannten sie um so furchtloser ihre neuen Überzeugungen und warfen auch durch ihre Zeitschriften „ein Feuerwerk zündender Worte“ unter das Volk. Eine beißend scharfe Polemik, wie sie die gegenwärtige Generation kaum mehr vertragen würde, stand diesen Kampfesnaturen zur Verfügung, von der Schönholzer noch einen kleinen Begriff gibt, wenn er berichtet, wie ihm einst Bitzius eine Arbeit zurückgeschickt habe mit den Worten: „Das ist viel zu mild; solchen Gegnern gegenüber muß man nicht säuseln. Den Zerevis schief aufsetzen, die Reitgerte in die Hand, Stiefel und Sporen anziehen und dem Gegner die Türe mit einem Tritt einrennen“³⁰. Nach diesem Rezept wurde auch verfahren, wie beispielsweise aus Friedrich Langhans' vernichtender Kritik des Pietismus zu ersehen ist, den er mit einem erdrückenden Beweismaterial nicht nur als eine krankhafte Form des religiösen Lebens, sondern auch der Streitsucht, der Taktlosigkeit, der Phraseologien und des „Humbugs“ überführte³¹. Die erste Generation der Reformer verfügte über eine energische Kühnheit und eine wuchtige Geschlossenheit in ihrem Kampf, so daß sich schwerlich eine Untreue gegenüber ihrem Prinzip nachweisen ließe und man nicht umhin kann, bewundernd vor dieser Epoche zu stehen.

Um sich gegen diese hartnäckigen Widerstände durchzusetzen und sowohl gesetzliche Anerkennung als auch volle Gleichberechtigung neben der altkirchlichen Richtung zu erreichen, griffen die Reformer zu dem Mittel der Vereinsbildung, was ihre zerstreuten Anhänger sammeln sollte. Nur auf diese Weise schien es ihnen möglich, ihre angegriffene Position zu festigen und den heißen Streit zuletzt siegreich zu gewinnen. Den unmittelbaren Anlaß zu dieser Vereinsentwicklung gab die Tätigkeit von Eduard Langhans als Religionslehrer am Seminar in Münchenbuchsee. Langhans war ein gerader Mensch, der sich stark für die Religionsgeschichte interessierte und von der „Tübinger-Schule“ beeinflusst war³². Als er seinen „Leitfaden für den Religionsunterricht an höheren Lehranstalten“ (1865) veröffentlichte, der sich in unzweideutiger Weise zur historisch-kritischen Richtung bekannte, erhob sich ein großes Geschrei über die „Vergiftung

der Brunnenstube“, die im Seminar zu Münchenbuchsee betrieben werde. Eine starke Aufregung wurde im Kanton wachgetrommelt, die sich bis ins Parlament fortpflanzte und die Stellung Langhans' ernstlich bedrohte. Obwohl er schließlich das Schlachtfeld behauptete, gewann er aus diesen Seminarkämpfen doch die Einsicht der Notwendigkeit, eine geschlossene Körperschaft hinter sich zu wissen, um künftig gegenüber solchen Angriffen nicht mehr so vereinzelt da zu stehen. Auf den 14. August 1866 berief er in das Pfarrhaus zu Münchenbuchsee zwölf Geistliche und Laien, die miteinander den „kirchlichen Reformverein“ gründeten. Damit war der erste Schritt zur religiös-liberalen Vereinsbildung auf Schweizerboden getan, der bald mannigfache Nachahmungen finden sollte. Im gleichen Jahr wurde von Laien noch der Baslerische Reformverein ins Leben gerufen, und in den nächsten Jahren kam es in den übrigen Kantonen zur Gründung von religiös-liberalen Vereinen.

Ihre eigentliche Bedeutung erlangten diese Kantonalvereine allerdings erst, als sie sich zu einem großen schweizerischen Verein zusammenschlossen. Der initiative Gedanke hierfür ging von Heinrich Hirzel aus, dem hingebungsvollen „Helfer“ von St. Peter in Zürich, einem Enkel des berühmten Escher von der Linth. Hirzel war das treibende Element für einen Zusammenschluß im Großen, und er war der Gründer des schweizerischen Vereins für freies Christentum. Er sandte ein Zirkularschreiben an die kantonalen Reformvereine und einzelne Reformfreunde, um einen schweizerischen Verein zu organisieren mit selbständigen kantonalen Sektionen. Ein zweites Zirkularschreiben lud eine Anzahl Freunde zu einer Delegiertenversammlung im Mai 1870 nach Olten ein, um die Vorbereitungsarbeiten zur Gründung zu besprechen. Der Ausbruch des deutsch-französischen Krieges legte eine Verschiebung auf das nächste Jahr nahe. Im März 1871 übertrug der inzwischen schwer erkrankte Hirzel in einem weiteren Schreiben mit ausführlichen Angaben dem Staatsschreiber Guhl in Frauenfeld die Einberufung der Gründungsversammlung. Hirzel selbst sollte sie nicht mehr erleben. Er sank bereits im folgenden Monat nur fünfzig Jahre alt ins Grab. Am 12. und 13. Juni 1871 fand in Biel die erste Versammlung des schweizerischen Vereins für freies Christentum statt. Es waren gegen dreihundert Personen anwesend, darunter eine Anzahl Damen und angesehene freisinnige Katholiken, die besonders eingeladen worden waren. Es waren keineswegs nur Theologen versammelt, sondern auch eine Reihe prominenter Laien wie Ständerat Sahli, Ratschreiber Göttishofer, Landammann Augustin Keller usw. Die Eröffnungsrede hielt Staatsschreiber Guhl und das Hauptreferat Pfarrer Troquagé „Über die Aufgabe des freien Christentums ange-

sichts der gegenwärtigen religiösen Bewegung“. Natürlich gingen die Wogen der Begeisterung hoch, und der Zweck des neugegründeten Vereins wurde laut dem ersten Paragraphen der Statuten in die Worte zusammengefaßt: „Den religiös-freisinnigen Bestrebungen im Vaterlande Eingang und Erfolg zu verschaffen, die kirchlichen Lehren und Einrichtungen zeitgemäß fortbilden zu helfen, durch Belehrungen in Wort und Schrift die religiösen Vorstellungen des Volkes zu läutern und dadurch das religiös-sittliche Volksleben zu stärken.“

Nach seiner Gründung entfaltete der Verein für freies Christentum eine reiche Tätigkeit, die ihm rasch eine in die Tausende zählende Mitgliederzahl einbrachte. Voller Initiative wurde eine Stipendienkasse für Theologiestudierende geschaffen und ihr zur Ehrung des eben dahingegangenen Führers Lang der Name Langstiftung gegeben; sie machte in echt liberaler Weitherzigkeit die Verabreichung von Stipendien weder von der theologischen Richtung des Bewerbers abhängig, noch wurde durch die Unterstützung der leiseste Druck ausgeübt. Im Beginn der achtziger Jahre rief die Zürcher Gruppe auf Vorschlag Walter Bions — der schon die Ferienkolonieversorgung für Kinder unternommen hatte — die Schwesternanstalt zum Roten Kreuz in Zürich-Fluntern ins Leben, welche die Ausbildung solcher Krankenpflegerinnen bezweckte, die aus der Gottseligkeit kein Gewerbe machten und ihre Arbeit in keiner Weise zur Propagandierung religiöser Ideen mißbrauchten. In froher Arbeit wurde ein Volksschriftendepot errichtet, das die Ideenwelt des religiösen Liberalismus in kleineren Broschüren unter das Volk brachte. Die Bewegung hatte den vollen Wind in ihren Segeln und drang, von jugendlichem Glaubensmut getragen, siegreich vorwärts. Es ist tatsächlich nicht zuviel gesagt, wenn Walther Köhler von der Reformbewegung der siebziger und achtziger Jahre „ohne Überhebung als einfaches historisches Faktum“ konstatierte, daß sie „eine geistige Großmacht, wirklich eine geistige Großmacht dank ihrem weiten Blick, nicht etwa eine ausschließlich kirchliche oder religiöse, in der Schweiz und darüber hinaus gewesen ist“³³.

Mit der Gründung eines Vereines hatte die schweizerische Reformbewegung unstreitig ihren Höhepunkt erreicht, auf welchen ein leises Abklingen gleichsam naturnotwendig erfolgen mußte. Das Reformertum hat seither keine ebenso großen Persönlichkeiten und Leistungen mehr hervorgebracht, und es muß eine Stockung in seiner Geschichte festgestellt werden. Die Reformbewegung blieb auf ihren Errungenschaften stehen und erlebte keine neuen Wandlungen mehr. „Das liberale Prinzip ist meistens ebensoviel zurückgegangen, als die liberale Theologie sich veränderte“, muß schon eine Generation später Oskar

Pfister gestehen, der als einer der ersten Pfarrer die Psychoanalyse für die Seelsorge fruchtbar zu machen suchte³⁴. Zwar wurde immer wieder versucht, gegen die beginnende Erstarrung anzukämpfen. Arnold Knellwolf gründete im Jahre 1901 eine Vereinigung von „Freunden modernen Christentums“, die sich zum Ziel setzte, eine religiöse Gesinnung zu verbreiten, die dem modernen Denken und Leben völlig entspreche. Aber sie vermochte nicht dem Reformertum neues Leben einzuhauchen und blieb nur eine Episode. Nicht anders erging es dem Unternehmen des früheren Landwirtes und späteren Theologieprofessors Adolf Bolliger, der 1912 unter Protest aus dem Verein für freies Christentum austrat, weil er sich selbst untreu geworden sei und keine feste Erkenntnisgrundlage, keine kraftvolle Erlösungslehre und keine aktive Haltung mehr besitze. Bolliger gründete einen „Neuen Reformverein“ mit einer Zeitschrift „Der Kämpfer“, der dem neuen Weltanschauungsproblem gerechter werden sollte. Doch auch dieser Überwindungsversuch vermochte nicht durchzudringen und kam nie über sein Anfangsstadium hinaus. Wohl brachte Hermann Lüdemann noch eine umfassende „Grundlegung christlicher Dogmatik“ (1924) hervor, die von einer sehr beachtenswerten Beschäftigung mit dem Erkenntnisproblem und einer großen Ausdeutung des deutschen Idealismus zeugt, aber gleichsam post festum erschien.

Stellt man die Frage nach der Ursache dieses nicht zu bestreitenden Rückganges des schweizerischen Reformertums, wird man, abgesehen von der natürlichen Alterungserscheinung, auf die Problematik der Vereinsbildung hinweisen müssen. Dem religiösen Liberalismus der Schweiz war das Vereinsideal nicht von Anfang an eigen, sondern zu Beginn war er eine lebendige Bewegung, die, von einer starken Dynamik getragen, wie ein Sauerteig in Volk und Kirche wirkte, und erst nachträglich wurde er in das Prokrustesbett eines Vereins hineingezwängt. Mit dieser Wendung in seiner Geschichte mußte er naturnotwendig alle Nachteile eines parteiähnlichen Gebildes in Kauf nehmen und begann folgerichtig zu erlahmen, wie die Reformation nach 1525. Dieser Einsicht liegt auch Rothes Urteil zugrunde, daß, obwohl auch er Partei ergriffen habe, dieweil das heute ein jeder müsse, der eine wirkliche Überzeugung besitze, eine gute Sache nicht leichter verdorben werden könne, als wenn man sie zu einer Parteisache mache. Auch ein Biedermann hat aus ähnlichen Motiven vor der Gründung eines Vereins für freies Christentum gewarnt. So sehr man jedoch diese Entwicklung der Bewegung zu einem Verein bedauern mag, muß sie nichtsdestoweniger soziologisch als notwendig begriffen werden. Die schweizerischen Reformer hatten gar keine andere Wahl, wenn sie ihre Wasser nicht in alle Windrichtungen verlaufen lassen wollten, als sich zu einer

organisierten Phalanx zusammenzuschließen. Die Vereinsorganisation war einfach eine nicht zu umgehende geschichtliche Notwendigkeit und stellt nur von zwei Übeln das kleinere dar. Dem gleichen Prozeß war auch der durch Scholten, Opzoomer und Kuenen in Holland ins Leben gerufene religiöse Liberalismus unterworfen, der sich ebenfalls 1870 zum niederländischen Protestantenbund zusammen tat.³⁵ Es ist ein Vorgang, der sich in den verschiedensten Ländern vollzog und der schließlich zur Bildung eines „Weltbundes für freies Christentum“ führte. Dieser internationale Zusammenschluß, der dem vielsprachigen Charakter der Schweiz so sehr entgegenkam, wog die Nachteile der organisierten Vereinsbildung teilweise wieder auf und ist als ein lebendiger Beweis zu betrachten, daß das freie Christentum eine alle nationalen Grenzen überschreitende Weltangelegenheit ist.

NEUE WEGE UND NEUE KÄMPFE

Das 19. Jahrhundert gilt allgemein als das liberale Jahrhundert. Diese Auffassung vom liberalen Charakter des vergangenen Jahrhunderts bedarf für seine religiöse Einstellung jedoch einer näheren Präzisierung.

Sie ist insofern richtig, als die Mehrzahl der religiös lebendigen Menschen damals liberal dachten und fühlten. Der religiöse Liberalismus erreichte im verflornten Jahrhundert seine größte Ausdehnung, und seine geistige Kraft zeigte sich vor allem darin, daß er immer neue Formationen zu bilden vermochte, die wie ein ewiges Wellenspiel gegen die Mauern der traditionellen Religion brandeten. Der freie Protestantismus ließ der Orthodoxie so lange keine Ruhe, bis sie seine Existenzberechtigung wenigstens prinzipiell anerkannte. Man muß wirklich in der Geschichte des religiösen Liberalismus das 19. Jahrhundert als einen Kulminationspunkt bezeichnen und zwar besonders im Hinblick auf die wissenschaftliche Theologie.

Die Vorstellung vom liberalen Jahrhundert ist jedoch falsch, wenn mit ihr die Meinung einer unumschränkten Herrscherstellung der freien Religiosität verbunden wird. Dies war nie der Fall. Vielmehr mußte der religiöse Liberalismus auf kirchlichem Gebiet durch das ganze Jahrhundert hindurch hart um sein Dasein kämpfen. Immer wieder wurde ihm seine Tätigkeit in der Kirche bestritten, und aus dieser Befehdung erwachsen ihm stets neue Kämpfe. In Deutschland konnten sich liberale Theologen nur im Widerstand gegen die Kirchenbehörde durchsetzen und waren stets neuen Angriffen preisgegeben. Die ablehnende Einstellung gegen den religiösen Liberalismus blieb den Kirchen auf deutschsprachigem Gebiet, mit Ausnahme Badens und der Schweiz, auch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts so stark eigen, daß in wissenschaftlichen Kreisen die verächtliche Meinung aufkam, man müsse ein dummer Mensch sein, um Theologie zu studieren!

Eine ausgedehnte und zugleich stark angefeindete Stellung ist die wirkliche Situation des religiösen Liberalismus am Ausgang des 19. Jahrhunderts, wie aus seiner letzten Periode zu ersehen ist.

Die moderne Theologie

Eine unter dem Gesichtspunkt des religiösen Liberalismus verfaßte Skizze der modernen Theologie kann nicht auf alle ihre Einzelheiten eingehen, sondern muß sich begnügen, die großen Linien herauszuarbeiten. Sie hat vor allem zu betonen, daß die moderne Theologie nicht ein so einheitliches Gebilde ist, wie Karl Sappers Buch über den „Neuprotestantismus“ den Anschein erweckt. Sie ist vielmehr eine sehr komplexe Erscheinung, an deren Ausgestaltung mannigfache Einwirkungen beteiligt waren. Auf keinen Fall kann die gesamte moderne Theologie kurzerhand mit dem religiösen Liberalismus identifiziert werden. Man darf sie höchstens einen Epigonen des älteren Liberalismus nennen, der in dessen Schatten groß geworden ist. In reiner Darstellung wurde die Linie des älteren Liberalismus verhältnismäßig nur von wenigen Gestalten weitergeführt. Als Beispiel kann etwa Richard Adelbert Lipsius erwähnt werden, dem durch Schleiermacher ein beachtenswertes Verständnis für die Notwendigkeit der Mystik in jeder Religion aufgegangen war und der doch mit der neuentstehenden Theologie einen Kompromiß schloß¹. Getreuer blieb dem älteren Liberalismus Otto Pfleiderer, der noch ein persönlicher Schüler des großen Tübinger Meisters war und dessen ganze Theologie schon „als eine Fortbildung, freilich zugleich auch als umfassendste Ausweitung der Baur'schen Gedanken“ bezeichnet wurde². Für Pfleiderer sind sowohl seine alleinstehende Vertretung der Welt des deutschen Idealismus als die scharfe Bekämpfung seiner Person durch die Kirchenregierung, die sich bis zur drohenden Entsetzung von seiner Lehrstelle steigerte, ohne jedoch von ihm das geringste Zurückweichen zu erreichen, bezeichnend. Es ist nicht zufällig, daß Pfleiderer in England und Amerika weit mehr als ein großer Theologe anerkannt wurde als in seiner deutschen Heimat. Charakteristisch für die moderne Theologie ist ihre Abkehr von der religionsphilosophischen Spekulation und der radikalen Geschichtskritik des älteren Liberalismus.

Der eigentliche Begründer der modernen Theologie war Albrecht Ritschl (1822–89), der im ausgehenden 19. Jahrhundert alle andern Theologen überschattete. Ritschl wurde schon ein „Bismarck auf dem Katheder“ genannt, und jedenfalls ist seine Theologie für seine Zeit repräsentativ. Trotz seinem zur Schau getragenen Selbstbewußtsein war Ritschl innerlich keine einheitliche Persönlichkeit. Seinen Ausgang nahm er von F. Ch. Baur und dachte in seiner Jugendzeit freier. Schon früh vollzog er aber einen unschönen Bruch mit der „Tübinger-Schule“. Er wollte sich künftig keiner Partei mehr verschreiben und weder orthodox noch rationalistisch sein. Aber wie es

bei solchen angeblich überparteilichen Standpunkten zu geschehen pflegt, kehrte auch Ritschl in Wirklichkeit nur zu einer kirchlich unanstoßigen Geschichtsbetrachtung zurück. Alle Grundsätze der kritischen Forschung gab er preis und verhielt sich zeitlebens gegenüber der Entwicklung der historisch-kritischen Bibelwissenschaft ablehnend. Eine wahre Abneigung erfüllte ihn gegen alle spekulative Theologie, und er glaubte, die Unhaltbarkeit aller Metaphysik eingesehen zu haben. Er vertrat fortan eine schroffe Trennung von Wissen und Glauben und umging mit scheuer Vorsicht alle heiklen Probleme, welche die moderne Philosophie der christlichen Theologie stellte, so daß unter seinem Einfluß die Religionsphilosophie in der Theologie ihren Tiefstand erreichte. Ritschl wollte bewußt auf dem Boden der Bibel und der Bekenntnisse der lutherischen Kirche stehen. Seine Christologie bekannte die Gottessohnschaft Jesu und stellte den Begriff der Versöhnung in den Mittelpunkt, was seiner Theologie das vollendete orthodoxe Aussehen gab.

Bei näherem Zusehen finden sich jedoch bei Ritschl auch sehr moderne, seiner kirchlichen Einstellung widersprechende Elemente. Die konfessionellen Lutheraner haben Ritschls Berufung auf die Reformation stets bestritten, und der Göttinger Theologe täuschte sich tatsächlich, wenn er meinte, vollständig auf dem Standpunkt Luthers zu stehen. Verräterisch klingen bereits seine Worte aus der Lutherrede: „Die reformatorischen Ideen sind in den theologischen Büchern Luthers und Melanchthons selbst mehr verdeckt als offenbar“³. Luthers Schrift *de servo arbitrio* gegen Erasmus hat Ritschl verworfen und den Ausspruch getan: „Die Reformation hat erst begonnen!“ Er hat, ohne es sich selbst einzugestehen, die Reformatoren stark modernisiert und wurde deshalb beschuldigt, die kirchlichen Formeln mit einem andern Inhalt gefüllt zu haben. Auch den Worten des Neuen Testaments legte er unbewußt einen andern als den ursprünglichen Sinn unter. Er unterschied willkürlich zwischen Schale und Kern und rechnete die urchristliche Enderwartung zur zeitgeschichtlichen Einkleidung des Christentums. Seinem Reichgottesbegriff fehlte jeder eschatologische Einschlag; er entsprach völlig dem fortschrittlichen Ideal einer religiös-sittlichen Gemeinschaft aus der Gründerzeit, das Ritschl selbst so stark beseelte. Aus all diesen Wahrnehmungen ging die Feststellung hervor: „Ritschls Theologie steht auf dem Boden des Neuprottestantismus“⁴.

Dieser zwiespältige Charakter von Ritschls Theologie erklärt auch die merkwürdige Wirkung, die von ihm ausgegangen ist. Es ist keine Frage, daß der Niedergang des alten Liberalismus stark durch Ritschl bedingt war. Durch seine Flucht vor den philosophischen Problemen

hat er für liberales Empfinden unstreitig das wissenschaftliche Gewissen der Theologen abgestumpft, und freier gerichtete Studenten empfanden seine Ausführungen denn auch stets als Einengung. Seine Trennung von Religion und Metaphysik, durch welche er die Möglichkeit erstrebte, auf religiösem Gebiet positiv und in der Wissenschaft modern zu sein, hat jene lendenlahme Entwicklung der modernen Theologie verursacht. Und doch steht man vor der seltsamen Tatsache, daß auch liberalisierende Einwirkungen von Ritschl ausgingen. Die sich um seinen Namen bildende Schule war, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht rückwärts gerichtet, sondern von einem fortschrittlichen Willen erfüllt.

Am deutlichsten sichtbar wurde dieses liberale Element der Ritschl'schen Schule in jenem Kreis, der sich „Freunde der Christlichen Welt“ nannte. Die Zeitschrift „Christliche Welt“ wurde im Jahr 1886 von Martin Rade, Wilhelm Bornemann, Friedrich Loofs und Paul Drews gegründet, die nach ihrem eigenen Geständnis alle mittelbar oder unmittelbar von Ritschls Theologie beeinflußt waren. Diese war ihre geistige Heimat, von welcher sie herkamen und die ihnen auch den Mut gab, diese Gründung zu wagen. In einem „Vertraulichen Rundschreiben“ versicherten zwar die Gründer, mit dieser Zeitschrift keiner Partei oder Schule zu dienen; als ihr Programm bezeichneten sie das Evangelium, „wie es Luther unserem deutschen Volk bekannt und lieb gemacht hat... nicht im Sinne eines engen Konfessionalismus... sondern in der festen Überzeugung, daß der nächste und sicherste Weg für die Gebildeten in den evangelischen Kirchen deutscher Zunge, zu einem fröhlichen, lebendigen Christentum durchzudringen, das Verständnis der Lutherischen Reformation ist. Indem wir ihnen das bringen wollen, heften wir niemanden zu Lieb oder zu Leid Luthers Namen auf unsere Fahne. Freilich wir schreiben Lutherisch groß und betonen es auf der ersten Silbe... Unter den Nachwirkungen des Lutherfestes von 1883 ist unser Plan geboren, und eine von den Versprechungen, welche damals den feiernden Gemeinden gegeben worden sind, möchten wir an unserem Teil gern erfüllen... Allen Nachdruck legen wir auf eine grundsätzlich positive Haltung unseres Blattes. Auch wo die christliche Wahrhaftigkeit es fordert, Überliefertem freimütig Valet zu sagen, gilt es überall und immer, den Triumph des Ewigen über das Wechselnde der Gemeinde vor Augen zu führen. Von blindem Eifer vermeinten Fortschrittes, von der bunten Folge der Einfälle und Hypothesen, die wie in andern, so auch in der theologischen Wissenschaft ihre Stätte haben, werden wir die Spalten unseres Blattes mit allem Fleiß freihalten. Jede neue Erkenntnis hat nur dann und erst dann ein Recht, vor der Gemeinde

aufzutreten, wenn sie auch von ihren ungelehrten Gliedern nicht als Verlust, sondern als Gewinn für ihr religiöses Denken und Leben erkannt werden kann“⁵. Das war nun nicht ausgesprochen liberal, aber noch viel weniger orthodox gedacht. Es schwebte dem Gründerkreis der „Christlichen Welt“ vielmehr die Bildung einer neuen, jenseits dieses Gegensatzes liegenden Front vor Augen. „Sie waren sich bewußt, einen Weg aus dem hoffnungslosen Widerstreit zwischen Orthodoxie und liberaler Theologie gefunden zu haben, einen Weg, auf dem sie hofften, die Gebildeten für die Kirche zurückzugewinnen und dieser die fast völlig verlorene Föhlung mit der lebendigen Masse des Volkes wiederzugeben“⁶. Dermaßen war die ursprüngliche Intention der „Christlichen Welt“. Mit der Zeit glitt aber diese Vermittlungstheologie nolens volens immer mehr auf einen liberalen Weg, und namentlich der Hauptredaktor Rade sprengte in seiner Aufgeschlossenheit die Engheiten der Ritschl'schen Theologie, um den neuen Verhältnissen Rechnung zu tragen.

Wenn sie den Zugang zu den Gebildeten finden wollte, mußte sie auf die moderne Fragestellung eingehen und sowohl die theologischen Fachausdröcke als auch die Sprache Kanaans verbannen. Die „Christliche Welt“ machte zu diesem Zweck ihre Tore weit auf. Engherzigkeit kann man ihr jedenfalls nicht vorwerfen. Sie versuchte, die Welt nach dem paulinischen Wort „alles ist euer“ zu betrachten. Sie ging stark auf die belletristische Literatur ein und zwar nicht nur auf diejenige deutscher Sprache. Die Erscheinungen auf dem Gebiete der schönen Literatur in Skandinavien, England, Frankreich, Italien usw. wurden genau verfolgt. Nicht minder galt ihr Interesse der modernen Kunst. Aber auch ethische Fragen wie die sexuelle Moral und die Abstinenz erfuhren die nötige Beachtung. Für die Frauenfrage hatte die „Christliche Welt“ stets ein offenes Auge und auch die naturwissenschaftlichen Probleme wurden in ihren Spalten diskutiert. In der sozialen Frage, in welcher sie die Linie des „Evangelisch-sozialen Kongresses“ innehielt, suchte sie das Gewissen des christlichen Bürgertums zu schärfen und Interesse für das Proletariat zu wecken. Auch den Vorgängen innerhalb der katholischen Kirche schenkte sie ihre Aufmerksamkeit und zwar keineswegs in unfruchtbarer polemischer Fechterstellung. Ohne im geringsten katholisierend zu sein, blieb sie mit dem Katholizismus in Föhlung und bewies für sein religiöses Leben ein feines Sensorium. Ja, bis in die Arena der Politik wagte sich die „Christliche Welt“ und vertrat eine pazifistische Völkerverständigung. „Als der Krieg ausbrach, klang aus der ‚Christlichen Welt‘ eine der ganz wenigen Stimmen, die aussprachen, was christliches Gewissen im Gegensatz zur Leidenschaft des Augenblickes zu sagen

hatte“, schrieb Emil Fuchs über dieses Thema⁷. Nach dem Krieg bahnte sie in christlichen Kreisen ein Verständnis für die neue demokratische Staatsform an. Sehr aufgeschlossen und hinhorchend nach allen Seiten, freiheitlich und universal eingestellt war diese Zeitschrift. Es werden nicht viele Farbtöne der modernen Kultur auf ihrer reichhaltigen Palette fehlen. Die „Christliche Welt“ spannte ihren Rahmen weit, und namentlich Rade verstand es, die verschiedensten Menschen zum Schreiben zu bringen, ohne das Steuer selbst aus der Hand zu geben und seine Zeitung zum bloßen Sprechsaal herabsinken zu lassen.

Wenn man das von der „Christlichen Welt“ mit ihrem Eingehen auf die ganze moderne Problematik erstrebte Ziel kurz formulieren will, so besteht es in einem neuen Versuch der Versöhnung von Christentum und Kultur. Ihr Herausgeber, der immer mehr auf das Problem des modernen Menschen aufmerksam wurde, bemühte sich bewußt um eine Synthese zwischen moderner Welt und christlicher Religion. Schon der Titel des Blattes sollte dieser Bemühung Ausdruck geben, der freilich von rechtsstehender Seite als „christliche Weltlinge“ verspottet wurde. Unter „Christlicher Welt“ wollte Rade aber nicht einen weltlichen, in Kulturseligkeit versunkenen Christen verstanden wissen, wohl aber sollte alle pietistische Angst vor der Welt überwunden werden. Sie waren bestrebt, Christen und zugleich gebildete Menschen zu sein. Voller Optimismus arbeiteten sie an einem Ausgleich der beiden Mächte. Diese Anstrengung stellt aber nichts anderes dar als die Erneuerung des altliberalen Ideals einer Versöhnung von Christentum und Kultur, für das schon Schleiermacher eingetreten war und dem Rothes Protestantenverein seine Entstehung verdankte. Die „Christliche Welt“ vertrat unverkennbar einen religiösen Liberalismus, wie das auch in ihrer Festschrift offen ausgesprochen wurde: „Aber die Weltanschauung eines vertieften Gesamtliberalismus können wir nicht verleugnen und sollten uns gerade heute des Wortes liberal nicht schämen. Es ist unsere Schranke; aber nur in der Beschränkung ist man stark. In diese Weltanschauung aber hinein baut sich unsere moderne Frömmigkeit“⁸. Der Kreis der „Christlichen Welt“, der sich 1903 zu einer „Vereinigung der Freunde der Christlichen Welt“ zusammenschloß, der jährlich einmal zu einem Gedankenaustausch zusammenkam, hat denn auch in den mannigfachen Kämpfen, die das kirchliche Deutschland erfüllten, auf liberaler Seite mitgefochten.

Der bekannteste Name der Ritschl'schen Schule und der anerkannte Führer der modernen Theologie ist Adolf von Harnack (1851—1930), der den theologischen Ertrag der bürgerlichen Epoche zusammenfaßte. Harnack stammte aus einem edlen, orthodoxen Theologen-

haus und hat sich früh in ehrlich durchkämpftem Zwiespalt von den altgläubigen Vorstellungen frei gemacht. Es war ihm unmöglich, sich auf die Bekenntnisschriften festzulegen, und seine Lösung von der väterlichen Orthodoxie führte ihn zu Ritschl, in dessen Richtung er die Zukunft des Protestantismus sah. Er machte sich die meisten Positionen Ritschls zu eigen und blieb zeitlebens von einer feinsinnigen Religiosität erfüllt. Aber auch Harnack entwickelte sich weiter, wurde großzügiger als Ritschl und erkannte unter dem Eindruck der starken Bekämpfung seiner Berufung nach Berlin durch den Berliner Oberkirchenrat immer mehr die Notwendigkeit einer Reform des Protestantismus im Geiste der modernen Theologie, zu deren Meister er rasch aufstieg. Doch scheute sich Harnack, dem Protestantenverein offen beizutreten: „Die hiesige kirchlich-liberale Partei ist noch immer vollkommen mit der Hypothek des Rathaus-Freisinns belastet. . . Nun getraue ich mich wohl, den Versuch zu machen, das zu ändern; aber ich habe keine Lust und Zeit dazu“⁹. Am „Weltkongreß für freies Christentum“ in Berlin 1910 nahm er jedoch sehr aktiv teil, entwickelte sich im Alter aber eher wieder nach rechts und neigte als ein „durch und durch konservativer Mann“ immer mehr zu Kompromissen. Trotzdem konnte ihn noch in ergrautem Zustand das ketzerische Teufelchen necken, seine Marcionmonographie mit dem die Orthodoxie ärgern den Wunsche abzuschließen, daß „in dem Chor der Gottsuchenden sich auch heute wieder Marcioniten fänden!“¹⁰.

Aus diesem nur angedeuteten theologischen Entwicklungsgang ergibt sich, daß Harnack in einer Mittelhaltung stehen blieb, wie er denn selbst von dem Wunsche erfüllt war, „einmal eine Psychologie der Mittleren zu schreiben, um diese Spezies zu Ehren zu bringen“¹¹. In der Tat verkörperte Harnack, der „die erasmischen Naturen“ verstand, alle Licht- und Schattenseiten dieser „Mittleren“, unter welchen sich nach ihm freilich auch „die Lumpigsten befinden“. Seine innere Unentschiedenheit ließ ihn mehrfache elastische Wandlungen durchmachen, so daß er sich dem wilhelminischen Zeitalter völlig anpaßte und sogar in den Ruf des Hofschranzentums kam. Er lebte nicht seiner Zeit voraus, sondern war ein genauer Ausdruck ihrer Tendenzen. Als der erfolgreiche Mensch konnte er ohne Prosperität nicht leben und war hierin einem D. F. Strauß oder Bruno Bauer denkbar entgegengesetzt, von denen er sich auch stets distanzierte. Der Berliner Kirchenhistoriker war der deutsche Professor, wie er im Buche steht, dem es unmöglich war, einen Ausspruch, wie ihn Lessing einst mit seinem „impertinente Professorengans“ getan hatte, zu verstehen. Aber er vertrat auch die positiven Eigenschaften dieses Standes, und es wäre unrecht, das blendende Niveau von Harnacks Geistigkeit zu über-

sehen. Er war nicht nur ein glänzender Organisator wissenschaftlicher Arbeiten, sondern ihm selbst bedeutete die Wissenschaft „eine hohe Form des Lebens“. Ein Abglanz von goethescher Kultur lag auf diesem humanistischen Theologen, dessen universale Bildung von denen, die heute so gerne behaupten, „dieser Typus von Theologe“ sei überwunden, nicht von entfernt mehr erreicht wird.

Harnacks Name kam in aller Mund durch seine Schrift „Das Wesen des Christentums“, die aus freien Vorträgen herausgewachsen war, deren Stenogramm er später veröffentlichte. Eine auf diese Weise entstandene Schrift erhält nie die Form eines scharf geschliffenen Diamanten, und Harnack tat nicht gut daran, diese allzu rasch hingeworfenen Gedanken in solch mangelhafter Ausführung der Öffentlichkeit zu übergeben. Obwohl einem diese publizierte Vorlesung schon eine Generation später reichlich antiquiert vorkommt, erregte sie damals doch ungeheures Aufsehen und war bald in Zehntausenden von Exemplaren in den verschiedensten Sprachen verbreitet. Es war eine richtige Tagessensation, die nicht unwesentlich zum Weltruhm ihres Verfassers beigetragen hat. An ihr Erscheinen knüpfte sich weit über Deutschlands Grenzen hinaus eine heftige Diskussion, in welcher die orthodoxen Gegner nicht davor zurückschreckten, Harnack nach dem Vorbild des Galaterbriefes förmlich zu verfluchen oder ihn mit den Worten zu begrüßen: „Judas, verrätst du des Menschen Sohn mit einem Kuß?!“ Harnack unterzog das Christentum in seiner Schrift einer starken Reduktion, die am prägnantesten in dem viel angefochtenen Satz zum Ausdruck kommt: „Nicht der Sohn, sondern allein der Vater gehört in das Evangelium“¹³. Das Christentum wurde bei Harnack unbestreitbar der Lebensanschauung der Jahrhundertwende stark angenähert, was auch die große Anziehungskraft dieses Büchleins auf die damaligen Menschen erklärt.

Die Bedeutung Harnacks liegt in der weit über seine Person hinausreichenden Begründung einer vorwiegend historisch arbeitenden Theologie, die er mit einer solch virtuoson Eindringlichkeit vertrat, daß er eine ganze Theologengeneration mit sich zu reißen vermochte. Durch die Vorherrschaft der historischen Richtung wurde freilich die systematische Theologie völlig in den Hintergrund gedrängt, und an diesem Schicksal vermochte auch ihr bedeutendster Vertreter Wilhelm Herrmann nichts zu ändern. Die Dogmatik spielte in der nach Ritschl hochgekommenen modernen Theologie offenkundig eine untergeordnete Rolle, und von den systematischen Werken aus der Zeit der Jahrhundertwende werden ganz wenige einen dauernden Wert behalten. Die Inferiorität der systematischen gegenüber der historischen Theologie in jenem Zeitpunkt zeigt sich auch darin, daß die Systeme-

matiker gerne ihre Zuflucht zur historischen Darstellung ihres Themas nahmen. Durch diese vorherrschende historische Interpretierung der Religion gewann aber der wissenschaftliche Charakter der Theologie ungemein. Die historische Theologie hat um die größtmögliche Voraussetzungslosigkeit ihrer Arbeit gerungen und war bestrebt, mit dem Anspruch der Wissenschaftlichkeit ernst zu machen. Die Zurückstellung der kirchlichen Interessen in der historischen Richtung wirkte sich auf die meisten theologischen Disziplinen überaus befruchtend aus.

Auf dem Gebiete des alten Testaments war schon seit langer Zeit die historische Betrachtungsweise betätigt worden. Unabhängig von Vatke war der Straßburger Exeget E. Reuß zu radikalen Ansichten gelangt, die von K. H. Graf und Kuenen geteilt wurden. Zum durchschlagenden Sieg führte sie aber erst der Ewaldschüler Julius Wellhausen, ein genialer Kopf, den man den alttestamentlichen F. Ch. Baur nennen kann¹³. Für Wellhausen gab es keine künstliche Scheidewand zwischen heiliger und weltlicher Geschichte, und ebenso verneinte er jede übernatürliche Führung des Volkes Israel. Er wagte es, die alttestamentliche Geschichte unter dem Schwinkel der Profanhistorie zu betrachten, was er in seiner „Israelitischen und jüdischen Geschichte“ konsequent durchführte, und diese neue Betrachtungsweise machte sein Werk zu einer bleibenden, prachtvoll zu lesenden Leistung der deutschen Wissenschaft. Wellhausen kehrte die biblische Darstellung des alttestamentlichen Geschichtsverlaufes radikal um, indem er mit glänzendem Scharfsinn nachwies, daß die Propheten dem deuteronomischen Gesetz und dem Priesterkodex historisch vorangehen. Keineswegs war dieser Einspänner der einzige bahnbrechende Geist auf alttestamentlichem Gebiet; neben ihm ist namentlich Bernhard Duhm zu erwähnen. Bei Duhm wurden die Propheten nicht mehr als orakelnde Weissagungsmänner für das Neue Testament betrachtet, wozu sie die christliche Dogmatik erniedrigt hatte. Mit künstlerischer Intuition erfaßte er sie wieder als gewaltige religiöse Persönlichkeiten, die an der schweren Aufgabe, ihrem Volk den Untergang ankündigen zu müssen, zerbrachen. Es ist eine historisch einzigartig dastehende Arbeit, die ein Wellhausen und Duhm, verbunden mit Smend und Stade, Gunkel und Hausheer usw. auf alttestamentlichem Gebiet geleistet haben, und sie bezeugt von neuem die Schöpferkraft der historisch-kritischen Theologie.

Nicht weniger umstürzend waren die Ergebnisse der modernen Theologie auf neutestamentlichem Gebiet, wo sie in erster Linie die verschiedenen im Kanon vereinigten Lehrkreise deutlich von einander abgrenzte. Namentlich bemühten sich Forscher wie Weizsäcker und Wrede, Jülicher und Heitmüller, Schmiedel und

Steck usw., das synoptische Jesusbild im Unterschied zum Johannes-evangelium und der paulinischen Evangeliumsauffassung immer klarer herauszustellen, so daß der Ruf entstand: Zurück von Paulus zu Jesus! Nach der modernen Auffassung der Synoptiker erschien Jesus freilich vor allem als ein tiefsinniger Denker und als Stifter eines innerlichen Gottesreiches. Die dem modernen Empfinden anstößigen Seiten, wie etwa Jesu Wunder, radierte die moderne Theologie nach Möglichkeit als zeitgeschichtliche Bedingtheit weg. Den Widerspruch zwischen Jesu heroisch-phantastischer Lebensbetrachtung und der modernen Weltanschauung arbeitete sie nicht speziell heraus, sondern deckte ihn nach Ritschls Vorbild zu, was eine merkwürdige Leblosigkeit von Christi Gestalt zur Folge hatte. Das Jesusbild der modernen Theologie besitzt aus diesem Grunde wenig Rätsel und Kanten, Heroismus und Dynamik. Aber es ist vielleicht das Größte an der Beschäftigung der modernen Theologie mit dem Leben Jesu, daß sie in dem Moment, da ihr Jesus zu einer „mit christlichem Sägemehl gefüllten Puppe“ (Kreyenbühl) zu werden drohte, diesen toten Punkt durch die Entdeckung der eschatologischen Botschaft überwand, wie sie Johannes Weiß und Albert Schweitzer ausgesprochen haben. Die Wahrnehmung von der eschatologischen Bedingtheit des Evangeliums wirkte zerstörend auf das liberale Jesusbild und war für den freien Protestantismus ein gewaltiger Schlag, dessen Schwere er zuerst nicht einmal in seiner ganzen Tragweite empfand. Es ehrt die wissenschaftliche Lauterkeit der modernen Theologie, daß sie darauf keine Rücksicht nahm und ihren neuen Erkenntnissen die Gefolgschaft nicht versagte, auch wo sich diese gegen sie selbst kehrten. Für diese „einzigartig große Wahrhaftigkeitstat, die eines der bedeutendsten Ereignisse in dem gesamten Geistesleben der Menschheit“ ist¹⁴, wurde ihr freilich der Lohn zuteil, daß sie jenes lammfromme, onkelhafte Jesusbild durch eine neue Geschichtsschau zu überwinden vermochte, die Jesus in apokalyptischen Perspektiven von elementarster Fremdheit sah, wie es seit Jahrhunderten der Christenheit nicht mehr beschieden war.

Ebenso fruchtbar erwies sich die historische Theologie auf ihrem eigentlichen Gebiet der Kirchengeschichtsschreibung. Es kann gar nicht aufgezählt werden, was für ein ganz neues Quellenmaterial und überaus interessantes Wissen in dieser Richtung von Harnack und Krüger, Loofs und Holl, Müller und Köhler, Zscharnack und Wernle, Hermelink und Hoffmann usw. zutage gefördert wurde, an dessen Verarbeitung die Forschung noch einige Generationen lang zu tun haben wird. Mit großem Einfühlungsvermögen ist sie namentlich der Geschichte des Dogmas nachgegangen und hat die einzelnen Kirchenväter und Reformatoren mit viel Verständnis gezeichnet. Sie

haben Werke hervorgebracht, wie beispielsweise Harnacks dreibändiges „Lehrbuch der Dogmengeschichte“, das kaum ein gegenwärtiger Kirchenhistoriker zu schreiben imstande wäre und das auch in nicht theologischen Kreisen als ein Standardwerk gewertet wird. Durch ihre eingehenden dogmengeschichtlichen Studien kam die moderne Theologie zu der Wahrnehmung, daß der ganze Dogmenprozeß nicht etwas genuin Christliches ist, sondern „in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums“¹⁵. Durch die Erkenntnis der philosophischen Bedingtheit der christlichen Dogmen hat die moderne Theologie die Befreiung des religiösen Liberalismus von der orthodoxen Kirchenlehre gleichsam historisch legalisiert. Sie gebrauchte die Dogmengeschichte als ein Mittel, die Kirche vom dogmatischen Christentum zu lösen, indem sie geschichtlich bewies, wie alle echte Religiosität undogmatisch ist.

Schließlich erfolgte durch die historische Theologie auf dem Gebiete der Religionsgeschichte eine ungeahnte Blütezeit, an welcher auch nichttheologische Forscher wie P. Wendland, Reitzenstein, Ed. Schwartz usw. teilhatten. Die durch Lagarde und Eichhorn, Gunkel und Bousset begründete religionsgeschichtliche Schule betrachtete die außerchristlichen Religionen nicht mehr wie die alten Kirchenväter als ein Werk der Dämonen und stellten das Christentum den andern Religionen nicht mehr als etwas total Verschiedenes gegenüber, sondern wertete alle Religionen als Ausdrucksformen des einen göttlichen Geheimnisses, aus deren Mannigfaltigkeit das Christentum nur als ein Kulminationspunkt herausragt. An der Entstehung dieser Schule, welche durch die von Schiele gegründeten „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ in breitere Kreise des Bürgertums vordrang, waren mehrere Faktoren beteiligt. Sie stieß bei ihrer Ausbreitung zunächst auch innerhalb der modernen Theologie auf starken Widerstand; doch setzte sie sich zuletzt durch, und heute sind viele Forderungen der religionsgeschichtlichen Schule ins Allgemeinbewußtsein der Theologie übergegangen. Es ist unrichtig, der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise Relativismus vorzuwerfen; gerade aus ihrer Mitte ist nicht nur ein N. Söderblom, sondern vor allem der noch immer viel zu wenig erkannte Rudolf Otto hervorgegangen, der durch seine Entdeckung der Mystik an einer ersten Vertiefung des Religiösen wesentlich beteiligt war. In seinem Buch „Das Heilige“ (1917) hat Otto mit feinstem Spürsinn das religiöse Leben jenseits der menschlichen Begriffe und sittlichen Vorstellungen gezeigt, so daß seinem Werk eine ähnliche Bedeutung zukommt, wie Schleiermachers „Reden“. Otto blieb, wie namentlich auch sein glänzendes Buch über „West-östliche Mystik“ beweist, nicht in bloßen

psychologischen Analysen stecken, sondern er wußte wieder etwas von der großen Irrationalität Gottes, ohne dabei das rationale Bedürfnis des Menschen mit Füßen zu treten.

Bei der die Erwähnung der historisch so fruchtbaren Arbeit der modernen Theologie sollen nicht deren Fehler und Schranken zudeckt werden. Der modernen Theologie haften zweifelsohne schwere Mängel an, die nur ein Blinder übersehen kann. Von der oft so geringen religiösen Glut, deren Fehlen sich bei vielen ihrer Vertreter bemerkbar macht, sei hier nicht die Rede, weil dieses Minus gerade aus religiösen Gründen einem Menschen nicht zum Vorwurf gemacht werden darf. Nein, es sei nur auf ihr eigenes Gebiet der Wissenschaft verwiesen, wo der modernen Theologie oft der Mut zur radikalen Kühnheit fehlte, so daß sie die kritischen Ergebnisse ihrer großen Vorgänger abschwächte, indem sie sie solange „fletscherte“, bis sie dem Geschmack der Allgemeinheit beinahe als eine Erbauung mundgerecht waren. Es ist viel „Plauderei“ im Stile eines Sonntags-Feuilletonisten in der modernen Theologie vorhanden, und sehr wenig oppositionelle Kraft war ihr eigen, so daß sie verflachend wirken mußte. Die moderne Theologie wurde schließlich hoffähig, und diese breite Anerkennung gereichte ihr vollends zum Verderben. Sie wurde oft ebenso geschmacklos wie die Frauenmode, die Mietskasernen und Postkarten um die Jahrhundertwende, was alles beweist, daß das wilhelminische Zeitalter nicht ein bloßer Begriff, sondern eine häßliche Wirklichkeit war. Obwohl die moderne Theologie in ihrer wissenschaftlichen Arbeit liberal war, waren viele ihrer Vertreter doch viel zu vorsichtig, um sich auch kirchenpolitisch als liberal zu exponieren, und schützten tausend „wenn“ und „aber“ vor, um nur nicht eindeutig Stellung zu beziehen. Daraus entstand jenes zweideutig schillernde, so unbefriedigende Wesen, das einen im Vergleich zu der Generation der ersten Kampfesjahre an ihr so sehr abstößt. Ja, gegen ihre ganze, vorwiegend historische Begründung der Religiosität erhebt sich zuletzt das Bedenken, ob daraus auch religiöse Kraft zum Leben hervorgehen und der neuzeitliche Mensch auf diesem Weg seines zerbrochenen Glaubens wieder froh werden könne?

Diese Problematik der modernen Theologie wurde in ihren eigenen Reihen empfunden und von niemand schwerer als von Ernst Troeltsch (1865–1923), der von katholischer Seite „der größte Theologe des deutschen Protestantismus“ genannt worden ist¹⁶. Auch Troeltsch verdankte nach seinem eigenen Geständnis seine „wesentliche theologische Schulung“ Ritschl und wuchs in der Auseinandersetzung mit ihm in seine Aufgabe hinein. Freilich erfuhr Troeltsch in seinem weiteren Leben noch mannigfache andere Einflüsse: von Lagarde,

Dilthey, Windelband und Max Weber, die ihn weit über seine anfängliche Ritschl'sche Position hinausführten, was auch äußerlich in seinem Übergang von der theologischen in die philosophische Fakultät zum Ausdruck kam. Für Troeltsch war es nicht schwer, auf das Problem des modernen Menschen einzugehen, da er selbst ein durch und durch moderner Mensch war. Nicht das geringste Geschmäcklein des allezeit schwarz gekleideten Theologen war an dieser urwüchsigen Natur wahrzunehmen. Er war stets voll sprudelnden Lebens und impulsiver Anregungen. Kein neues Buch übersah er, und keine moderne Strömung entging ihm. Allen theologischen, philosophischen und geschichtlichen Eindrücken stand er offen gegenüber. Wie ein Seismograph reagierte er auf die subtilsten Schwankungen des modernen Lebens. Er war ein getreues Spiegelbild der neuzeitlichen Situation; als amerikanisch anmutender Großstadtmensch fand er trotz aller äußeren und inneren Ruhelosigkeit dank seiner großen Schaffenskraft doch noch Zeit, dickleibige Bücher zu schreiben. Troeltsch stürzte sich auf alle neueren Problemstellungen und kam in seinem ewigen Ringen nie zu einer abschließenden Position, sondern befand sich bis zu seinem letzten Atemzug in einer beständigen Entwicklung. Er steigerte sich nicht auf eine künstliche Weise ins Zeitalter der Reformation zurück, sondern lebte ganz im 19. und 20. Jahrhundert, das er zum Gegenstand von immer neuen Analysen machte. Das verleiht seinen von rücksichtsloser Offenheit getragenen Ausführungen ihre instruktive Aktualität. Dabei durchschaute er die religiöse Situation der Gegenwart mit einem seltenen Scharfblick, und seine etliche Jahre vor dem Weltkrieg ausgesprochene Prophezeiung, daß „wir sicherlich schweren Zeiten entgegen gehen“, ist unheimlich in Erfüllung gegangen. Seine Aufsätze „zur religiösen Lage“ sind heute noch sehr empfehlenswert und verdienen stets aufs neue gelesen zu werden¹⁷.

Troeltsch baute die historische Richtung des religiösen Liberalismus so stark aus, daß man ihn sogar als Theologen des Historismus bezeichnet hat. Seine historische Darstellung „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ (1906) gilt mit Recht als das Vielseitigste, Lehrreichste und Großzügigste, das in den letzten Jahren über den Neuprottestantismus gesagt worden ist. Sie ist für den religiösen Liberalismus zu einem grundlegenden Buch geworden, weil sie alle die Ansätze, die F. Ch. Baur, Rothe und H. Lang über den Unterschied von Alt- und Neuprottestantismus ausgesprochen hatten, auf eine geistvolle Art zu einer großen Schau zusammenfaßte. Der neuprottestantischen Theologie kommt nach Troeltsch die große Aufgabe einer Vermittlung zwischen modernem Geistesleben und Kirche zu,

indem sie nach links die christliche Kontinuität zu wahren und nach rechts das kirchliche Denken fortzubilden hat. Troeltschs Werk über den Protestantismus ist nicht vom Standpunkt eines optimistischen Fortschrittsglaubens aus geschrieben, sondern schließt mit der ernsten Feststellung, daß der moderne Protestantismus „um nichts Geringeres kämpft als um das seinem zerstückelten und erstarrten Körper entfliehende große Leben“¹⁸. In diesem pessimistischen Lebensgefühl liegt der größte Unterschied zwischen Troeltsch und dem älteren Liberalismus. Was der religiöse Liberalismus in seinen ersten Kampfjahren freudvoll erlebte, hat sich bei Troeltsch zu einer leidvollen Erkenntnis ausgewachsen. Er hat die optimistische Harmlosigkeit verloren und ist über der Frage von Christentum und Kultur wie wenige Menschen wissend geworden, so daß er in dieser Hinsicht „Dinge gesehen und gesagt hat, wie sie von keinem anderen der Zeitgenossen gesagt worden sind“¹⁹. Die vorwiegend historische Betrachtung des Christentums hat Troeltsch nicht nur auf den Gedanken gebracht, die Probleme ganz neu aufzuwerfen, sondern sie hat sich ihm zuletzt wie ein Alpdruck auf die Seele gelegt, wovon die heutigen Verächter Troeltschs auch nicht eine Spur verstanden haben. Er erlebte mit ungewöhnlicher Intensität den skeptischen Einfluß der Geschichte, der seinem Antlitz auch den resignierten Ausdruck verliehen hat. Nicht mehr aus den gesicherten Fenstern einer bürgerlichen Landeskirche betrachtete er den heraklitischen Geschichtsprozeß des *παντα ρετ*, sondern als Mensch, der sich über dessen Unheimlichkeit und Abgründigkeit ganz klar geworden war. Er wußte um die Andersartigkeit der fremden, sei es asiatischer oder afrikanischer Kulturen, denen gegenüber die christliche Kirchengeschichte höchstens *primus inter pares* ist. Der Gang durch ein ethnographisches und prähistorisches Museum stellte Troeltsch vor die letzten Fragen der Geschichte. „Das Bild, das Dubois-Reymond zu zeichnen liebte, vom letzten Menschen, der an der letzten Kohle die letzte Kartoffel brät, ist nicht ganz abzuweisen und sehr viel wahrscheinlicher als der vollendete Sozialismus oder die Wiederkunft Christi oder die Züchtigung des Übermenschen. Wie aber läßt sich dann dem gegenüber die Selbständigkeit der kulturell erfüllten und schöpferischen Geschichte behaupten? Man wird sich die Möglichkeit nicht verbergen dürfen, daß diese Geschichte vielleicht nur eine kurzdauernde und unvollkommene Blüte an dem Riesenbaum der irdischen Lebewesen ist“²⁰. Das für Troeltsch sowie für die gesamte religionsgeschichtliche Schule aus dieser Betrachtung in besonders brennender Weise hervorgehende Problem war die Frage nach der Absolutheit des Christentums. Die Eindringlichkeit, mit welcher er dieses Problem zur Diskussion ge-

stellt hat, ist wohl als wertvoller zu betrachten, als die versuchte Rettung der ethischen Absolutheit des Christentums, die kritische Menschen als einen unerlaubten Schmuggel empfanden.

Man hat bei Troeltschs Werk, obwohl es die Vorkriegsfragestellung mannigfach überschritten und den Firnis der Jahrhundertwende wesentlich abgestreift hat, oft das Gefühl, daß er in der modernen Theologie ein Ende bedeute, weil er unter Liberalismus nicht mehr ein materiales Prinzip verstand, dem eine ganz bestimmte Auffassung von Vernunft und Christentum eigen war, sondern ihn fast ausschließlich als ein formales Prinzip, das in Offenheit gegenüber aller freiheitlichen Bewegung bestand, wertete. Dieser Eindruck ist aber, so sehr ihn heute die theologischen Spatzen von den Dächern pfeifen, eine Täuschung. Es gibt im Leben kein Ende, aus welchem nicht ein neuer Anfang hervorginge. Das gilt auch für die moderne Theologie. Denn obwohl sie schon mehrfach totgesagt worden ist, sind doch auch in ihr Anzeichen vorhanden, die auf eine neue Wendung hindeuten.

Am sichtbarsten kommt dieser Neuanfang in der Gestalt Albert Schweitzers (geb. 1875) zum Ausdruck, der die Traditionen des älteren Liberalismus auf eine neue Weise aufnahm. Schweitzer wurde mannigfach mißverstanden, am stärksten vielleicht von seinen lobpreisenden Freunden, die ihn als weltberühmten Missionsarzt in einer armen Negerhütte sitzend darstellen, als ob er eine Diakonissin wäre. Der Straßburger Theologe ist vor allem als Künstler zu verstehen, und zwar nicht nur da, wo es so deutlich zum Ausdruck kommt wie in seinem Orgelspiel und in seiner Bachforschung. Die künstlerische Ader des intuitiven Menschen Schweitzer, dem die genialsten Erleuchtungen völlig unerwartet zufallen, kommt auch in seinen rein wissenschaftlichen Büchern zum Vorschein. Er ist eine überaus mächtige Persönlichkeit, die wie ein Sturmwind dahinfährt und in der heutigen degenerierten Zeit wie eine kraftstrotzende Renaissancegestalt anmutet. Auch sein Werk in Lambarene floß aus einer mit eisernem Willen und urbaner Gesundheit gepaarten Vitalität heraus, die den Drang zur Ausnahme in sich hat. Es läßt sich an initiativer Kühnheit nur mit dem Vorgehen der ersten Missionare im 18. Jahrhundert vergleichen, die auch noch kein wohlbestalltes Komitee hinter sich hatten, und ist zugleich ein lebendiger Beweis, daß der religiöse Liberalismus auch einem neuartigen Missionsgedanken nicht verschlossen ist, wie schon aus der Gründung der Ostasien-Mission zu ersehen ist. Schweitzers Gang in den Urwald ist eine Tat der Menschlichkeit und als solche Humanismus im besten Sinne des Wortes.

Auch in der Theologie hat sich Schweitzer als ein ganz ungewöhnliches Phänomen erwiesen. Nicht umsonst erhob die Straßburger

Fakultät gegen seine Habilitation Bedenken, weil sie mit seiner Art, geschichtliche Forschung zu treiben, nicht einverstanden war und befürchtete, er werde mit seinen Ansichten die Studenten verwirren. In der Tat erwachte bei Schweitzer der kritische Geist eines F. Ch. Baur wieder zu neuem Leben, der in der modernen Theologie verhängnisvollerweise ganz vergessen worden war. Wie bei der „Tübinger-Schule“ ist auch bei Schweitzer auf theologischem Gebiet seine kritische Leistung als die Hauptsache zu betrachten. Ihr ist nicht nur die Entdeckung der eschatologischen Einstellung Jesu und der Mystik des Paulus zu verdanken, sondern sie kommt am glorreichsten in seiner „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“ zur Evidenz, die eines der wertvollsten theologischen Bücher ist, die je geschrieben wurden. Indem Schweitzer in seinem Werk zum erstenmal die Pioniere des radikalen Liberalismus, wie Reimarus, Strauß und Bruno Bauer nicht auf Grund einer christlichen Dogmatik hinrichtete, sondern sie mit kongenialem Verständnis glänzend darstellte, verwandelte er den lauwarmen Teich der modernen Theologie wieder in einen kristallklaren Bergsee, in welchem sich alles aufs wunderbarste widerspiegelt.

Aber nicht nur auf dem Gebiete der radikalen Geschichtskritik erwies sich Schweitzer als ein Erneuerer vergessener Traditionen. Sein zweites großes Verdienst ist, das spekulative Anliegen des älteren Liberalismus in selbständiger Art zeitgemäß wieder aufgenommen zu haben. Daß Schweitzer überhaupt wieder wagte, religionsphilosophisch zu denken, ist bedeutsamer als der Inhalt dieses Denkens. Oskar Kraus' Ansicht, Schweitzers Bedeutung liege „weniger in seiner theoretischen Metaphysik als in seiner praktischen Betätigung“ ist unrichtig²¹. Im Hinblick auf die Zunftphilosophie ist solches Urteilen begreiflich, nicht aber angesichts der Situation der Nachkriegszeit, in welcher Schweitzer seine ganze Aufmerksamkeit darauf konzentrierte, der Menschheit ihr verlorenes Selbstbewußtsein in vertiefter Form zurückzuerobern. Schweitzer hat um dieses Ziel aufreibend gerungen und den Mut gefunden, in einer Zeit, da alles liberale Empfinden als minderwertig auf die Seite geworfen wurde, auf einsamer Warte unentwegt das freie Denken hochzuhalten. Er hat seine Forderung nach einem „neuen Rationalismus“ auf geniale Weise mit dem Suchen nach einer neuen Mystik verbunden. „Alles Denken, das in die Tiefe geht, endet in ethischer Mystik. Das Rationale setzt sich in das Irrationale fort“²². Die Formel „Ehrfurcht vor dem Leben“ wird wohl für Schweitzer selbst von größerer Bedeutung sein als für die Religionsphilosophie. Im zweiten Band seiner Kulturphilosophie hat er sie in einer an Buddha und Franziskus gemahnenden Weise ins Kosmische erweitert, so daß sich seine Lebens Ehrfurcht selbst auf

den Wurm auf der Straße und das Blatt am Baume erstreckt. Mag diese grenzenlose Verantwortlichkeit gegenüber allem Leben philosophisch mannigfachen Bedenken unterliegen, bleibt dessen ungeachtet seine Wiedererweckung der religionsphilosophischen Ader des religiösen Liberalismus für die Zukunft der modernen Theologie richtungweisend.

Die „Fälle“

„Wenn ein junger Theologe einmal seine Lizentiatenarbeit über diese Fälle schreiben wird, dann soll er sich gegenwärtig halten, wieviel Gewissensernst und Gewissensnot da hineinverwoben gewesen ist, bei den Beteiligten auf beiden Seiten und auch bei den unbeteiligten Anteilnehmenden“, mahnt Martin Rade in einer Betrachtung über „Vierzig Jahre Fälle“¹. In der Tat bildet die beständige Erinnerung an die vielen damit verbundenen schlaflosen Nächte und ungeheuren Leidenschaften die Voraussetzung jeder Darstellung der Fälle, in deren Aktenmaterial man sich nicht vertiefen und in deren konkrete Situation man sich nicht versetzen kann, ohne im Innersten aufgewühlt zu werden. Es haftet ihnen allen etwas Atembeklemmendes an, das auch dem Leser dieser Geschehnisse noch schwere Stunden bereitet und einen unmöglich in kalter Teilnahmslosigkeit verharren läßt.

Die Fälle schließen freilich auch ein ermutigendes Element in sich, wenn sie unter dem Gesichtspunkt betrachtet werden, daß sie die Märtyrer in der Geschichte des religiösen Liberalismus darstellen. Eine tapfere Überzeugungstreue tritt einem entgegen, die etwas ungewein Erfreuliches ist und einem das Herz höher schlagen läßt. Diese Wahrheitszeugen haben sich ausnahmslos ruhmvoll benommen, indem keiner von ihnen schwach geworden ist oder klein beigegeben hat. Sie alle haben ihre Ansicht durchgefochten und wenn es sein mußte, lieber auf ihr Amt als auf ihre Überzeugung verzichtet, was keinen geringen Entschluß erforderte, wenn der Betreffende eine Familie zu ernähren hatte. Damit bewiesen sie auf eindruckliche Art, daß der religiöse Liberalismus in Deutschland nie eine bloße theologische Modesache war, sondern allezeit eine gefährliche Glaubenswahrheit, die von ihren echten Vertretern Mut und Opfer verlangte. Wenn Kierkegaards Wort zu Recht besteht, daß es nur eines gebe, dessen man sich in alle Ewigkeit mit Freuden werde erinnern können, und das sei, für die Wahrheit gelitten zu haben, dann trifft dieses Wort auf wenige Menschen in der Neuzeit mehr zu als auf die Gestalten, deren Namen unter der Bezeichnung „die Fälle“ in die Geschichte eingegangen sind.

Man tritt gleichsam in einen großen Friedhof, der mit Kreuzen

übersät ist, wenn man sich bemüht, die Fälle einzeln aufzuzählen. Sie beginnen in den vierziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts, als die Restaurationstheologie nicht mehr gewillt war, eine abweichende Lehrmeinung neben sich zu dulden, und ein Rupp, Wislicenus, Uhlich ihres Amtes entsetzt wurden, was der Kirche entschieden schlecht bekam, weil daraus der Aderlaß der freireligiösen Bewegung resultierte. Im Jahre 1854 wurde der Schleiermacherschüler G. C. Bartholdi seines Amtes enthoben, weil er eine außer Gebrauch gewesene Taufformel nur wieder gebrauchen wollte, wenn ihm gestattet werde, den Ausdruck „entsagst du dem Teufel“ durch die Modifikation „entsagst du dem Bösen“ zu ersetzen, und drei Jahre später wurde Pastor A. E. Fritze wegen seines Rationalismus suspendiert. Von einer empörenden Ungerechtigkeit war die 1858 ohne Verteidigungsmöglichkeit erfolgte Amtsentsetzung des geistesmächtigen, überaus interessanten Rostocker Theologieprofessors Michael Baumgarten, der für die im Kampfe für seine nie erfolgte Rehabilitierung gebrauchte Äußerung, daß sich Kliefoth des mecklenburgischen Papsttums schuldig gemacht habe, zu wochenlangen Gefängnisstrafen verurteilt wurde. Zu Beginn der sechziger Jahre wurde der Oberprediger Melcher in Freienwald an der Oder nach sechsundzwanzigjähriger Tätigkeit von seinem Amte entfernt, weil er in einem Buch über die Entstehung der neutestamentlichen Schriften, nach dem Vorbild F. Ch. Baur's, nur die vier paulinischen Hauptbriefe als echt anerkannte. Zehn Jahre später wurde gegen den Mitbegründer des Protestantenvereins, Adolf Sydow, vom Konsistorium das Disziplinarverfahren eröffnet, weil er in einem privaten Vereinsvortrag die vaterlose Zeugung Jesu bestritten hatte. Das über ihn ausgesprochene Urteil der Amtsenthebung wandelte der angerufene Oberkirchenrat unter dem Einfluß Twestens in ein verschärftes Tadelsvotum um. Nicht anders verlief der Konflikt, in welchen 1872 der Berliner Pfarrer E. G. Lisco verwickelt wurde, als er einen Vortrag über „legendenhafte Bestandteile im apostolischen Glaubensbekenntnis“ hielt und darin das Apostolikum als dem modernen Bewußtsein widerstrebend bezeichnete. Auch gegen ihn wurde eine Disziplinaruntersuchung eingeleitet, die jedoch ebenfalls ohne ernstlichere Folgen blieb. Dagegen endigte der Konflikt Albert Kalthoffs im Jahre 1878 mit dessen Absetzung. Dem durch Wilhelm Benders akademische Festrede zur vierhundertjährigen Lutherfeier heraufbeschworenen Entrüstungssturm brach schließlich sein Übergang von der theologischen in die philosophische Fakultät die Spitze ab. Obwohl Kaiser Wilhelm I. von der Kirchenbehörde stets ein strenges Vorgehen gegen die liberalen Theologen gefordert hatte, waren diese Auseinandersetzungen nur ein erstes Gefechtsgeplänkel,

in welchem die Gegner gleichsam ihre Kräfte ausprobierten. Wesentlich ernster wurde die Situation, als die moderne Theologie von den Universitäten aus immer stärker in die Kirche einzudringen drohte. Da begannen sich die Fälle in unheimlicher Weise zu mehren, so daß fast jedes Jahr ein neuer entstand. Im Jahre 1891 kam es sogar zu drei Konflikten, indem Klein Schwierigkeiten bekam wegen der sozialen Frage, Kier wegen der Inspirationslehre und Ziegler wegen des „geschichtlichen“ Christus. Ihnen folgte im nächsten Jahr der Fall Schrempf und im Jahre 1896 derjenige Friedrich Steudels, der seine Amtsenthebung in seiner Schrift „Meine Abrechnung mit der württembergischen Landeskirche“ selbst erzählt hat. Das nächste Jahr brachte die Fälle Wendeburg, der sich weigerte, gewisse Anordnungen des Konsistoriums auszuführen, und Kötzschke, der wegen Beteiligung an der Arbeiterbewegung aus dem Kirchendienst entlassen wurde. Das Jahrhundert schloß mit dem Fall Weingart, und das neue begann gleich im ersten Jahr mit denjenigen Hillemanns, Blazejewski, Urbahrt und Neidhart. Im folgenden Jahr verlangten hundertdreißig Geistliche vom Kultusministerium die Absetzung von Professor Otto Baumgarten in Kiel, welches Ansinnen die Universitätskollegen freilich mit dessen spontaner Wahl zum Rektor beantworteten. Im Jahre 1904 wurde Max Fischer wegen eines im Protestantenverein gehaltenen Vortrags, in welchem er sich gegen die Anbetung Christi aussprach, in ein Disziplinarverfahren verwickelt, das ihm eine in der Form sehr verletzendende Verfügung des brandenburgischen Konsistoriums eintrug. Ihm folgten im Jahre 1911 der Fall Jatho und 1913 der Fall Traub, und schließlich sollte nach dem Weltkrieg das evangelische Deutschland noch das Schauspiel des Falles Leimbach erleben. Es waren die verschiedensten Motive, die den Gegenstand der Konflikte bildeten. Bald war es der Nichtgebrauch des Apostolikums und dann wieder die sozialistischen Interessen oder die Insubordination gegen die kirchliche Behörde, was Anstoß erregte. Aber immer waren es liberale Momente, welche die orthodoxe Kirchenleitung nicht zu dulden gewillt war, hinter deren Vorgehen die offenkundige Absicht lauerte, den religiösen Liberalismus aus Kirche und Universität hinauszudrängen. Auf Vollständigkeit erhebt die Erwähnung all dieser Namen keinen Anspruch. Die historische Anschaulichkeit erfordert jedoch, daß einige typische Beispiele eingehender dargestellt werden.

Der Fall Schrempf

Christoph Schrempf ging aus dem württembergischen Pietismus hervor. In seiner heimatlichen Umgebung wurde jeder „Unglaube“

verabscheut. Er selbst war in seiner Jugend eifriger Pietist, und etwas von einem Pietismus höheren Grades ist ihm zeitlebens eigen geblieben. Als Student der Theologie brach ihm auf der Universität seine bibliozistische Gläubigkeit beim Studium der Philosophie bald zusammen, und sein Pietismus wurde vom kritischen Wind in kürzester Zeit verweht. In der Schule Carl Weizsäckers nahm er mit großem Ernst die wissenschaftliche Bibelkritik in sich auf, die ihn dem Skeptizismus nahebrachte. Bevor er in den praktischen Kirchendienst trat, teilte er dem Oberkonsistorialrat D. von Wittich seine Abweichung vom Bekenntnis offiziell mit und gestand ihm, das Evangelium nur nach der Überlieferung der Synoptiker verkünden zu können. Die Behörde erblickte jedoch darin keinen Grund, von seiner kirchlichen Verwendung abzu- sehen. Schrempf wurde zuerst Vikar, dann Verweser, kurze Zeit Repetent und schließlich Pfarrer in Leuzendorf. Ein erster Zusammenstoß mit seiner Gemeinde — er weigerte sich aus rein religiösen Gründen, in einem Kriegerverein bei einer Fahnenweihe in seiner Eigenschaft als Pfarrer mitzuwirken — war das Vorspiel zur grundsätzlichen Auseinandersetzung. Der große Konflikt kam bei der Bekenntnisfrage zur Austragung, die sich für Schrempf zu einer Lebensfrage auswuchs.

Es war im Jahre 1891, als Schrempf sich unmittelbar vor dem Gottesdienst in der Sakristei aufhielt, daß ihn Zweifel überfielen, ob er eigentlich innerlich berechtigt sei, über das Bibelwort „Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit“ zu predigen. In den wenigen Augenblicken, die ihm bis zum Beginn der Predigt blieben, überwand er seine Bedenken, indem er sich selbst das Versprechen gab, zukünftig keine fragwürdigen Rücksichten mehr gelten zu lassen und nie mehr eine Glaubensäußerung zu tun, die er nicht vertreten könne. Am gleichen Sonntag, da er diesen Entschluß faßte, hatte er eine Taufe zu vollziehen. Um alsogleich die Konsequenz aus seiner neuen Einstellung zu ziehen, entschloß sich Schrempf, bei der Taufe des Kindes das Apostolikum wegzulassen, das in der Liturgie vorgeschrieben war. Er hielt entsprechend seiner kritischen Theologie verschiedene Ausdrücke des Apostolikums nicht für wahr und vermißte anderseits in dem Bekenntnis so wertvolle religiöse Gedanken, wie die Nachfolge Jesu. Die Anwesenden bemerkten die Weglassung des Apostolikums natürlich gar nicht; doch war Schrempfs Gewissen deshalb nicht weniger belastet. Er wünschte keine unerlaubten Heimlichkeiten und machte deshalb der Oberkirchenbehörde von seiner Handlungsweise sofort Mitteilung. In einem längeren Schreiben gab er der Behörde sehr ehrlich über seine Glaubenseinstellung Rechenschaft, die er mit der Bemerkung abschloß, daß er bei seinen theologischen Meinungen ein gutes Gewissen habe und daß eine Wendung zur „po-

sitiveren Theologie“ ihm sittlich verdächtig wäre, weil er sich keine ruhigere Zukunft verschaffen wolle.

Während dieses Schreiben bei der Oberkirchenbehörde lag, sollte in Leuzendorf wieder eine Taufe vollzogen werden. Nach dem Rat des Prälaten Walcher ließ er sich durch einen Kollegen vertreten. Um unkontrollierbaren Gerüchten die Spitze abzubrechen und die Gemeinde richtig zu orientieren, brachte Schrempf seine Stellung auf der Kanzel zur Sprache. Er hatte in jener Zeit innerlich stark zu ringen und gestand selbst einmal, daß er über dieser Frage Selbstverachtung und Zweifel an seinem überhitzten Gehirn, ja Todesängste empfunden habe. Die Kirchenvorsteherschaft der Gemeinde beschwerte sich hierauf beim Konsistorium, daß ihr Schrempf „nicht mehr würdig erscheine, die Kanzel im Gotteshause zu betreten“² und daß die Berufung eines anderen Geistlichen notwendig sei. Das Konsistorium beschuldigte hierauf Schrempf, seine Gemeinde durch seine Mitteilung von der Kanzel aus in ihrem Glauben verletzt und verwirrt zu haben. Gegen diesen Vorwurf legte Schrempf sofort Protest ein, weil dies seine unbedingte, sittliche Pflicht gewesen sei. Die Behörde ordnete eine Vertretung Schrempfs durch einen anderen Pfarrer an und leitete das Disziplinarverfahren auf Entlassung ein. Als Antwort vertauschte Schrempf seine bisherige Rolle der Verteidigung mit derjenigen des Angreifers und teilte dem Konsistorium offen mit: „Die Lehr- und Gottesdienstordnung unserer Kirche ist unter den gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Verhältnissen eine sittliche Unordnung. Das Verlangen an den einzelnen Geistlichen, sich ihr unbedingt zu fügen, ist unter den gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Verhältnissen eine sittlich sehr bedenkliche Zumutung. Die übliche Verpflichtung des evangelischen Geistlichen ist unter den gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Verhältnissen eine Schlinge für das Gewissen“³. Nach dieser kühnen Eingabe setzte das Konsistorium Schrempf sofort frist- und pensionslos ab.

Schrempf war darüber stark aufgebracht, daß die Kirchenbehörde mit Wissen einen ketzerischen Theologen gebraucht, solange er zu heucheln bereit ist, von dem Moment an aber, da ihm sein Gewissen schlägt, ihn aus dem Kirchendienst entläßt. Er war deshalb nicht gewillt, die Sache einfach hinzunehmen und auf sich ruhen zu lassen. Er durfte von sich sagen, daß er den Kampf nicht gesucht habe; als er ihm aber aufgedrängt wurde, wich er ihm nicht aus. Unmittelbar nach seiner Absetzung gab er eine Broschüre unter dem Titel heraus: „Eine Frage an die evangelische Landeskirche Württembergs.“ In dieser Schrift schildert er seine eigene innere Entwicklung ausführlich und erhebt zum Schluß die Frage: „Bin ich, als dieses religiöse oder

irreligiöse Subjekt, als das ich mich nun öffentlich gezeigt habe, nach dieser ausdrücklichen Zurücknahme meines Konfirmationsbekenntnisses, bin ich so noch ein auf dem Glauben der evangelischen Landeskirche Württembergs stehendes Glied dieser Kirche?“⁴ Wie zu erwarten, bekam Schrempf — abgesehen von zwei ungenügenden anonymen Erwidern in einer kirchlichen Zeitschrift — von der Kirchenbehörde keine Antwort. Es entstand zwar eine erregte Diskussion über den Fall Schrempf im Schwabenland, und er selbst sorgte sowohl durch seine Stuttgarter Sonntagsreden als auch durch seine Zeitschrift „Die Wahrheit“ dafür, daß sie nicht so bald zur Ruhe kam. Als er aber die allgemeine Aufrüttelung nicht erreichte, zog er sich aus dem öffentlichen Kampf zurück und trat 1909 sogar aus der Landeskirche aus. Fortan lebte Schrempf seiner Lehrtätigkeit an der Stuttgarter höheren Handelsschule und erwarb sich durch seine Übersetzungen von Kierkegaards Werken große Verdienste, indem er nicht nur die verächtliche Behauptung Theodor Häckers Lügen strafte, daß die liberalen Pfarrer den großen Dänen nicht lesen, sondern durch sein Interesse an dessen Methode des religiösen Denkens zeigte er dem Liberalismus den Zugang zu dieser Gestalt. Daneben wirkte Schrempf als individualistischer Schriftsteller von stark ethischer Prägung, dessen gesammelte Werke eine stattliche Reihe bilden und der es als seine Aufgabe betrachtete, die Menschen in voller Ehrlichkeit zur restlosen Klarheit über die Rätselhaftigkeit ihres Daseins zu führen.

Der Fall Weingart

Das 19. Jahrhundert sollte nicht zu Ende gehen, ohne der erstaunten Mitwelt zum Abschluß noch einen kirchlichen Lehrprozeß vor Augen zu führen, der die Differenz zwischen religiösem Liberalismus und Kirche aufs grellste beleuchtet¹. In Osnabrück amtierte der etwas über dreißig Jahre alte Pfarrer Hermann Weingart, der ein ernster Wahrheitssucher war und sich der Achtung seiner Gemeinde erfreute. Seine Predigten waren von religiöser Wärme durchdrungen und vermochten mit ihrer Kraft auch solche Menschen zum Besuch des Gottesdienstes zu bewegen, die sonst allen Kirchen aus dem Wege gingen. Im Jahre 1898 hatte Weingart in einer Bezirksynode über einen neuen Agendenentwurf zu referieren. Er anerkannte bereitwillig gewisse Teile des Entwurfes; aber als Ganzes lehnte er ihn ab. Weingart trat für eine „zeitgemäße Ausgestaltung“ des Gottesdienstes ein und forderte in lebhafter Weise Neuerungen „unter Berücksichtigung der veränderten Zeitumstände“. Es waren die Forderungen des religiösen Liberalismus, die er in seinen Worten zum Ausdruck brachte. Da sein Referat schon

auf der Synode Anlaß zu einer starken Diskussion gegeben hatte, erachtete es Weingart als das Beste, um allen Gerüchten vorzubeugen, es im Druck erscheinen zu lassen. Wegen der darin enthaltenen Ausführungen über die Erbsündenlehre, Satanologie, leibliche Auferstehung und Gebet an Jesus entstand ein orthodoxer Entrüstungsturm, der die Kirchenbehörde veranlaßte, gegen Weingart einzuschreiten. Es wurde das Disziplinarverfahren gegen ihn eingeleitet mit der Anklage auf Amtsenthebung, weil er sich in den Verdacht gebracht hatte, vom Bekenntnis abzuweichen. Der Osnabrücker Pfarrer war alles andere als ein Empörer und suchte seiner Kirchenbehörde so weit entgegenzukommen, als es ihm nur möglich war. Er unterschrieb sogar einen ihm vorgelegten Revers, in welchem er eingestand, daß er bei allem Wahrheitsforschen doch „nicht berechtigt“ war, seine subjektiven Auffassungen in seiner lehramtlichen Tätigkeit zum Ausdruck zu bringen und daß es ihm ferne gelegen habe, die Erbsündenlehre anzutasten. Weingart versuchte überhaupt, seine Aussagen abzuschwächen. Dank dieser Bemühung endigte das Verfahren zunächst mit der Erteilung eines ernststen Verweises und der Ueberbindung der Kosten.

Aber auch Weingart sollte erfahren, daß es die Kirche einem Ketzer noch immer schlecht gelohnt hat, wenn er sich ihr demütig unterwarf. Er war nun einmal verdächtig, und statt zu versuchen, ihn auf den rechten Weg zu bringen, forderte man in peinlicher Weise von ihm die Manuskripte seiner gehaltenen Predigten ein. Wie ein Staatsanwalt seine Akten auf einen eventuellen Anklagepunkt durchforscht, wurden diese Predigten einer „inquisitorischen Behandlung“ unterzogen, ohne daß auch nur einem Beteiligten die Frage aufgestiegen wäre, ob man Predigten in der Weise lesen dürfe. Ihre Durchsicht entlastete den Angeklagten in den angeschuldigten Punkten; aber siehe da, es zeigten sich Verfehlungen gegenüber anderen Dogmen! Man entdeckte, daß Weingart in einer Osterpredigt, die sich nach Sulze „durch Innigkeit und eine gewisse Poesie auszeichnet“, sich wohl zum lebendigen Jesus, der „in unserer Mitte schwebt und ewig bei uns ist“, bekannte, die leibliche Auferstehung Christi aber unmißverständlich ablehnte und an ihrer Stelle die objektive Visionshypothese vertrat. Nachdem die Kirchenbehörde Weingart ungeachtet seines integren Charakters und seiner vortrefflichen Amtsführung verurteilt hatte, legten beide Teile Berufung ein, und der Prozeß ging von der ersten zur zweiten Instanz. Man wollte dem Landeskonsistorium Gelegenheit geben, sich über die Angelegenheit zu äußern, und Weingart wollte den Eindruck aus der Welt schaffen, daß er den Rückzug angetreten habe. Weingart vertrat vor seinen neuen Richtern offen den Standpunkt, daß der Theologe nicht auf die Einzelheiten des Bekennt-

nisses festgelegt sei, und auf die direkte Frage, ob er nicht glaube, daß Jesu Erdenleib das Grab verlassen habe, antwortete er rund heraus mit nein! Mit dieser Antwort war der Prozeß entschieden. Die tiefe Kluft zwischen ihm und seinen Richtern, die im buchstäblichen Sinne an die Auferstehung glaubten und nur den auf dem Boden der streng klassischen Orthodoxie stehenden Menschen das Recht zur Führung eines Predigtamtes in der Landeskirche zubilligten, trat unüberbrückbar zutage. Weingart wurde an der Schwelle des 20. Jahrhunderts wegen Leugnung der leiblichen Auferstehung von einer evangelischen Kirchenbehörde zur Amtsenthebung mit Belassung eines dem Dienstalter entsprechenden Ruhegehaltes verurteilt.

Der Fall Jatho

Carl Jatho (1851–1913), der in seiner Jugend freiheitlich eingestellt war, in seinem Pfarramt zu Bukarest kirchlicher wurde und sich erst in seiner Kölnergemeinde wieder zu seinen Anfängen zurückfand, war eine Persönlichkeit von seltenem Zauber. Eine gewinnende Menschenfreundlichkeit und eine charmante Liebenswürdigkeit des Herzens nahm die Leute alsogleich für ihn ein. Voll heiteren Lebenssinnes trat er den Menschen entgegen, die bald unbegrenztes Zutrauen zu ihm faßten. Seine einnehmende Individualität barg das Geheimnis einer unerklärlichen Anziehungskraft, die ihn zum Seelsorger von Hunderten, ihm teilweise ganz unbekanntem Menschen machte, wie aus seinem Briefwechsel zu ersehen ist. Die Kinder lauschten begeistert seinen Worten, und seine Gemeinde in Köln hing geradezu stürmisch an ihm. Bei Menschen, in welchen alles religiöse Leben vertrocknet war, verstand er es, den göttlichen Funken in ihrer Seele wieder zu entfachen und sie zum Glauben an ihre höhere Bestimmung zurückzuführen. Seine Verkündigung kam der Sehnsucht des modernen Menschen mächtig entgegen und besaß ihre eigene Note. Von einer Theologie im engeren Sinne des Wortes kann bei Jatho nicht gesprochen werden⁶, weil er das Göttliche nicht mit dem Denken, sondern ausschließlich mit dem Gefühl erlebte, wie ihm denn auch einzig die Musik als zulängliche Ausdrucksform religiösen Innenlebens erschien. Als überzeugter Symbolist huldigte er einer mystischen Gottesauffassung, in welcher wieder ein Funke von Meister Eckhart aufglommte. Seine Leidenschaft war, Gott überall zu finden, und voll Gottinnigkeit schrieb er: „Die unerkennbare Tiefe ist mir wichtiger als die erkennbare Oberfläche. Mein Glauben und Hoffen muß versinken können, versinken in irgend etwas, dessen Grenzen man nicht kennt, also, wenn Sie wollen, ins Bodenlose. Das schlechthin Bodenlose ist mein Gott“⁷

Jatho erstrebte bewußt, sich ständig schwebend zu halten, sich auf keine bestimmte Weltanschauung festzulegen und in einer gewollt unkirchlichen Sprache einen lebendigen Protestantismus zu predigen, der in der Auflehnung gegen jede Autorität bestand. Nach seiner Verkündigung ist der historische Jesus in Verzweiflung gestorben⁸; aber in Jathos Botschaft von Christus als Idee erglänzte ein Strahl von dem sonnenhaften Evangelium.

Dieser monistische Pantheismus war den strenggläubigen Kreisen ein Ärgernis, das beseitigt werden mußte. Schon 1906 gelang es geistlichen Elementen, einen Kölner Laien zur Abfassung einer Beschwerdeschrift über Jatho an den Oberkirchenrat aufzuhetzen, die ihn bereits in eine Reihe von unerquicklichen Auseinandersetzungen mit der Behörde verwickelte, die sich in all den folgenden Jahren wiederholten. Schließlich erkannte man, daß mit dem bisherigen Disziplinarverfahren, das wesentlich auf sittliche Verfehlungen abgestellt war, Jatho nicht beizukommen sei und schuf ein speziell auf seine Person berechnetes Irrlehrgesetz, vor dessen Annahme ein Rudolf Sohm warnte, gegen das so namhafte Gelehrte wie Natorp, Lenz usw. auftraten und das ein Gustav Krüger sogar als eine „Bespeigung Luthers“ empfand. Als Jatho 1910 in Bremen einen Vortrag hielt und darin diejenigen Epochen in der Geschichte der Religion als groß pries, da die Prophetie sich vom Banne priesterlichen Wesens losgerissen und das Recht der Persönlichkeit den Sieg über die Tradition davongetragen hat, erfolgte von orthodoxer Seite wiederum eine anonyme Denunziation beim Oberkirchenrat. Daraufhin wurde Jatho von diesem zur Rechenschaft gefordert, weil er sich „nicht nur von den einzelnen christlichen Lehren, sondern von allem, was Christentum heißt“, dergestalt entfernt habe, daß sein ferneres Verbleiben im Amte der Landeskirche als fraglich erscheine. Jatho gab in einem Schreiben ehrlich Auskunft über die verlangten Punkte, in welchem seine Abweichung gegenüber der orthodoxen Auffassung grell zutage trat. Nun übergab der Oberkirchenrat seine Angelegenheit dem neugeschaffenen Spruchkollegium, das über das Irrlehrgesetz zu wachen hatte. Am 24. und 25. Juni 1911 wurde Jatho nach Berlin vor das Spruchkollegium geladen, in welchem die Meinungen bereits gemacht waren. In einem halbdüsteren Saal saßen an einem mit einem Marmorkreuz geschmückten Tisch dreizehn Theologen und Juristen. Die Verhandlungen begannen mit einem längeren Aktenreferat und einem anschließenden, mehrstündigen Verhör des Angeklagten, der charaktervoll seine „Ketzerien“ nicht im geringsten abschwächte und sich noch „schlimmer“ zeigte, als er war. Wegen Verweigerung wichtiger Zeugen sah sich die Verteidigung zu einem Protest veranlaßt. Als er-

ster Verteidiger erhielt Professor Otto Baumgarten aus Kiel das Wort, der in einem warmblütigen Plädoyer Jatho der Kirche zu erhalten versuchte, die solcher christlicher Persönlichkeiten zum Brückenbau zur modernen Welt bedürfe. Hierauf kam der zweite Verteidiger, Pfarrer Gottfried Traub, zum Wort, der in einem temperamentvollen Vortrag für Jatho eintrat, von welchem er bekannte, das Phänomen Religion erst in echter Weise erlernt zu haben. In seinem kurzen Schlußwort führte Jatho aus: „Sie verurteilen mich, weil ich mein Amt nach meinem subjektiven Ermessen geführt habe. Was Sie an mir verurteilen, machen Sie aber am heutigen Tage zur Grundlage Ihrer eigenen Tätigkeit. Denn auch Sie richten über mich lediglich nach subjektivem Ermessen. Sie haben es selbst mehrfach abgelehnt, eine objektive Norm zur Beurteilung der hier vorliegenden Fragen aufzustellen. Daran tun Sie gut. Was aber Ihnen als Recht zugesprochen werden muß, nennen Sie bei mir Unrecht. — Zum Schluß noch eins, meine verehrten Herren: Wir haben augenblicklich in Köln Festspiele in unserem Opernhaus. Am Abend vor meiner Abreise hieher besuchte ich die ‚Meistersinger‘, um mich an der Herrlichkeit dieses einzigartigen Werkes noch einmal so recht mit Freude erfüllen zu lassen. Der Ritter sang sein Liebes- und Lenzeslied unvergleichlich schön. Die Versammlung der Meister aber antwortete trotzdem: ‚Von Melodie nicht eine Spur‘. Nur einer war unter den Meistern, der erhob sich und sprach:

„Ihr Meister, nicht so geeilt,
 Nicht jeder Eure Meinung teilt.
 Des Ritters Lied und Weise,
 Die fand ich neu, doch nicht verwirrt;
 Verließ er unsere G’leise,
 Schritt er doch fest und unbeirrt.
 Wollt Ihr nach Regeln messen,
 Was nicht nach Eurer Regeln Lauf,
 Der eigenen Spur vergessen,
 Sucht davon erst die Regeln auf“⁹.“

Das Spruchkollegium ließ sich aber durch all die namhaft gemachten Gründe nicht gewinnen und fällte mit elf gegen zwei Stimmen — Kahl und Loofs — über den Sechzigjährigen das Urteil, das ihm jede weitere Wirksamkeit in der evangelischen Kirche untersagte. „Die völlige Kälte und die scheinbare Uninteressiertheit“, mit welcher der Vorsitzende bei verdunkelten Fenstern den Spruch verlas, veranlaßte Baumgarten, in seiner kirchlichen Chronik die Frage zu erheben: „Funktionierte dieser hohe Beamte nicht wie ein Henker, dem lebens- und liebewarmen Prediger den Talar von den Schultern reißend?“¹⁰.

Jatho selbst nahm das Urteil mit der ihm eigenen Heiterkeit entgegen und verließ ungebeugten Hauptes den Saal.

Wurde in den Fällen Schrempf und Weingart im Grunde die kritische Theologie verurteilt, so im Fall Jatho die Geheimreligion der Gebildeten. Darum flammte denn auch das moderne Bewußtsein so empört gegen dieses Ketzerurteil auf und kommentierte es die Tagespresse mit so großer Entrüstung. Schon anlässlich Jathos Rückkehr aus Berlin war der Kölner Bahnhof schwarz von Menschen, so daß der Zug wieder aus der Halle ausfahren mußte, damit der abgesetzte Pfarrer aussteigen konnte. In einem wahren Triumphzug wurde er — im Zeitalter des Materialismus! — nach seinem Pfarrhaus begleitet. Dann setzten mit Macht überall die wildbewegten Protestversammlungen ein, in denen die Wogen der Entrüstung gegen das orthodoxe Kirchenregiment hoch gingen. Es ist einzig und allein der völlig unverbitterten Überlegenheit Jathos zu verdanken, daß es damals nicht zu einer starken Kirchnaustrittsbewegung kam, weil der Gemaßregelte ausdrücklich diese Parole ablehnte. Die kirchenpolitische Stoßkraft des religiösen Liberalismus beruhte nach seinem Dafürhalten auf dessen Zugehörigkeit zur Landeskirche und nicht in der Trennung davon. Jatho setzte seine erfolgreiche Predigtstätigkeit ruhig fort, mit dem einzigen Unterschied, daß er statt in einer Kirche in überfüllten Tanz- und Konzertsälen sprach. Immer neue Einladungen führten ihn in die verschiedensten Städte, in die Schweiz und nach Holland, und überall sprach Jatho vor Kirchengläubigen, sozialdemokratischen Arbeitern, Monisten und Freistudenten. Sein 1913 infolge eines Unfalles verursachter Tod kam seiner drohenden Ausstoßung aus der Kirche zuvor.

Der Fall Traub

Gottfried Traub war ein leidenschaftlicher Mensch und ein unbeugsamer Charakter, der seinen Weg ging, ohne nach rechts und nach links zu blicken. Für das von ihm als richtig Erkannte trat er unerschrocken ein, ohne ängstlich darauf zu schauen, was für Folgen daraus entstehen könnten. Alle schlangenklugen Kompromisse lagen seiner wahrheitsliebenden Seele fern, und als einer der tüchtigsten Kämpfer für den freien Protestantismus fühlte er sich durch die Schaffung des Irrlehrgesetzes aufs stärkste betroffen. Im Fall Jatho war er der innerlich am heftigsten erregte Verteidiger des Angeklagten, der seinen Freundesdienst mit dem Einsatz seiner letzten Kraft führte. Das sollte ihm jedoch zum Verhängnis werden. Schon Baumgarten hatte unmittelbar nach Beendigung des Jathoprozesses den Eindruck, daß Traub das nächste Opfer sein werde. Durch den Ausgang der Gerichtsver-

handlung fühlte sich Traub in seiner heiligsten Überzeugung getroffen, und ein maßloser Zorn überkam ihn. Er unterzog den Prozeß einer schonungslosen Kritik, indem er die „Sauberkeit“ der Akten bezweifelte, das Verfahren empörend fand und das Urteil als ein „religiöses Verbrechen“ bezeichnete. Traub überschritt in seiner Kritik der kirchlichen Behörde wohl das Maß des Üblichen, was sich aber aus seiner seelischen Beteiligung verstehen läßt. Über das Marmorkreuz auf dem Tisch des Präsidenten schrieb er: „Ein geradezu entsetzlicher Anblick. Schafft künftig dieses Kreuz weg! Es ist genug an dem, was man sonst tragen muß. Man habe so viel seelischen Geschmack als Christ, daß man sich nicht unter das Kreuz stelle, an dem Jesus allen vergab und dem Schwächer den Himmel öffnete und zugleich verkündigt: Laut Paragraph so und so viel ist die Stellung des N. N. dergestalt, daß. . .“¹¹. Voll beißender Ironie rief er aus: „Es lebe das Spruchkollegium! Es sterbe der Protestantismus!“ Traub scheute sich nicht, auf einer großen Protestversammlung den kirchlichen Instanzen sogar den Vorwurf der Gottlosigkeit entgegenzuschleudern und von einer „Parteikirche“ zu reden. Es war eine Sprache, die man in der leisetretenden Kirche nicht mehr gewohnt war. Traub denunzierte sich damit gleichsam selbst. Der Oberkirchenrat fühlte sich provoziert und hielt es für Schwäche, länger Nachsicht zu üben. Man wollte nicht einen Mann in der Kirche dulden, der anstatt nur dem Volke Buße zu predigen, sich herausnahm, auch der Kirchenbehörde die Wahrheit zu sagen, dessen das Apostolikum und die Dreieinigkeit ablehnende Theologie man überdies schon lange beargwöhnt hatte. Der Oberkirchenrat ließ deshalb durch das Münster'sche Konsistorium gegen Traub das Disziplinarverfahren eröffnen, weil er nach dem Verlauf des Jathoprozesses nicht mehr den Mut hatte, zum zweitenmal den Weg des Spruchkollegiums zu betreten. Nicht wegen Irrlehre wie Jatho, sondern wegen öffentlicher Beleidigung und Herabwürdigung der kirchlichen Organe wurde Traub angeklagt. Doch konnte die Kirchenbehörde nicht im geringsten den Beweis für die „wahrheitswidrigen Entstellungen und absichtlichen Verschweigungen“ Traubs erbringen und baute überhaupt ihre ganze Anklage auf eine tönernen Grundlage auf. Da Traub die Unbefangenheit der Anklagebehörde anzweifelte, überwies man die Angelegenheit an das schlesische Konsistorium nach Breslau. Dasselbe lehnte Traubs Beweisanträge und Zeugen als unerheblich ab und verurteilte ihn wegen seines außeramtlichen Verhaltens zur Versetzung in ein anderes Kirchenamt. Er legte Berufung an den Oberkirchenrat ein. Ohne den Angeklagten auch nur zu vernehmen, sprach jener über den in seiner Gemeinde so beliebten Pastor das Verdikt der Dienstentlassung aus! Eine Beschwerde beim Staatsmini-

sterium und eine Eingabe an den König fruchteten nichts. Das Urteil begegnete fast überall schärfster Ablehnung, sogar bei den theologischen Gegnern Traubs. Allgemein war man betroffen, daß in der evangelischen Kirche kein Wort der Kritik mehr gestattet sein sollte. Harnack, der sich im Fall Jatho vorsichtig distanziert hatte, konnte in diesem Fall nicht mehr schweigen und trat mit einer Schrift gegen die Kirchenbehörde auf, welche die Feststellung enthält: „Der Oberkirchenrat hat kein Bedenken getragen, den schärfsten Schein nicht nur der Parteilichkeit, sondern des Rechtsbruches auf sich zu nehmen; man straft den Verteidiger für seine Verteidigung!¹²“

Der Fall Leimbach

Als das deutsche Volk durch den verlorenen Krieg und die demoralisierende Inflationszeit darniederlag, leistete sich die evangelische Kirche in Bayern, wo die kirchliche Behörde noch absolutistische Gewalt besaß, einen ganz „unmöglichen Fall“, der beweist, wie stark die Fälle in die Gegenwart hineinreichen. Im Jahre 1920 fand in Nürnberg zwischen einigen liberalen und orthodoxen Theologen ein Gespräch zur Verständigung über den zwischen ihnen schwebenden Gegensatz statt. Das unter dem Titel „Altes oder neues Evangelium“ veröffentlichte Protokoll veranlaßte Friedrich Leimbach, in einem Fachblatt die Aussprache wieder aufzunehmen, in der Besorgnis, das frühere Gespräch habe zu einem „faulen Frieden“ geführt, da die Unterschiede zu wenig genau herausgearbeitet worden seien. Leimbach war damals bereits achtundvierzig Jahre alt und über ein Vierteljahrhundert im Kirchendienst tätig, ohne je im geringsten von sich reden gemacht zu haben. Mit seiner Gemeinde Oettingen war er fest verbunden und erfreute sich großer Beliebtheit. Obwohl seine Ausführungen im „Korrespondenzblatt für die evangelisch-theologischen Geistlichen in Bayern“ einen rein persönlich-privaten Charakter trugen, die mit seiner amtlichen Tätigkeit gar nichts zu tun hatten, nahm der Landeskirchenrat sie zum Anlaß, sich dienstlich mit ihnen zu befassen, weil sie in einem öffentlichen Blatt erschienen waren und im Widerspruch zum Bekenntnis der Kirche standen. Er leitete gegen Leimbach das „Lehrzuchtverfahren“ ein, und da in Bayern kein Irrlehrgesetz vorhanden war wie in Preußen, griff der Landeskirchenrat auf eine veraltete, bereits außer Kraft gesetzte Disziplinarstrafordnung zurück, die ihn nach der Beseitigung des Summepiskopates zum Ankläger und Richter in einer Person, zur ersten und letzten Instanz machte! Die Kirchenbehörde verlangte von Leimbach nicht nur zu wissen, wie er über die Bekenntnisschriften, Jesu Göttlichkeit, die Sakramente usw.

lehre, sondern auch wie er über diese Fragen denke! Leimbach mußte also, was wohl in der ganzen Welt noch von keinem Angeschuldigten verlangt worden ist, das Material für die gegen ihn zu erhebende Anklage selbst zur Verfügung stellen. In seiner beinahe rührenden Naivität ließ sich Leimbach auf dieses Ansinnen ein und sandte innerhalb vierzehn Tagen ein größeres Schriftstück an den Landeskirchenrat ab. Darnach stand im Mittelpunkt von Leimbachs Predigten stets die Person Jesu Christi; dagegen betrachtete er die dogmatischen Formulierungen der alten Kirche lediglich als Versuche, die Wahrheit begrifflich zu erfassen. Der Landeskirchenrat ließ jedoch solche Unterscheidungen nicht gelten, wie er überhaupt nur die negativen Spitzen von Leimbachs Ausführungen betonte und seine positiven Bestrebungen geflissentlich übersah. Die ganze Fragestellung der historisch-kritischen Forschung ignorierte er vollständig und betrachtete die Entwicklung der Kirche mit der Konkordienformel als abgeschlossen. Das Gesuch Leimbachs um mündliches Verfahren und Gewährung eines Verteidigers wurde — im Jahre 1922! — abgelehnt. Dagegen suchte man von Leimbach die Erklärung zu erlangen, daß seine religiöse Entwicklung die Möglichkeit einer Rückkehr zur bekennnismäßigen Theologie in sich schließe. Gleichzeitig riet man ihm, einen Urlaub anzutreten, um sich die Angelegenheit in Ruhe zu überlegen oder in eine andere Kirche überzutreten. Leimbach aber verwarf mit Entschiedenheit alle diese Ansinnen, weil er sich nach seinem Gewissen nicht mit dem Evangelium zerfallen fühlte, sondern vom Willen durchdrungen war, im Geiste Jesu Christi zu wirken. Daraufhin wurde Leimbach, weil er nur Jesus Christus und nicht auch die Lehre der Kirche über Jesus Christus predigen wollte, vom Landeskirchenrat unter Gewährung der ihm zustehenden gesetzlichen Pension in den Ruhestand versetzt, mit der Bedingung, sich jeder geistlichen Funktion zu enthalten. Die Gemeinde Oettingen wurde vom Landeskirchenrat weder während des Verfahrens jemals angehört, noch hielt man es für nötig, ihr auch nur das Urteil zuzustellen. Eine von fünfundachtzig Prozent der Gemeinde unterschriebene Eingabe vermochte an der Entlassung nichts mehr zu ändern. Der Fall erregte großes Aufsehen, und ein Berichtstatter kommentierte ihn denn auch mit den Worten: „Der bayerische Landeskirchenrat hat Pfarrer Leimbach abgesetzt, obwohl, nein, weil er das Evangelium gepredigt hat und nichts als das Evangelium“¹³. Weil sich die Laienbünde nicht stärker für den Ketzer wehrten und Leimbach an eine Pfarrstelle in Thüringen gewählt wurde, wuchs bald Gras über die erste Entrüstungswelle, zumal die orthodox gerichtete Landessynode das Urteil mit großer Mehrheit als zu Recht ergangen betrachtete.

Es wäre unrichtig, die Ausführungen über die Fälle ohne einige Reflexionen darüber abzuschließen. Wenn man die Fälle überblickt, drängt sich einem als erster Eindruck ein großes Versagen auf.

Vor allem hat die Kirche versagt. Die evangelische Kirche ruht auf einer anderen Grundlage als die katholische. Der Protestantismus hat dem Neuen Testament entsprechend die Kirche nie als eine Rechtsinstitution aufgefaßt, und das Kirchenrecht spielte bei ihr infolgedessen eine viel untergeordnetere Rolle als in der katholischen Kirche. Ein so tief religiöser Jurist wie Rudolf Sohm hat sogar sein „Kirchenrecht“ auf die These aufgebaut: „Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch“, weil „das Wesen der Kirche geistlich ist und das Wesen des Rechts weltlich“¹⁴. Diese unstreitig echt evangelische Erkenntnis wurde aber in „den Fällen“ aufs stärkste verleugnet. Die Fälle sind, man kann sagen, was man will, ein Rückfall in die katholische Ketzlerpraxis. Auch eine unpathetische Betrachtung wird durch sie beständig an die Inquisition des Mittelalters erinnert. Natürlich fehlt die Folter und noch viele andere schreckliche Begleitumstände; aber die Verwandtschaft zwischen beiden Erscheinungen besteht darin, daß hier wie dort entgegen dem ausdrücklichen Wort Jesu die alte, kalte Jurisprudenz über die religiöse Überzeugung eines andern Menschen zu Gerichte sitzt. Wenn man die Fälle juristisch betrachtet, begegnen einem auch die gleichen Rechtsabsonderlichkeiten, wie die Heimlichkeit des Verfahrens, daß der Ankläger zugleich der Richter ist, daß es oft keine Berufungsinstanz gibt usw. Alle diese Vorkommnisse machen die Fälle zu einem „Rest mittelalterlicher Kirchlichkeit“, und darin ist ein durch nichts zu beschönigendes Versagen der evangelischen Kirche zu erblicken.

Aber nicht nur die Kirche hat in ihnen versagt, sondern auch der religiöse Liberalismus Deutschlands. Die Gemaßregelten vertraten selten eine rein individuelle Überzeugung, sondern es waren doch die von einer beträchtlichen Anzahl anderer Theologen geteilten Anschauungen des religiösen Liberalismus, für welche sie sich einsetzten. Wenn nun die liberalen Pastoren, die in diesen Fällen doch stets moralisch mitverurteilt worden waren, wie ein Mann geschlossen aufgestanden wären und unmißverständlich erklärt hätten: Wir denken und lehren das Gleiche wie der Angeklagte, wenn ihr ihn absetzt, so müßt ihr auch uns absetzen, hätten die Konflikte jeweilen einen ganz andern Verlauf genommen. Als sich im Fall Leimbach vierundfünfzig Pfarrer mit ihm solidarisch erklärten und Pfarrer Geyer in Nürnberg offen sagte, daß man ihm gegenüber Recht sein lasse, was bei Leimbach als Vergehen angerechnet wurde, kam die Kirchenbehörde in fatalste Verlegenheit und hüllte sich aus Furcht vor einem großen Skandal in

schändliches Schweigen. Aber diese generelle Erklärung blieb meistens aus und zwar, um mit Kierkegaard zu sprechen, nur aus Angst, daß dann Juliane und Friedrich nicht mehr so ruhig im trauten Heim beisammen sein könnten! Die liberalen Theologen freuten sich jeweils im stillen Kämmerlein an dem Mut des Angeklagten, der für sie die Kastanien aus dem Feuer holte; aber sie ließen ihn sozusagen immer im Stich, wenn sie nicht gar nachher feige von ihm abrückten. Weil der religiöse Liberalismus vorsichtig mit Gewehr bei Fuß zuschaute, statt daß es zu einer Erhebung in seiner Gesamtheit gekommen wäre, fehlt ihm die Berechtigung, sich der Fälle zu rühmen. Es rächte sich auch, daß der liberale Protestantismus in Deutschland nicht die Fähigkeit aufgebracht hatte, volkstümliche Laienorganisationen zu schaffen, die bei solchen Gelegenheiten hätten in Funktion treten können. Aus all diesen Gründen war die Schlacht jeweils verloren, schon bevor sie begonnen hatte, und die Angeklagten opferten sich umsonst. Niemand hat das deutlicher empfunden als die Beteiligten selbst, denen das schmachvolle Versagen des religiösen Gesamtliberalismus an diesem Punkte schmerzlich zum Bewußtsein kam.

Weil in den Fällen Kirche und religiöser Liberalismus versagt haben, müssen die Probleme von neuem durchdacht werden. Insbesondere sind zu dieser Aufgabe die Theologen verpflichtet; denn die Fälle sind, wie Schrempf mit Recht betont hat, ein Symptom dafür, daß in der Existenz des evangelischen Pfarrers etwas nicht in Ordnung ist. Die Pfarrer sind, wie alle gebildeten Leute des 20. Jahrhunderts, moderne Menschen und haben als solche die neuzeitliche Philosophie, Bibelkritik und Dogmengeschichte in sich aufgenommen. Sie mußten sogar nach dem Willen der Kirche diese Wissenschaften durch ihr Studium in sich aufnehmen; denn die Kirche hat im Unterschied zu den Sekten auf die Universitätsausbildung ihrer Diener stets großen Wert gelegt. Nachdem sich die Theologen diese wissenschaftlichen Ergebnisse zu eigen gemacht haben, werden sie in ihrer amtlichen Tätigkeit aber genötigt, eine geistige Welt zu vertreten, die so ziemlich im Gegenteil dessen besteht, was sie auf den Universitäten gehört haben. Daraus aber muß eine Gewissenskollision resultieren, so „daß das Pfarrhaus des 19. Jahrhunderts oft selbst eine Stätte ist, wo eine arme Seele den Verzweiflungskampf mit der Versuchung kämpft, sich um elende Silberlinge zu verkaufen oder wo eine arme Seele mit dieser Versuchung nicht mehr kämpft“¹⁵. Es würden gewiß viele Leute weniger verächtlich auf die Pfarrer herabblicken, wenn sie wüßten, was für ein seelisches Ringen sich in diesem Beruf abspielt. Je weniger ein Pfarrer bereit ist, seine wissenschaftliche Überzeugung der Kirche zu Gefallen zu verleugnen, und je weniger er sich durch eine geräusch-

volle Praktikantentätigkeit betäubt, um so stärker wird er von diesem Zwiespalt umgetrieben. „Der Pfarrer, der noch religiös zu kämpfen hat, kollidiert leichter mit Schrift und Bekenntnis als ein Biedermann von Pfarrer, der nach wohlgenossenen Studienjahren sein Amt schlecht und recht versieht, sich aber für Bienenzucht und Politik mehr interessiert als für die religiöse Krisis der Gegenwart. Der Pfarrer braucht nur ganz und gar zu versumpfen, so ist er vor einem Ketzerprozeß sicher“¹⁶. Diejenigen Theologen aber, die nicht einer „Elmer Gantry“-Existenz verfallen wollen, wie sie Sinclair Lewis schildert, und die auch nicht gewillt sind, mit einer *reservatio mentalis* durchs Leben zu gehen, müssen den „Kampf gegen die heilige Prostitution“ (Schrempf) aufnehmen, indem sie mit Nachdruck zwei Forderungen aufstellen.

Erstens muß der Lehrprozeß aus der evangelischen Kirche beseitigt werden. Auch wenn die preußische Generalsynode einstimmig das Irrlehrgesetz mit dem dazugehörenden Spruchkollegium angenommen hat, ist dieser Beschluß dennoch ein Verstoß gegen das Wesen der evangelischen Kirche. Eine reine Lehre, die geschützt werden müßte, gibt es angesichts der Kirchen- und Dogmengeschichte auf der ganzen Welt so wenig, als rein destilliertes Wasser auf ihr zu finden ist. Auf alle Fälle ist aber von Martin Rade überzeugend ausgeführt worden, daß „reine Lehre eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts“ ist. Denn reine Lehre, zur Rechtsfrage gestempelt, wird, „im Handumdrehen zur Machtfrage“¹⁷. Es ist einfach widersinnig, daß ein Gerichtshof die Lehre des Evangeliums bestimmen und über die innerste religiöse Angelegenheit eines Menschen mit plumpen Gesetzesparagrafen urteilen will. Schon nach Schleiermachers Ansicht bedürfen die Gemeinden keines Schutzes gegen die Lehrfreiheit des Geistlichen, weil die Pfarrer diesen mit ihrer Einsicht doch dienen wollen, und auch nach Loofs kann die Grenze der Lehrfreiheit unmöglich durch ein Lehrgesetz entschieden werden. Eine Kirche, die Luther, der die Gesetzesbücher der katholischen Kirche vor den Toren Wittenbergs ins Feuer geworfen hat, als ihren Reformator verehrt, schlägt sich selbst ins Gesicht, wenn sie gegen einen in einzelnen Fragen von den symbolischen Büchern abweichenden Diener mit einem Lehrgesetz vorgeht. Und eine protestantische Kirche spricht mit dem Satz: „Wer sein Gewissen höher stellt als die Kirchenordnung, muß aus der Kirche entfernt werden“, das Todesurteil über sich selbst; denn wenn Luther in Worms dieser Verpflichtung nachgekommen wäre, hätte es nie eine Reformation gegeben. Im ganzen Lehrprozeßverfahren kommt nur die unbewußte katholisierende Neigung der deutschen Orthodoxie zum Ausdruck, die nachgerade von der absoluten Erfolglosigkeit aller kirchlichen, nur Verbitterung bewirkenden

Maßregelungen überzeugt sein sollte. Jedes Vorgehen aus Gründen der Lehrabweichung gegen einen Pfarrer, der des guten Willens ist, das Evangelium zu verkünden, richtet bloß öffentliches Ärgernis an und schadet der Kirche. Die wahre evangelische Kirche kennt keine Exkommunikation und überläßt es ihren Leuten selbst auszuscheiden. Der Lehrprozeß hat tatsächlich keinen Platz in ihr.

Zweitens ist die Bekenntnisfreiheit zu fordern, wenn man nicht Geistliche und Laien ganz verschieden behandeln will, was mit dem allgemeinen Priestertum der evangelischen Kirche nicht vereinbar ist. Es ist eine Verkennung, wenn Kuyper meint, eine Kirche der Bekenntnisfreiheit mit einem Enthaltensverein vergleichen zu können, der auch Trunkenbolde als berechtigte Mitglieder anerkenne. Und ebenso ist es eine falsche Annahme zu glauben, mit dieser Forderung habe der religiöse Liberalismus gegen das Bekenntnis an sich Stellung bezogen. Das Bekennen ist für jede Religiosität ein bedeutsamer Akt. Man denke nur an Augustins ergreifende „Bekenntnisse“. Aber in einer noch nicht zum Petrefakt gewordenen Religiosität ist das Bekennen wie zur ersten christlichen Zeit ein lebendiges Wort, das von Mund zu Mund weitergeht. Und erst als die Bischöfe vom Kaiser privilegiert wurden, kam es zu den geschriebenen Formeln, von denen eine tödende Wirkung ausging und über welche schon der geistvolle Kirchenvater Hilarius von Poitiers seinen Spott ausgoß. Gegen diese festgelegten Bekenntnisse, denen kein Leben mehr innewohnt, richtet sich der Protest des religiösen Liberalismus. Seit den Tagen des Thomasius, dem jedes Bekenntnis als Rechtsmittel ein Ärgernis war, lehnt der freie Protestantismus die Aufstellung von statutarischen Bekenntnissen ab, mit deren Hilfe über die Zugehörigkeit eines Menschen zum Christentum entschieden werden soll. So sehr die Bekenntnisse des 4. und des 16. Jahrhunderts sicher einem jeden Theologen ehrwürdig sind, darf ein Bekenntnis doch nie reinen Vergangenheitscharakter besitzen, sondern muß von einer den Bedürfnissen der Zeit entsprechenden Weiterarbeit getragen und frei von jeglichem Zwang sein. In dieser Forderung ist nicht eine bloße Auflehnung der individuellen, lebendigen Religiosität gegen die obrigkeitliche Staatskirche zu erblicken, sondern vielmehr eine Voraussetzung für das bedeutsame Problem von Bekenntnis und Wahrheit. Ein Bekenntnis darf nicht die Wahrheit vergewaltigen; es muß ein Ausdruck derselben sein, wenn es nicht jeglichen Wert einbüßen soll. An diesem Punkt aber hat es die Kirche fehlen lassen, wie aus der Dogmengeschichte zu ersehen ist, was auch Harnack festgestellt hat: „Es hat in der Kirche, schon etwa vom 4. und 5. Jahrhundert her, nie volle Wahrhaftigkeit geherrscht, zuoberst keine volle Wahrhaftigkeit im objektiven Sinn

und sehr häufig und durch alle Jahrhunderte hindurch auch keine solche im subjektiven . . . Zu allen Zeiten hat man als Glaubensausdruck mehr und Gesteigertes gesagt, als man verantworten konnte; immer drückte man sich in den dogmatischen Formeln exzentrischer aus, als man wirklich glaubte und im Leben durchzuführen entschlossen war, und immer ging man in der Befestigung durch liturgische Formeln weiter, als man durfte“¹⁸. Wegen dieser bedauerlichen Mißachtung der Wahrheit, die sich durch die ganze Kirchengeschichte bis auf den heutigen Tag feststellen läßt, entstand der ethisch so anrühige Vorwurf, daß die Pfarrer selber nicht glauben, was sie predigen, weil sie nicht predigen dürfen, was sie glauben. Um dieses das religiöse Leben schädigenden Zustandes willen muß die Forderung der Bekenntnisfreiheit mit größter Bestimmtheit erhoben werden. Die deutsche Kirche muß kraft ihres Glaubens den Mut finden, das Bekenntnis freizugeben, wie es in der Schweiz geschehen ist.

Solange diese beiden Forderungen noch nicht allgemein durchgedrungen oder wieder erneut gefährdet sind, ist es Pflicht eines Historikers des religiösen Liberalismus, mit allem Nachdruck zu sagen:
Vergesst die „Fälle“ nicht!

Der Apostolikumstreit

Unter dem Begriff Apostolikum versteht man ein dreiteiliges Bekenntnis, das dem Glauben an Gott, den allmächtigen Vater, an Jesus Christus, seinen eingeborenen Sohn und an den heiligen Geist, samt der Kirche und der Auferstehung des Fleisches Ausdruck gibt. Nach der Legende soll dieses Symbol von den Aposteln verfaßt sein — daher sein Name Apostolikum — und zwar in dem Sinne, daß ein jeder der zwölf Apostel einen Satz beigesteuert hätte. Diese Legende hat sich durch das ganze Mittelalter hindurch erhalten, mit Ausnahme der griechischen Kirche, die von einem apostolischen Glaubensbekenntnis nichts weiß! Die historische Forschung zeitigte das eindeutige Resultat, daß das Apostolikum nachapostolischen Ursprungs ist, verschiedene Wandlungen durchgemacht hat und in seiner heutigen Form das Taufsymbold der südgallischen Kirche in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts war.

Dieses Apostolikum als verpflichtendes Bekenntnis, das im sonntäglichen Gottesdienst, bei der Taufe und bei der Konfirmation zu verlesen ist, war seit dem Erwachen der neuzeitlichen Religiosität für viele Theologen ein Gegenstand ernster Bedenken. Schon die Rationalisten wußten sich ihm gegenüber nicht anders zu helfen, als durch eine Umdeutung, und noch Schleiermacher hat diesen Weg

beschritten. Mit dem Aufkommen der historisch-kritischen Forschung, die genau feststellte, was jeder dieser Sätze wirklich sagen wollte, war eine solche Selbsttäuschung unmöglich geworden. Man konnte sich nicht mehr der Einsicht verschließen, daß zwischen Apostolikum und moderner Christlichkeit eine tiefe Kluft besteht. Bereits in den siebziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts haben ein A. Sydow und E. G. Lisco ihre kritische Einstellung zum Apostolikum ausgesprochen und wurden dadurch in einen Konflikt mit der Kirchenbehörde verwickelt. Es war ein Vorpostengefecht um das Apostolikum, das ergebnislos verlief. Die Orthodoxie vermochte damals die, den Wahrheitsgehalt des Apostolikums bezweifelnden, liberalen Pastoren nicht aus der Kirche hinauszudrängen, und der religiöse Liberalismus Deutschlands vermochte sich nicht von seinem Gebrauch zu dispensieren. Der Gewissenskonflikt blieb bestehen, und viele liberale Pfarrer versuchten, ihn durch Anbringung einer ihre Vorbehalte andeutenden Einleitungsformel zu umgehen.

Zum eigentlichen Apostolikumstreit kam es in Deutschland, als zu Beginn der neunziger Jahre die Gemüter durch den „Fall Schrempf“ aufs stärkste erregt wurden, weil Schrempf wegen Nichtgebrauchs des Symbols bei einer Taufe abgesetzt worden war. Unter dem Eindruck dieses Geschehnisses gelangte ein Kreis von Studenten der Universität Berlin mit der Anfrage an Harnack, ob sie zusammen mit Kommilitonen anderer Hochschulen an den Oberkirchenrat eine Petition wegen Abschaffung des Apostolikums richten sollten. Harnack, der damals gerade die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts las, antwortete den Studenten in seinem Auditorium ausführlich auf ihre Anfrage. Es gelang ihm, wie er selbst sagte, „die keimende Agitation zu unterdrücken“. Um aber allen Mißverständnissen und Entstellungen vorzubeugen, entschloß sich Harnack, seine den Studenten auch noch schriftlich erteilte Antwort in der „Christlichen Welt“ zu veröffentlichen. In dieser Antwort führte Harnack aus, er „teile mit den Fragestellern die Ansicht, daß es der evangelischen Kirche ziemen würde, an die Stelle des Apostolikums oder neben dasselbe ein kurzes Bekenntnis zu setzen, das das in der Reformation und in der ihr folgenden Zeit gewonnene Verständnis des Evangeliums deutlicher und sicherer ausdrückte und zugleich die Anstöße beseitigte, die jenes Symbol in seinem Wortlaut vielen ernsten und aufrichtigen Christen, Laien und Geistlichen bietet“¹. Auch war er mit den Studenten einig, daß durch den „Fall Schrempf“ der gebotene Anlaß entstanden sei, die Frage über die Geltung und den Gebrauch des Apostolikums neu aufzuwerfen, weil nach seiner Ansicht „die Generalsynoden der evangelischen Kirchen keine ernstere und brennendere Aufgabe haben als die, die Bekenntnis-

frage freimütig zu erwägen“². Dagegen warnte Harnack dringend, solche Bemühungen mit der Parole „Abschaffung des Apostolikums“ zu verbinden. Das würde gegenüber dem „hohen religiösen Wert und dem ehrwürdigen Alter des Apostolikums“ eine arge Verkennung bedeuten, sowie eine Vergewaltigung derjenigen Christen, deren Glauben dem Apostolikum noch voll entspricht, in der Kirche dürfe man nur negieren, indem man zugleich aufbaue, und das Apostolikum sollte deshalb nur entfernt werden, wenn es der evangelischen Kirche gelinge, ein neues Glaubensbekenntnis zu produzieren, das an Gestalt und Kraft dem alten überlegen sei. Offen gestand aber Harnack, daß „die Anerkennung des Apostolikums in seiner wörtlichen Fassung nicht die Probe christlicher und theologischer Reife ist; im Gegenteil wird ein gereifter, an dem Verständnis des Evangeliums und an der Kirchengeschichte gebildeter Christ daran Anstoß nehmen müssen“³. Der geschichtliche Sinn bringt dem Apostolikum Verständnis entgegen, das sich allerdings nicht auf alle Sätze des Symbols erstrecken kann, wie beispielsweise auf „geboren aus der Jungfrau Maria“, „Auferstehung des Fleisches“ usw. Zum Schluß warnte Harnack die Studenten noch einmal vor einer Agitation, weil ein solches Auftreten ihnen nicht anstehe und der Sache nur schade. — Gleichzeitig publizierte Harnack noch eine kleine Broschüre über das apostolische Glaubensbekenntnis, die viele Auflagen erlebte und der historischen Orientierung über die Entstehung des Apostolikums dienen wollte. Seine geschichtliche Würdigung des Symbols schließt mit den Worten: „Allein man vermißt den Hinweis auf die Predigt Jesu, auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder, auf die Persönlichkeit, wie sie in dem Evangelium leuchtet. Das Symbol enthält eigentlich nur Überschriften. In diesem Sinne ist es unvollkommen; denn kein Bekenntnis ist vollkommen, das nicht den Heiland vor die Augen malt und dem Herzen einprägt“⁴.

Harnacks sehr mäßige Worte lösten zu seiner eigenen Überraschung in den frommen Kreisen eine ungeheure Erregung aus. Eine ganze Reihe orthodoxer Gegner traten auf den Plan und bekämpften seine Ausführungen mit den verschiedensten Argumenten. Hofprediger Stöcker agitierte in Volksversammlungen und nannte Harnacks unerträgliches Vorgehen eine Vergiftung der Volksseele! In unsachlicher Weise beschuldigte man ihn des „Cäsarenwahns“ und bezichtigte ihn öffentlich der „Unehrenhaftigkeit“, nannte ihn „liberalisierendes Gezücht“, das zum Meineid verführe und „dem liberalen, gottesleugnerischen Pöbel die Sache mundgerecht knete“, schmähte ihn einen „kirchlichen Catilina“ und einen „ritschlianischen Jesuiten“⁵. Bedeutsamer als solch wutschäumende Elaborate, für die man gerechter-

weise nicht die gesamte rechtsstehende Theologie verantwortlich machen darf, war das Eingreifen des Greifswalder Theologen Cremer in die Auseinandersetzung. Cremer schrieb eine Streitschrift wider Harnack, nach welcher es sich im gegenwärtigen Streit um das apostolische Glaubensbekenntnis weder um neue Ergebnisse noch überhaupt um Resultate der historischen Forschung handelte. Die Frage nach der Person Jesu Christi konnte nach Cremer gar nicht auf dem Weg und mit den Mitteln historischer Forschung entschieden werden. Ihm ging es im Apostolikumstreit nur um die Gottheit Christi, und darum wollte er unter keinen Umständen das Bekenntnis freigegeben oder durch eine Majorität ändern lassen. „Größere Toleranz kann keine Kirche üben, als die, welche das Bekenntnis festhält. Das Aufgeben des Bekenntnisses ist der entscheidende Schritt zur Despotie der Intoleranz“⁶. Die in ruhigem Ton gehaltene Streitschrift Cremers schließt mit der Feststellung, daß sich Harnack der Tragweite seiner Worte nicht bewußt gewesen sei und er deshalb erwarten mußte, daß ihm von den positiven Vertretern widersprochen werde.

In seiner Erwiderung blieb Harnack fest bei seiner Ansicht, da er sich durch die Argumente Cremers in keiner Weise aus dem Sattel gehoben fühlte, und konstatierte ihm gegenüber aufs nachdrücklichste: „Der Streit ist auf ein anderes Gebiet hinüber gespielt worden, weil man es überhaupt nicht zugeben will, daß die geschichtliche Erkenntnis in der Religion — auch zu ihrer Berichtigung — eine Rolle spielt, und es doch auch nicht offen in Abrede stellen darf.“⁷ Wenn die geschichtliche Untersuchung feststellt, daß die Zeugnisse unsicher und unzureichend sind, kann keine Dogmatik und kein Glaube sie sicher und zureichend machen. Was Jesus ist, kann nach Harnack nur auf historischem Weg ausgemacht werden.

Harnack mußte den Kampf um das Apostolikum nicht allein ausfechten, eine Reihe von Gesinnungsgenossen eilten ihm zu Hilfe. In dieser Absicht führte Ferdinand Kattenbusch in einer Broschüre aus⁸, daß man sich dankbar des Apostolikums erfreuen könne, wenn man auch stark seinen Stückwerk-Charakter betonen müsse, und auch Wilhelm Herrmann bemühte sich in seiner Schrift⁹, den religiösen Interessen des apostolischen Glaubensbekenntnisses gerecht zu werden, indem er vor allem die richtige Einstellung zu ihm forderte. Am wirkungsvollsten war wohl die Erklärung, welche die in Eisenach versammelten Freunde und Mitarbeiter der „Christlichen Welt“ abgaben, um den zahlreichen kirchlichen Protestkundgebungen gegen Harnack entgegenzutreten: „Erstens. Wir denken nicht daran, der evangelischen Kirche das sogenannte apostolische Glaubensbekenntnis nehmen zu wollen; aber wir bestreiten,

daß die Geltung dieses Symbols in der Kirche und sein kirchlicher Gebrauch, Geistliche und Laien in juridischer Weise zur Anerkennung aller seiner einzelnen Sätze verpflichtete. Ein evangelischer Christ ist jeder, der im Leben und Sterben sein Vertrauen allein auf seinen Herrn Jesum Christum setzt, und wir wünschen, daß anstatt unevangelischen Pochens auf einzelne Lehrsätze dieser unzweifelhafte Grundgedanke evangelischen Christentums offen als solcher anerkannt werde. Zweitens. Dieser echte evangelische Glaube selbst schließt das Recht und die Pflicht ein, die Arbeit gewissenhafter und wahrhaftiger Wissenschaft auch in der Kirche und gegenüber der Überlieferung der kirchlichen Vergangenheit geltend zu machen. Drittens. Wir müssen es daher als eine betrübende Verwirrung der Gewissen bezeichnen, wenn zum Beispiel in einer der öffentlichen Protesterklärungen behauptet worden ist: „Daß der Sohn Gottes empfangen ist von dem heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria, ist das Fundament des Christentums, es ist der Eckstein, an welchem alle Weisheit dieser Welt zuschanden wird“. Weder die Schrift noch die evangelischen Bekenntnisse haben der in den ersten Kapiteln des ersten und dritten Evangeliums enthaltenen Erzählung eine solche für den Glauben entscheidende Bedeutung gegeben. In der Heilspredigt Jesu und seiner Apostel ist kein Hinweis auf sie enthalten. Es ist daher eine Verkehrung des Glaubens und eine Verwirrung der Gewissen, wenn im Namen von Schrift und Bekenntnis eine Behauptung ausgesprochen wird, die weder in der heiligen Schrift, noch in den Bekenntnisschriften der evangelischen Kirche enthalten ist“¹⁰.

Auf diese Weise wogte der Streit um das Apostolikum hin und her und trug nicht unwesentlich zur Erhitzung der kirchlichen Kreise bei. Über dem Haupte Harnacks schwebte sogar einen Augenblick lang die Gefahr eines Disziplinarverfahrens, und der Kaiser war sehr ungehalten über den Verfasser der „Dogmengeschichte“. Um ihn zu bestrafen, wurde ihm wenigstens eine neue orthodoxe Professur vor die Nase gesetzt. Aber ein greifbares Ergebnis resultierte aus dem ganzen Apostolikumstreit nicht. Der kreißende Berg hatte diesmal nicht einmal ein Mäuslein geboren. Der evangelische Oberkirchenrat in Preußen trat in einem etwas ungeschickt verfaßten Erlaß für die unverminderte Geltung des Apostolikums ein. Wenn er auch nicht gerade die Jungfrauengeburt als die Grundwahrheit bezeichnete, so bestrafte er doch Nichtgebrauch mit Absetzung, die zum Beispiel der Sohn von Lisco im Jahre 1895 über sich ergehen lassen mußte. Der Streit zog sich in schläfriger Weise bis ins 20. Jahrhundert hinein in die Länge und flackerte bei den verschiedenen „Fällen“ jeweilen wieder etwas auf. Aber an der verpflichtenden Geltung des Apostolikums vermochte er

nichts zu ändern. Nur im liberalen Baden beschloß 1909 die Generalsynode, in die neue Agende auch Tauf- und Konfirmationsformulare ohne Apostolikum aufzunehmen, und ebenso gestattete die württembergische Kirchenbehörde im Jahre 1912, daß der Pfarrer unter Umständen auch ohne Apostolikum taufen dürfe. Durch den Weltkrieg trat, wie so vieles andere auch, der immer noch unerledigte Apostolikumstreit in den Hintergrund und verlor an allgemeinem Interesse. Aber noch 1924 wurde in Bayern Pfarrer Knote wegen Nichtgebrauchs des Apostolikums seines Amtes enthoben. Den Symbolzwang zu brechen, vermochte der Apostolikumstreit nicht in den deutschen Kirchen. Dem religiösen Liberalismus war es in Deutschland nicht beschieden, jene Freiheit zu erringen, die er sich in der Schweiz schon in den sechziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts erobert hatte.

Wenn man die Resultatlosigkeit des ganzen Apostolikumstreites nicht bemänteln will, ist es um so angebrachter, über die Gründe seines Mißlingens nachzudenken. Gewöhnlich wird die passive Haltung der Laien als nachteilig auf den Ausgang des Streites betrachtet, die den ganzen Kampf nicht verstanden. In der Tat gab sich der rechtgläubige Laie wohl keine Rechenschaft über die wissenschaftlichen Gründe, die den Theologen zur Ablehnung des Apostolikums führten, und den liberalen Laien war es noch unbegreiflicher, daß gebildete Theologen des ausgehenden 19. Jahrhunderts im Ernste noch um das Problem der Jungfrauengeburt streiten konnten. Das fortschrittliche Bürgertum stand nicht zu seinen gleichgesinnten Pastoren und erhob sich nicht mit ihnen gegen den kirchlichen Zwang. „Was wir im Apostolikumstreit erfahren mußten — schrieb Otto Baumgarten — das erleben wir immer wieder: Wir haben die Gemeinden, ihr spontanes Interesse nicht hinter uns, oder wo wir sie haben, da erfreut sie sich mehr unserer Negation als unserer Position und geht über unsere Vermittlung zwischen Geschichte und Gegenwart hinweg zu einem geschichtslosen Radikalismus“¹¹. Aber wenn auch das mangelnde Interesse der Laien dieser Sache entschieden Abbruch getan hat, so darf es doch nicht als ausschlaggebender Grund angesehen werden.

Der Apostolikumstreit war aus Schrempfs „Fall“ als Folge einer Gewissensnot erwachsen. Er war gleichsam eine Auflehnung der Wahrheit gegen ein nicht mehr als wahr empfundenes Bekenntnis. Es ging somit in dieser Frage um die Ehrlichkeit der intellektuellen Existenz des Theologen. Diese existenzielle Frage, die dringend eine praktisch anwendbare Antwort erheischte, wurde durch das Eingreifen der Professoren ins akademische Fahrwasser abgedrängt. Dadurch wurde die ganze Angelegenheit ins Harmlose verwandelt; denn über die

gelehrte Bedeutung des Apostolikums ließ sich bis zur Unendlichkeit diskutieren, ohne daß an der bedrängten Lage des amtierenden Pfarrers auch nur das Geringste geändert wurde. Der Apostolikumstreit, der nach Schrepf „ein Ehrenblatt in der Geschichte der evangelischen Kirche hätte werden können“¹², wurde auf diese Weise zur völligen Wirkungslosigkeit verurteilt.

Vollends aber mußte er scheitern an der unbestimmten Theologie, die den Gebrauch des Apostolikums in Frage stellte. Es ist Harnack und seinen Gesinnungsfreunden im Kampfe um das apostolische Glaubensbekenntnis unbedingt eine vornehme Haltung zuzubilligen, indem sie während der ganzen Dauer dieses Streites die „Schwachen“ schonten und auch alles agitatorische, gewaltsame Dreinfahren vermieden. Aber sie blieben entsprechend ihrer liberalen Vermittlungstheologie in einer unentschiedenen Einstellung stecken, die wohl in Kontrasten dachte, aber nur in Nuancen handelte und deshalb zum apostolischen Symbol immer gleichzeitig ja und nein, nein und ja sagten. „Ja und Nein zugleich, das war keine gute Theologie“, läßt aber schon Shakespeare seinen König Lear aussprechen. Man hat immer den Eindruck, daß ihnen der letzte Mut fehlte, das eindeutige, durchschlagende Wort auszusprechen. Sogar Harnacks eigener Bruder war von diesem Gefühl beherrscht, als er ihm die Worte schrieb: „Gib es offen zu, daß Du von einer verpflichtenden Bedeutung des Apostolikums nichts mehr wissen willst, und erkläre, was Du an die Stelle gesetzt haben willst, so kannst Du der christlichen Religion einen unberechenbaren Dienst leisten“¹³. Doch Harnack konnte sich nicht entschließen, das Apostolikum ganz klar als ein denkwürdiges Dokument einer vergangenen Epoche der Kirche zu betrachten, und flüchtete sich vor solchen unmißverständlichen Forderungen immer wieder in seine Sowohl-als-auch-Theologie zurück. In einer solchen Frage aber hätte nur eine restlos klare Theologie den Sieg erringen können, die auch nicht vor einer neuen reformatorischen Tat zurückgeschreckt wäre.

Die Außenseiter

Der religiöse Liberalismus ist stets für den Individualismus eingetreten und hat sich allezeit zu dem Prinzip der Persönlichkeit bekannt. Aus diesem Grunde dürfen in einer Geschichte des religiösen Liberalismus auch jene Gestalten nicht fehlen, die auf sich selber stehen, anstatt von einer Bewegung getragen zu werden. Wie es bei solchen eigenwilligen Naturen nahe liegt, lassen sie sich in kein bestimmtes Schema einordnen, auch nicht in dasjenige des Liberalismus. Sie sprengen auch diesen Rahmen; aber sie haben für ihre Wirksamkeit die Errungen-

schaften des religiösen Liberalismus zur Voraussetzung. Schon die Qualifikation als Außenseiter ist nur auf liberalem Boden möglich; die Orthodoxie hat stets alle Außenseiter zu Ketzern gestempelt. Der religiöse Liberalismus dagegen hat entsprechend seinem Ideal der Weitherzigkeit auch für religiöse Gestalten, die sich nicht vollständig mit seiner Vorstellungswelt deckten, immer Verständnis gehabt und sie in seiner Mitte zu Wort kommen lassen. Diese Außenseiter haben nach liberaler Auffassung mit ihrer religiösen Botschaft einen Kreis von Menschen erreicht, den auch der kirchliche Liberalismus nicht mehr zu erreichen vermochte und war diesem deshalb als ein Ausdruck moderner Religiosität wertvoll.

Es ist unmöglich, alle Außenseiter in diesem Zusammenhang zu erwähnen, da dann der größte Teil des modernen Geisteslebens geschildert werden müßte. Denn es finden sich liberale Außenseiter sowohl in der modernen Dichtung, wenn man an Björnson und Selma Lagerlöf, an Oskar Wilde und Gustav Frenssen denkt, als auch in der Philosophie, in welcher an Rudolf Eucken und Chamberlain zu erinnern ist, während in der Theologie auf C. A. Bernoulli und Johannes Kreyenbühls Publikationen hinzuweisen ist, ja der ganze Diederichs Verlag ist im Grunde nichts anderes als ein Sammelbecken solcher Außenseiter. Es muß somit notwendigerweise eine Auswahl getroffen werden, mit welcher jedoch keineswegs ein Werturteil verbunden ist, sondern sie geschieht unter dem Gesichtspunkt der historischen Wirksamkeit.

Als einer der ersten Einzelgänger in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist Paul de Lagarde (1827–91) zu bezeichnen, der von Beruf Orientalist war und seine wissenschaftliche Arbeit mit einer erbitterten Polemik gegen seine Gegner durchkämpfen mußte. Das gab seinem ohnehin reizbaren Charakter noch einen schrofferen Zug und trug nicht unwesentlich zur Steigerung seines eiteln Selbstbewußtseins bei¹. Es mag auf den ersten Blick etwas befremdlich erscheinen, in diesem Zusammenhang von Lagardes religiöser Bemühung zu sprechen, wenn man weiß, daß für ihn der Liberalismus nur „ein Gegenstand instinktiven Mitleids“ war und er die Losung ausgab, „nicht liberal, sondern frei sollten wir sein“². Nicht nur den politischen, sondern auch den religiösen Liberalismus, wie er ihm in der Form des Protestantenvereins entgegentrat, lehnte Lagarde ab. Ja, er haderte sogar mit dem ganzen Protestantismus, samt dem Apostel Paulus, und gefiel sich ihm gegenüber in einer Verherrlichung des Katholizismus mit dessen Madonnenideal, Heiligenkult und Altarsakrament.

Aber man darf sich durch die „Schrullen“, wie sie Troeltsch einmal genannt hat, dieses etwas „sonderbaren Heiligen“ nicht

täuschen lassen. Lagarde war ein starker Romantiker, der offen gestanden hat: „Das Deutschland, welches wir lieben und zu sehen begehren, hat nie existiert, und wird vielleicht nie existieren“³. Seinen Äußerungen gegen den Protestantismus und für den Katholizismus darf nicht zu großer Ernst beigemessen werden. Wenn seine religiösen Bestrebungen in einem größeren Zusammenhang betrachtet werden, hat fraglos ein Mann, der sich selbst oft einen Erzketzer nannte, nur in einer Geschichte des religiösen Liberalismus Platz. Diese Zugewandtheit geht schon aus seiner leidenschaftlichen Kritik von Kirche und Theologie hervor, von welcher die Orthodoxie besonders stark getroffen wurde, die ihm schon als Kind durch seinen Vater und als Student durch Hengstenberg verleidet worden war. Er hat ihr für das religiöse Leben der Gegenwart jede Bedeutung abgesprochen und ihre Vertreter verächtlich Registratoren genannt. Alle Dogmen waren ihm ein Ergebnis der kirchlichen Auseinandersetzung mit der jeweiligen Weltanschauung und deshalb für die Gegenwart irrelevant. „Kein Sohn der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kann die Weltanschauung des Heidelberger-Katechismus sich aneignen“⁴. Auch dem Alten Testament kommt für das heutige religiöse Leben keine Aktualität mehr zu, und „Theologen, welche irgendwie in betreff der Resultate und der Methode ihrer Arbeiten Verpflichtungen eingegangen sind, haben kein Recht, sich als Diener der Wissenschaft anzusehen“⁵.

Lagarde's Interesse, von welchem seine anregenden „Deutschen Schriften“ ein noch immer lebendiger Ausdruck sind, kreiste um eine Religion der Zukunft. Ist diese Forderung an sich schon verwandt mit den Bestrebungen des religiösen Liberalismus, so ist das noch mehr der Fall, wenn man sich sein Postulat einer Zukunftsreligion inhaltlich etwas näher ansieht. Selbstredend darf man bei Lagarde's Religion der Zukunft nicht an ein geschlossenes System denken. Von einem solchen kann nicht die Rede sein, weil Lagarde kein systematischer Denker war. Vielmehr besteht seine Leistung in einer Reihe von Gedanken, die er zu diesem Thema beigesteuert hat, von welchen namentlich seine Äußerungen über das Evangelium verdienten, bekannter zu sein. Für Lagarde war das Evangelium „eine durch religiöse Genialität gefundene Darlegung der Gesetze des geistigen Lebens“⁶. Dabei interessierte er sich ausschließlich für die Gestalt Jesu. Aber er verstand sie ganz anders als die Kirche, indem er nicht auf den Tod Jesu, sondern auf das Leben Jesu das Hauptgewicht legte. Jesus ist nicht ein überirdischer Gottessohn, sondern der Idealmensch, der den Höhepunkt des israelitischen Prophetismus darstellt. Paulus aber hat das Evangelium zum Christentum umgestaltet, während Lagarde die ganze äußere Geschichte des

Evangeliums als ein Symbol und ein Gleichnis der inneren Geschichte der Kinder Gottes auffaßte.

Die Religion der Zukunft nimmt ihren Ausgangspunkt bewußt nicht von Gott, sondern vom Menschen. Sie ist gewollt anthropologisch eingestellt, und ganz natürlich sprach Lagarde vom Göttlichen im Menschen, der ein Kind der Ewigkeit ist. „Täusche ich mich nicht, so sind die Formen, unter denen Religion früher aufgetreten ist, verbraucht und jetzt nur eine neue möglich, die, Gott im Menschen zu erkennen und zu lieben, aber nur freilich nicht in dem natürlichen, sondern in dem wiedergeborenen Menschen“⁷. Diese noch einzig mögliche Religion erstrebt ein stilles, harmonisches Auswachsen des eigenen, gotterfüllten Wesens und besteht in einem sehnsüchtigen Heimweh, nach Hause zu kommen. Daraus ergibt sich von selbst die Notwendigkeit, daß diese Religion nicht der Vergangenheit angehören darf, sondern gegenwartslebendig sein muß. Trotz seiner stark historischen Einstellung wurde Lagarde nicht müde zu betonen: „Wir brauchen die Gegenwart Gottes und des Göttlichen, nicht seine Vergangenheit, und darum kann vom Protestantismus und bei der Unannehmbarkeit der katholischen Meßopferlehre auch vom Katholizismus, darum kann vom Christentum für uns nicht mehr die Rede sein“⁸. Wenn Lagarde mit seiner Forderung einer fortschreitenden Frömmigkeit auch nicht davor zurückschreckte, über das Christentum hinauszugehen, darf sie doch nicht in Gegensatz zu diesem gerückt werden. Er erstrebte eine Vereinigung des allgemein menschlichen Charakters des Evangeliums mit dem nationalen Gefühl. Lagarde wollte ein deutsches Christentum, das auch gewisse Bestandteile des altgermanischen Heidentums in sich aufzunehmen hatte. Er stand auf der Grenze zwischen Christentum und Deutschgläubigkeit.

In seiner Zeit war Lagarde mit diesen Gedanken freilich sehr einsam. Nicht, daß sie alle so neu gewesen wären, wie sie ihm selbst erschienen. Lessing und Herder, Novalis und Schleiermacher waren von ähnlichen Ideen erfüllt. Auch hat sich Lagarde nicht frei gehalten von subjektiven Übertreibungen und hat sich, obwohl man ihn eine *anima naturaliter pantheistica* nannte, von allen verwandten Strömungen in Deutschland ängstlich ferngehalten. So blieb er in seiner Zeit verkannt, und erst nach seinem Tode gewannen seine Gedanken einen immer größeren Kreis von Anhängern, die in der deutschen Glaubensbewegung ihren Höhepunkt erreichten.

Eine ganz andere Gestalt als Lagarde war Albert Kalthoff (1850–1906) der, nach dem Gemälde von A. Ritterhoff zu schließen, von einem beinahe unheimlichen Aussehen gewesen sein muß. Kalthoff war unstreitig eine imponierende Persönlichkeit, die eine sug-

gestive Macht über die Menschen ausübte und von ihren Feinden ebenso sehr gehaßt, wie von ihren Freunden geliebt wurde. Er ging unbekümmert seinen Weg, blickte weder nach rechts noch nach links und war allezeit ein Mann der Opposition. Seinem Herkommen nach stammte er aus den pietistischen Kreisen des Wuppertales. Durch den Genius des jungen Schleiermacher wurde er zu einer neuen Religionsauffassung geführt. Schon als Hilfsprediger in Berlin stieß er mit der kirchlichen Behörde zusammen, weil diese seinen Vollbart beanstandete und dessen Abrasierung verlangte. Kalthoff beharrte auf seiner individuellen Freiheit und ging „ungeschoren“ aus dem Kampf hervor, wobei man sich nur verwundern muß, daß die deutsche Kirche noch im Jahre 1875, als bereits die soziale Frage an ihre Tore pochte, nichts Gescheiteres zu tun wußte, als sich mit solchen Bagatellen abzugeben. Auch in seiner ersten Gemeinde geriet er bald mit dem Oberkirchenrat in Konflikt, da er es als unrechtmäßig empfand, zu dem „Fall Hoßbach“ zu schweigen. Obwohl sämtliche Hausväter seiner Gemeinde zu ihm standen, verfügte das Konsistorium der Provinz Brandenburg wegen „strafbaren Trotzes“ die Amtsenthebung des erst Achtundzwanzigjährigen! Zuerst versuchte er die Absetzung wirkungslos zu machen, indem er in seiner Gemeinde auch bei stürmischem Wetter unter freiem Himmel weiter predigte, bis ihm auch das „schlechterdings verboten“ wurde. Darauf zog er nach Berlin und rief dort den „Protestantischen Reformverein“ ins Leben, der die alten Bekenntnisschriften ablehnte und sich allein an den Menschen wandte. Doch vermochte ihn dieser Reformverein nicht vor schweren finanziellen Sorgen zu schützen, so daß es für ihn eine wahre Befreiung bedeutete, als ihn die schweizerische Gemeinde Rheinfeldens als ihren Pfarrer berief. Nach vier Jahren erhielt er einen Ruf nach Bremen, wo er bis zu seinem Tode verblieb. Noch zwei Tage vor seinem Ende versuchten seine Gegner ihn des Atheismus anzuklagen.

Von Kalthoffs innerer Entwicklung hat sein getreuester Schüler, Friedrich Steudel, gesagt, daß sie in umgekehrter Richtung parallel zu der Entwicklung des kirchlichen Lebens in Deutschland verlaufen sei. „Im selben Schritt, wie dies immer deutlicher reaktionär sich zurückbildete, ging er freiheitlich voran“⁹. Dieses Urteil gilt mutatis mutandis auch von Kalthoffs Verhältnis zum theologischen Liberalismus. Die moderne Theologie war ihm ein feiger Kompromiß zwischen dem überlieferten Christentum und dem modernen Geistesleben. Er fühlte sich von der liberalen Theologie getrennt durch seine Ansicht über die Historizität Jesu. In seinen Schriften über „Das Christusproblem“ (1902) und „Die Entstehung des Christentums“ (1904) kam Kalthoff — ähnlich wie der ihm unbekannt gebliebene Bruno Bauer — zu einer

leidenschaftlichen Bestreitung der historischen Existenz Jesu. Das Christentum ist nicht durch die heute gar nicht mehr sicher erfassbare Gestalt des Jesus von Nazareth entstanden, sondern durch eine Art Selbstentzündung der sozialen Zündstoffe im römischen Reich. Kalthoffs Argumentation lagen eine Reihe scharfer Beobachtungen zugrunde. Er hat die schwachen Seiten des liberalen Jesusbildes, an welchem er alle Ecken und Hintergründe vermißte, scharf gesehen und die Unvereinbarkeit dieser harmlosen Jesusgestalt mit den Evangelien deutlich empfunden, wenn auch Titius von dieser Befehdung urteilt: „Nur noch pathologisch zu begreifen ist seine Polemik gegen moderne Theologen wie Harnack oder Bousset“¹⁰. Nach Kalthoff ist Jesus für die protestantische Theologie das Gefäß geworden, in welches jeder Theologe seinen eigenen Gedankeninhalt hineingießt. Aber so viele richtige Feststellungen bei Kalthoff auch zu finden sind, ist auf der Ganze gesehen seine Darstellung des Christusproblems doch unhaltbar. Ihr Wert liegt entschieden nicht in der Zuspitzung der Frage auf die historische Existenz Jesu, sondern höchstens in dem Versuch, das Christentum aus den sozialen Ursachen zu erklären. Durch diese historischen Studien wurde Kalthoff in einen immer größer werdenden Gegensatz zum kirchlichen Liberalismus gedrängt, der ihm zu gemäßigt war und mit welchem es im Sommer 1903 zum offenen Bruch kam. Kalthoff warf dem kirchlichen Liberalismus vor, daß er nur rhetorisch die Freiheit des Glaubens fordere, anstatt sie endlich einmal in kraftvollem Handeln zu betätigen. Er bezichtigte den kirchlichen Liberalismus der gleichen Unduldsamkeit wie die Orthodoxie, wenn ihm etwas nicht in sein Sprüchlein passe, und begegnete der Kirche mit unverhohlener Verachtung. Noch schärfer hat sich der Bremer Pastor über die Entwicklung des politisch-wirtschaftlichen Liberalismus ausgesprochen: „Tatsache ist, daß das hehre Ideal der Freiheit im Liberalismus fast bis zur Unkenntlichkeit verblaßt ist. Aus der ganzen Freiheit des Menschen wurde bald nur eine klägliche Teilfreiheit, die Freiheit des erwerbenden, des waren austauschenden Menschen, die Handelsfreiheit. Und der Teil wurde fürs Ganze ausgegeben“¹¹. Der Liberalismus ist auf den Errungenschaften des 19. Jahrhunderts stehen geblieben, während Kalthoff erkannte, daß ein echter Liberalismus nie abgeschlossen sein darf, wenn er nicht in Widerspruch zu seinem tiefsten Wesen geraten will. Entschlossen schritt Kalthoff aus dieser Erkenntnis „von der liberalen zur sozialen Theologie, vom historischen zum modernen Christentum“¹².

In diesem Schritt wird die eigentliche Bedeutung Kalthoffs sichtbar, die in seiner Aufgeschlossenheit für alles Lebendige bestand. Er war nicht eine religiöse Natur; aber er hatte eine seltene Fähigkeit, alle

modernen Gedanken nachzuempfinden. Kalthoff hatte einen förmlichen Haß gegen alles Erstorbene und war es müde, als Epigone zu leben. Das Wesen des Protestantismus bestand für ihn nicht in der Person Luthers, vor dessen Überschätzung er stets warnte, sondern in dem ewigen Protest des Lebendigen gegen alles Tote. Alles, sogar Gott, war er also gleich bereit zu begraben, wenn er sich als tot erwies, um sich nur dem Leben zuzuwenden. Die innerste Sehnsucht des heutigen Menschen ist nach Kalthoff „die Erlösung von der Vergangenheitsreligion, das Christentum als lebendige, reiche Gegenwartsreligion“¹³. Lebendig mußte etwas sein, wenn es Kalthoff beschäftigen sollte, und er fühlte sich denn auch selbst als ein beständig Suchender nach der Zukunft. Er wollte ein Prophet des Kommenden sein und bezeichnenderweise nannte er einmal einen Predigtzyklus „Die Religion der Zukunft“. Dieses Verlangen führte ihn zunächst zum Sozialismus, ohne dabei ein Parteigänger der Sozialdemokratie zu werden. Kalthoff hielt in den Gewerkschaften Vorträge und erhob seine Stimme für die Streikenden. Sein Sozialismus war ganz idealistisch fundamntiert und hatte mit dem Marxismus wenig Gemeinsames. Daneben war es Kalthoff auch möglich, zu dem Antipoden des Sozialismus ein Verhältnis zu gewinnen, zu Friedrich Nietzsche, der nach Kalthoffs Ansicht ausgesprochen hatte, was alle vorwärts gerichteten Geister dunkel empfanden. Er hat wohl als einziger deutscher Pfarrer aufsehenerregende „Zarathustrapredigten“ gehalten, in welchen er sich mit Begeisterung sowohl zu der „schenkenden Tugend“ als der „harten Liebe“ bekannte, und hat als Erster, wenn auch in unzulänglicher Form, die religiöse Grundlage herausgespürt, die sich hinter Nietzsches gottloser Maske verborg. Seine Annäherung an die moderne Naturmystik — „Vom inneren Leben“ heißt ein Buch Kalthoffs — brachte ihn in Verbindung mit Haeckels Monistenbund, der ihn sogar zum Vorsitzenden wählte. In diesem Eingehen auf die verschiedensten und divergierenden Bestrebungen zeigt sich sowohl Kalthoffs Hingabe an alles Moderne als auch sein Glaube, daß die Dichter die wahren Propheten seien. Der Bremer Pastor plante eine neue Religionsstiftung, die das Profane heiligen und das Religiöse verweltlichen sollte. Diesem ganzen Bestreben lag das Ideal eines neuen Menschen zugrunde, das es zu verwirklichen galt. Nicht mehr der christlich eingefriedete Mensch, sondern jenes Individuum, das sich nicht mehr nach Erlösung sehnt, stand im Zentrum. „Wir, wir sind die Geburtsstunden dieser neuen Welt, wir sind die Durchgangspunkte, die Stationen, wo die neuen Wege anfangen. Wir, die Tropfen nur am Eimer, die Stäublein nur im innermeßlichen Weltall, bedeuten doch den göttlichen Kitt, der das ganze Leben zusammenhält, wir sind jene ewigen Notwendigkeiten,

aus denen die Welt geboren wird, wir sind die lebendigen Taten Gottes, die stets neue Werke, stets neue Möglichkeiten in sich tragen“¹⁴. Freilich verfuhr Kalthoff bei seinem ganzen Unternehmen wiederum reichlich historisch und kam beispielsweise nie über die Form der Predigt hinaus, obwohl er sich vom biblischen Textwort befreite. Im Fehlen wirklich schöpferischer Kraft ist seine Tragik begründet, und dieser Mangel nötigt einen, gegenüber der Ausführbarkeit seiner Gedanken ein Fragezeichen zu machen.

Als ein Fortsetzer von Lagardes Werk darf Arthur Bonus (geb. 1864) bezeichnet werden. Bonus war bis zum vierzigsten Altersjahr Pfarrer und lebte nachher als freier Schriftsteller zuerst in der Nähe von Florenz und nachher in Deutschland. Auch dieser nationale Individualist ist bewußt freiheitlich eingestellt, der die zuckersüße Artigkeit des Pietismus ablehnt, weil er die frische Luft darin vermißt. Er ist ein kritischer Geist, der nur eine theologische Wissenschaft anerkennt, die prinzipiell unkirchlich ist. „Die historische Kritik wie alle Skepsis ist eine Welle jener ätzenden Flüssigkeit, die alle Schöpfungen unserer inneren Kraft, nennen wir sie Sehnsucht, Willen, Glauben, umgibt und umspült, um zu prüfen, was etwa vom lebendigen Willen bereits verlassen, bröckelich und morsch ist. Wo Kraft und Leben stark genug sind, da ist alle noch so gut fundamentierte Kritik völlig machtlos — und das zu Recht“¹⁵. Gegen die kirchlichen Apologeten ist er von einem ausgesprochenen Widerwillen erfüllt und nennt sie verächtlich Advokaten, weil sie als Sachwalter Gottes beständig von der Voraussetzung ausgehen, als sitze Gott auf der Anklagebank. Die Apologetik verdirbt alle Religion, und „die schlimmste Gotteslästerung ist der Gotteslästerungsparagraph“¹⁶. In seiner freiheitlichen Religionsauffassung hat sich Bonus sehr des „Falles Jatho“ angenommen und aus innerer Empörung heraus die Schrift „Wider die Irrlehre des Oberkirchenrates“ (1911) geschrieben. Das Schmerzliche an diesem Vorkommnis war für ihn, wie alles moderne Denken und Fühlen innerhalb der Kirche im Keime erstickt werde. Unerträglich sei es, wie die Kirche „von einer Bande mehr oder weniger vornehmer Denunzianten terrorisiert“ werde, weil dadurch „das religiöse Leben eines ganzen Volkes unterbunden und verkrüppelt“ werde¹⁷. Dadurch sei es zur kirchenpolitischen Selbstausscheidung des Liberalismus gekommen, und Bonus beschwört den Liberalismus, sich auf seine religiöse Vergangenheit zu besinnen, indem er ihn zur Entscheidung aufruft „ob er wie bisher tatlos zuschauen, oder ob er den Kampf um freiere kirchliche Formen aufnehmen will“¹⁸.

Wenn aber Bonus auch versucht hat, den Liberalismus zu einer Massenerhebung aufzupeitschen, so darf er selbst doch nicht als ein

getreuer Vertreter angesprochen werden. Trotz seiner offenkundigen Sympathie für den religiösen Liberalismus kann er in seiner Neigung zu Paradoxien auch Äußerungen schreiben, die ihn unmißverständlich als Außenseiter zeigen. Er vertritt beispielsweise eine Schätzung des Aberglaubens als die Wurzel aller Religiosität, die mit dem religiösen Liberalismus unvereinbar ist. Die protestantische Kritik am Aberglauben verhöhnt er als eine rationalistische Ärmlichkeit, die vom Wahn beherrscht sei, die Kraft einer Religion zeige sich in ihrer Abstraktheit. Bonus preist es als Vorzug des Katholizismus, daß er diese ältesten Religionsformen in seinen Bestand aufgenommen und verständnisvolle Brücken von ihnen zu den höheren Gedanken geschlagen habe. Man dürfe den Aberglauben nicht ausrotten wollen, sondern müsse trachten, ihn höher zu entwickeln. „Gefühle, wie die des Erhabenen, Überwältigenden, Unendlichen, Gefühle des Hingerissenseins, des Sichwegwerfenkönnens, der Selbstvergessenheit, Gefühle des Geheimnisvollen, Undurchdringlichen, Unerforschbaren oder doch Unerforschten, Gefühle des Grauens in der Natur, der Angst, der Ungewißheit, alles Gefühle, ohne die teils überhaupt eine gesunde Religion, teils wenigstens eine unserem Niveau entsprechende gar nicht auf die Dauer bestehen kann, werden im Protestantismus entweder überhaupt als minderwertig und unterdrückungswürdig, oder wenigstens als bloß ästhetisch aus der Religion ausgeschieden, die meisten von ihnen als katholisch gering geachtet“¹⁹. Ebenso trennen ihn vom Liberalismus seine Gedanken über das Verhältnis von Religion und Kultur. Bonus betrachtet ungeachtet seiner ästhetischen Einstellung die Idee einer Versöhnung von Kultur und Christentum für einen Trugschluß. Die Religion ist ihm primär eine kulturkritische Kraft, und seine Frage lautet wie diejenige Kierkegaards, ob unsere Religion nicht bereits zu viel Kultur in sich aufgenommen habe. Er lehnt aus der Unbedingtheit des Gottesgedankens alle Kulturseligkeit bewußt ab und hält sich hierin an den Protest eines Tolstoi und Nietzsche. Es ist deshalb ohne weiteres verständlich, daß Bonus sich nicht zum Kreis der „Freunde der Christlichen Welt“ zählen konnte. Er spricht zwar in einem sehr freundlichen Ton von der modernen Theologie und rechnet es ihr als Verdienst an, daß sich in ihrer Mitte an Stelle des unfruchtbaren theologischen Gezänkes wenigstens eine anständige wissenschaftliche Diskussion entwickelt habe. Aber als Ganzes huldigt sie nach Bonus' Ansicht dem Irrtum, „daß es sich in den Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins doch irgendwie um Wahrheiten handle, die sich in Sätzen einigermaßen adäquater Natur“ aussprechen lassen²⁰.

Bonus' Interesse kreist eindeutig um eine das ganze Leben um-

spannende Religion, aber nicht um eine Religion der Vergangenheit, sondern der Gegenwart, die er bewußt von aller Theologie trennt. Die Situation der Religion in unserer Zeit bildet sein zentrales Thema, dem alle seine Reflexionen gewidmet sind. Bonus besitzt für diese Fragestellung ein überaus feines Verständnis und läßt sich seinen Blick weder durch Schlagworte noch durch Institutionen trüben. Er spürt das Religiöse vielmehr überall auf, auch da, wo es nicht ausdrücklich in einem religiösen Gewand einhergeht, geschweige denn die Sprache Kanaans spricht. Mit divinatorischem Spürsinn hat er die religiöse Grundlage der Kunst Käthe Kollwitz' erkannt, obwohl die Künstlerin kein einziges Madonnen- oder Christusbildnis geschaffen, sondern meistens proletarische Gestalten zum Gegenstand ihrer schöpferischen Betätigung gemacht hat. Gleichwohl nennt Bonus „diese Kunst religiös, weil sie uns berührt, als beginne die Seele der Dinge Stimme zu gewinnen, als spräche die Schöpfung selbst, die des Alten wieder einmal satt ist und die Notwendigkeit eines Neuen verkündet“²¹.

Aus der Forderung nach einer Gegenwartsreligion ergaben sich für Bonus eine Reihe von Vorbehalten gegenüber dem Christentum. In der christlichen Religion empfindet er vieles als der Vergangenheit angehörend, dem kein echtes Leben mehr innewohne. Alles, was nicht aus der Seele des heutigen Menschen hervorgebrochen ist, sondern lediglich einen Aschenhaufen aus vergangener Zeit darstellt, lehnt Bonus ab. Die christlichen Dogmen muß man sich durch ein langes Studium erst lebendig machen, und die sentimentale Armsünderpredigt entspricht nicht dem Kraftgefühl des modernen Menschen. „Das offizielle Christentum der Theologenschaft ist eben Fremdreigion“²² und bedeutet für das Volk mehr Gesetz als Erlösung. Keineswegs bewertet Bonus die christliche Religion geringschätzend. Er weiß, daß sich im christlichen Mythos viel gut deutsches religiöses Gefühl angesiedelt hat, dem der urgermanische Mythos fremd gegenüber und auf einer unendlich tieferen Entwicklungsstufe steht. Aus dieser Wahrnehmung ergab sich für Bonus das Ringen um einen neuen Mythos, wofür er die Formel „Germanisierung des Christentums“ erfand, die wohl zu unterscheiden ist von Modernisierung. Es ist zu beachten, daß zu jener Zeit, als Bonus diese Gedanken aussprach, der Mythosbegriff weder ein modisches Spielzeug für unklare Köpfe war, noch sich staatlicher Begünstigung erfreute. Bonus wollte einfach das mythische Erkennen als ein gleichberechtigtes neben das wissenschaftlich-rationale Erkennen setzen und war sich im übrigen klar, daß ein Mythos nicht künstlich gemacht, sondern aus der Seele des Volkes hervorgehen muß. „Unsere Aufgabe ist, unsere, unsere eigene,

unseres Volkes Seele zum Sagen und Singen zu bringen“²³. In seiner romantischen Neigung liebte Bonus die nordische Heide und den Moorgrund mit seinem Erdgeruch, deren Luft die Märchen und Sagen der germanischen Vorwelt umspielt. Er hat als einer der ersten auf den großen Wert der nordischen Mythologie hingewiesen und dem deutschen Volk sowohl ein umfassendes Isländerbuch geschenkt, zu einer Zeit, da die Sagas noch wenigen zugänglich waren, als auch den Anstoß zu der volkstümlichen Veröffentlichung der Sammlung „Thule“ gegeben. Wie der Verfasser des altdeutschen „Heliand“ will Bonus ein deutsches Christentum, einen deutschen Glauben und einen deutschen Gott. Sein Kampf um eine ursprüngliche Frömmigkeit hat eine schöpferische Religion zum Ziel, die mit hochgespannter Aktivität die Herrschaft über die Welt erstrebt und voll göttlichen Heldentums ist. Dieser religiösen Wirklichkeit, die Bonus erleben und nicht begrifflich zergliedern will, dient sein ganzes schriftstellerisches Lebenswerk.

Auch Johannes Müller (geb. 1864) auf Schloß Elmau ist als ein liberaler Außenseiter zu betrachten. Zwar kam Müller nicht vom Liberalismus her, sondern war nach seinem theologischen Examen als Sekretär des Zentralvereins für Mission unter Israel tätig und stand sogar im Dienste der Inneren Mission. In dieser Zeit geriet er unter den Einfluß Blumhardts und Nietzsches. Er verdankt dem Verfasser des „Zarathustra“ entscheidende Einsichten, die er ins Religiöse zu übersetzen versuchte. Im Jahre 1904 kam das Erlebnis der Bergpredigt über ihn, deren Tiefe ihm blitzartig aufging und ihn wochenlang in fiebrhafter Aufregung umhertrieb. Nach zwei Jahren fand dieses Erlebnis seinen literarischen Niederschlag in dem Buch „Die Bergpredigt, verdeutscht und vergegenwärtigt“. Müller war inzwischen zu einem ganz neuen Verständnis der Botschaft geführt worden, das ihn von der Altgläubigkeit weit weg führte. Sowohl Jesu Vorstellungen als auch die historischen Ereignisse in seinem Leben wurden Müller völlig unwichtig, und ebenso hatten alle Dogmen und alle Kultusformen ihre Bedeutung für ihn eingebüßt. In dieser Entwicklung hatte ihm die moderne Theologie nicht unwesentliche Vorarbeit geleistet²⁴, und er fühlt sich mit ihr auch verbunden, wie dies in seiner Beziehung zu Harnack zum Ausdruck kommt²⁵.

Das Ziel, dem Müller zustrebt, ist nicht eine religiöse Erneuerung. Er hat gegen das bloße Wort Religion die gleiche Abneigung wie H. Lotzky und H. Kutter. Seinem Wesen nach ist Müller ein Suchender, der schon gefunden hat. Er sucht und bekennt sich zum Suchen als Prinzip²⁶. Bei diesem Nachforschen steht ihm der Mensch im Mittelpunkt seines Interesses. Man hat Müller deshalb oft Subjektivismus vor-

geworfen, ein Anwurf, den er jedoch entschieden zurückweist. Ihn beherrscht die Anschauung, daß das wahre Wesen des Menschen verschüttet sei. Der Mensch vegetiere bloß und komme aus lauter Reflexionen und Künstlichkeiten gar nicht zum Leben. Er habe noch nicht sein eigentliches Selbst gefunden; ihm dazu zu helfen, indem er die Hemmungen des Lebens beseitigt, betrachtet er als seine vornehmste Lebensaufgabe. Die Menschwerdung ist Müllers Thema, und seine Bemühungen sind auf eine religiöse Humanität gerichtet. Seine „Lebenstheologie“ will nicht Begriffe lehren, sondern ursprüngliches Leben wecken und die tiefste Sehnsucht des Menschen erfüllen. Er ruft zu einem sachlichen, wahrhaftigen und unmittelbaren Leben auf, das wieder voll köstlicher Naivität und echter Unschuld sein soll. Unermüdlich weist er auf die schöpferischen Quellen des Lebens hin und versucht, den verkrampten Menschen ins Ja hineinzustellen. Alle seine Bücher und seine Zeitschrift „Grüne Blätter“, seine Vorträge und sein Unternehmen auf Schloß Elmau stehen im Dienste einer solchen persönlichen Kultur. Er ist nicht nur selbst ein neuzeitlicher Seelenmystiker, sondern seine ganze Tätigkeit ist Seelsorge im modernsten Stil, deren Berechtigung nicht angezweifelt werden darf.

Dem Menschen helfen kann nach Müller einzig das Evangelium. Aber er versteht dieses nicht als ein System oder als eine Theologie. Alle Gottesbegriffe sind ihm zerfallen, und gegen alle überlieferten Formen des Christentums ist er mißtrauisch. Das geschichtliche Christentum macht ihm den Eindruck der Zersetzung, und die Entwicklung der Kirche scheint ihm ein Mißverständnis des Evangeliums zu sein. Er verurteilt mit harten Worten die ganze kirchliche Vergangenheit. Die Mehrzahl der Theologen sind ihm unsympathisch, und er liebt, Jesu Worte gegen die Pharisäer auf sie anzuwenden. Man hat schon oft diese Verurteilung der christlichen Geschichte durch Müller bedauert. Doch gehört sie zu seinem Wesen und läßt sich gar nicht davon trennen. An Stelle der verknöcherten Kirche stellt er das Reich Gottes, von dessen Urphänomen er aufs tiefste ergriffen ist. Anstatt „Reich Gottes“ sagt Müller auch die Verwirklichung der Herrschaft Gottes in der persönlichen Lebensführung des Menschen. Das Reich Gottes ist ihm nicht Geschichte, Moral und Lehre, sondern Natur, die sich wie das Sprießen, Blühen und Früchtebringen der Pflanzenwelt entfaltet. Jesus nimmt bei Müller eine ganz zentrale Stellung ein, und er hat sich mannigfach mit ihm beschäftigt, am klarsten vielleicht in dem Buche „Jesus, wie ich ihn sehe“. Einen Jesuskult betreibt er jedoch keineswegs, wie denn seine ganze Verkündigung dargestellt werden kann, ohne den Namen Jesus auch nur zu nennen, und er

kann das schöpferische Geschehen ebensogut auch an Laotze demonstrieren. Für ihn ist Jesus der erste und bis dahin einzige Mensch, der das Geheimnis des Menschseins für seine Person wirklich gelöst und das wahre Leben des Menschen an den Tag gebracht hat. Daraus folgert er aber nicht eine Anbetung Jesu und ebensowenig will er von einer Genugtuungs- oder Kreuzestheologie im orthodoxen Sinn etwas wissen. Was Jesus „von des Menschen Sohn sagt, das gilt im tiefsten Grunde von jedem Menschen“ schreibt Müller²⁷. Ihm ist nicht so sehr das Schicksal von Jesu Person wichtig, als vielmehr dessen Worte, die er bemüht ist, dem modernen Menschen neu zu erschließen. Bei Müllers Bestrebungen kann freilich nicht übersehen werden, daß er durch seine Vielschreiberei seine Gedanken zu stark auswalzt, was eine endlose Wiederholung und eine unangenehme Selbstempfehlung zur Folge hat. Auch ist seine Terminologie unbestimmt, und gegenüber den Zeitströmungen fehlt ihm jede kritische Einstellung.

Die Bedeutung der Außenseiter ist nicht in ihren einzelnen Gedanken zu sehen. Diese sind von sehr verschiedenem Wert; tiefere Einsichten wechseln da mit weniger genialen Ausführungen. Im vorliegenden Zusammenhang ist vielmehr nur die Feststellung bedeutsam, daß die für die moderne Religiosität charakteristischen Bestrebungen all dieser neue Wege suchenden Außenseiter eine liberale Grundlage zu ihrer Voraussetzung haben, auch wenn sie in Einzelheiten von ihr abweichen. Darin ist der Beweis dafür zu sehen, daß keine spezifisch neuzeitliche Frömmigkeit mehr hinter die liberalen Grundpositionen zurückgehen kann, wenn sie nicht auf die Teilnahme des modernen Menschen verzichten will.

IM SPERRFEUER DER GEGNER

Der religiöse Liberalismus war ursprünglich eine kämpferische Bewegung. Der Kampfescharakter gehört zu seinem Wesen, weil er sich gegen die traditionelle Religionsauffassung hatte durchsetzen müssen. Diese unablässigen Auseinandersetzungen hielten die Spannkraft des freien Protestantismus wach. Er blieb genau so lange lebendig, als er sich in Opposition befand. Als der religiöse Liberalismus salonfähig wurde, begann auch seine nicht zu verkennende Degeneration. Nicht die erlittenen mannigfachen Unterdrückungen haben ihm am meisten geschadet, sondern die Zeit, da er zu Macht und Ansehen kam. Ein siegender Liberalismus ist erfahrungsgemäß ein in Zersetzung befindlicher Liberalismus. Nur Kampfzeiten, da er um seine Existenz ringen muß, sind seiner Lebendigkeit förderlich.

Seine polemische Stellungnahme rief begreiflicherweise eine große Anzahl von Gegnern auf den Plan. Es gehört zur Kenntnis einer Geschichte der freien Religiosität und dient wesentlich zu ihrer Erhellung, daß auch einige repräsentative Gegner zu Wort kommen und ihre Argumente gegen ihn vorbringen können. Man lernt eine Bewegung von einer ganz neuen Seite kennen, wenn man sie auch im Spiegel ihrer Gegner studiert. Sie zeigt sich bei einer solchen Betrachtung gleichsam von der Rückseite, während man sie bis dahin nur immer einseitig von vorne gesehen hatte. Wie beispielsweise die Kreuzzüge in eine ganz neue Beleuchtung rücken, wenn sie einmal vom Standpunkt des Islams aus betrachtet werden, anstatt immer nur vom Abendland aus, so wird auch die Psychologie des religiösen Liberalismus durch die Polemik seiner Gegner ganz neu erhellt. Das Auge des Gegners sieht scharf, oft schärfer als dasjenige des blinden Bewunderers, wenn man auch nicht vergessen darf, daß es durch Antipathie und Haß getrübt ist.

Bei der Erwähnung der Gegner ist es eine selbstverständliche Pflicht, auch deren Größe zu anerkennen. Es geht nicht an, sie mit Namen wie Reaktionäre, Finsterlinge usw. für abgetan zu erklären. Das sind doch bloße Schlagworte, die wie alle Schlagworte dem tieferen Anliegen einer Sache nicht gerecht werden. Zudem sind nicht alle Gegner des religiösen Liberalismus unter diesen Begriffen einzu-

fangen. Der freie Protestantismus hat auch Feinde, die noch weiter links stehen als er selbst, so daß er sich tatsächlich von zwei Seiten im Sperrfeuer befindet. Es zeugt überhaupt von einer beschränkten Auffassung des religiösen Liberalismus, wenn man dessen Gegnern prinzipiell keine anderen Gründe als Ketzerrichterei zu unterstellen weiß. Man kann auch aus anderen, sehr achtenswerten Überlegungen ein überzeugter Gegner des freien Protestantismus sein. Und es ist auch falsch, diese Feinde nach den oft giftigen Pfeilen zu beurteilen, die sie gegen den religiösen Liberalismus geschleudert haben. Diese Schmähungen sind die unvermeidlichen Staubwolken, die immer entstehen, wenn sich die Kämpfer in der Arena auf die Schilde klopfen.

Der Kampf gegen die freiheitliche Religiosität spielte sich vorwiegend in Zeitungen, Broschüren und Büchern ab, die unmöglich alle angeführt werden können, obwohl nur eine detaillierte Schilderung eine Vorstellung von der Schärfe dieser Gegensätze geben würde. Aber es hieße die ganze Geschichte des religiösen Liberalismus von der Aufklärung bis zur Gegenwart noch einmal darstellen, wenn alle diese Auseinandersetzungen ausführlich erwähnt werden sollten.

Die Front von rechts

Der natürliche Gegner des religiösen Liberalismus war und ist die Orthodoxie. Seit dem Erwachen der neuzeitlichen Religiosität hat sie gegen das Eindringen des freien Christentums gekämpft. Man darf diese Abwehr nicht nur nach den abstoßenden Formen und Auswüchsen beurteilen, die sie unter der Führung Hengstenbergs angenommen hat. Es gab auch andere Vertreter, die in sehr anständiger Weise gegen den freien Protestantismus polemisiert haben, wenn etwa an die Einwendungen des pietistischen Studentenvaters A. Tholuck in Halle gegen die schweizerische Reformbewegung erinnert wird¹. Es finden sich überhaupt sowohl unter den streng konfessionellen als auch unter den rein biblizistischen Theologen sehr imposante Gestalten, die man nicht ohne innere Hochachtung betrachten kann. An Stelle vieler Beispiele sei nur an Tobias Beck erinnert, der auch eine offene Kritik am Missionsbetrieb, an der religiösen Phrase usw. übte und einen großen inneren Reichtum in sich barg. Gerechterweise darf man nicht übersehen, daß die liberalen Fragestellungen für diese positiven Theologen nicht so sehr wissenschaftliche Probleme als vielmehr Anfechtungen ihres Glaubens bedeuteten. Nicht aus engstirniger Borniertheit, sondern aus religiösen Motiven bezogen sie Stellung gegen den freien Protestantismus, der ihr Heiligstes bedrohte. Man wird der ganzen Front von rechts nicht gerecht, wenn man diesen religiösen

Hintergrund nicht beachtet, aus welchem ihre Polemik gegen den religiösen Liberalismus vorwiegend geflossen ist.

Die positive Richtung führte den Kampf ganz überwiegend nicht gegen die Prinzipien, sondern gegen einzelne Ergebnisse des religiösen Liberalismus. Das hatte zur Folge, daß die Ablehnung ausschließlich in einer Verteidigung einzelner Positionen bestand, die sie gegen den liberalen Ansturm zu halten versuchte. Konkret wirkte sich diese Arbeit um die Jahrhundertwende in ihrer Apologie für die Echtheit des Johannesevangeliums, der Wirklichkeit der leiblichen Auferstehung Jesu, der Geltung des Apostolikums in der Kirche usw. aus. In dieser Einstellung hat einer der Hauptführer des erneuerten Lutherums Ch. Ernst Luthardt seine „Apologetischen Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums“ gehalten und nachher in Buchform herausgegeben. Auch Martin Kähler focht in seinen „Dogmatischen Zeitfragen“ gegen das „unbewußte Christentum“, das noch kein Christentum sei, und gegen die moderne Theologie mit ihrem Wissenschaftsbegriff, der nicht das „Ergebnis exakter Forschung, sondern eine Hypothese des zusammenschauenden Denkens“ sei². Als weitere Theologen, die apologetisch für die altgläubige Auffassung eintraten, sind Cremer, Schlatter, Schäfer, Lütgert, Elert, Heim usw. zu nennen, die alle bald offen und bald versteckt gegen den freien Protestantismus polemisierten. Sie warfen dem religiösen Liberalismus grenzenlose Kritiklosigkeit gegenüber dem modernen Geistesleben vor; sie beschuldigten ihn einer unbegründeten Abneigung gegen die Lehre zugunsten eines unkontrollierbaren Erlebens; sie bezichtigten ihn, die Theologie der Offenbarung in eine Theologie des Geheimnisses verkehrt zu haben; sie vermißten bei ihm jedes Gefühl der Kreatürlichkeit und ironisierten sein naives Vertrauen auf die Humanität. Ihr ganzer Vorwurf kann dahin zusammengefaßt werden, daß der religiöse Liberalismus entschieden mit seinen Bestrebungen viel zu weit gehe, wenn ihm auch zuzubilligen sei, daß er eine Teilwahrheit zum Ausdruck bringe.

Wirksamer als diese apologetische Haltung, bei welcher die Einwände gegen den religiösen Liberalismus mehr nebenbei als direkt zur Sprache kamen, war die prinzipielle Gegenüberstellung von orthodoxer und liberaler Auffassung. Durch eine bewußte Vergleichung wurde die Auseinandersetzung ins Grundsätzliche erhoben. In dieser Weise versuchte der Tübinger Biblizist Robert Kübel den religiösen Liberalismus zu bekämpfen. Diesem sympathischen Vertreter des Schwabentums war in seiner echten Christlichkeit aller gehässige Fanatismus fremd, und er war erfüllt von dem Bestreben, nach der Regel Bengels kein Wort zu schreiben, das ihn „in der Stunde des

Todes“ gereuen müßte. Nach seinem Buch „Über den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie“ ist als hauptsächlichster Gegensatz zwischen beiden Auffassungen anzunehmen, daß die positive Richtung eine Tatsachentheologie und der religiöse Liberalismus nur eine Bewußtseinstheologie vertrete, daß sich die erste demütig unter die Autorität des Dogmas beuge und die andere nicht, daß sich die positive Theologie in der Forschungsmethode in christlicher Weise immer an Gottes Wort gebunden fühle, während die liberale Theologie die freie, voraussetzungslose Prüfung des historisch Gewordenen fordere. Auch in den einzelnen Lehrpunkten wies Kübel die tiefgehenden Gegensätze nach, indem die positive Theologie unter der Offenbarung einen äußeren, objektiven Geschichtsvorgang verstehe, während die liberale Theologie die Offenbarung bloß als eine rein innerliche Selbsterschließung Gottes an den menschlichen Geist betrachte, die in dieser subjektiven Weise in allen Religionen vorkomme. In der Christologie entkleide der religiöse Liberalismus die Person Jesu ihrer göttlichen Prädikate und fasse diese Gestalt als reinen Menschen auf. Eine Präexistenz Christi anerkenne sie nicht und lehne deshalb in ihren konsequenten Vertretern auch die Anbetung Christi ab. Seinem Tod messe die liberale Theologie keinen Genugtuungswert bei, sondern fasse ihn als eine Bewährung seines Dienstes auf. Die leibliche Auferstehung verneine sie und lasse das Apostolikum nicht mehr als einen Ausdruck ihres Glaubens gelten. In der Heilsgeschichte sei es nach der Anschauung des religiösen Liberalismus sehr menschlich zugegangen, und er sehe darin nur Vorgänge, die sich im inneren Leben jedes Einzelnen wiederholen. Für den Wunderglauben besitze die liberale Frömmigkeit keinen Raum, und der Gedanke des armen Sünders sei ihr fremd. Die Kirche verstehe der religiöse Liberalismus als eine sittlich-religiöse Gemeinschaft, die sich von andern Körperschaften nicht spezifisch unterscheide. Die Ethik der modernen Theologie sei nicht asketisch eingestellt und bekenne sich zum Ideal der Weltbeherrschung. „Ein Christentum, das sein ganzes Wesen in Pflege der Sittlichkeit, Nächstenliebe, Welterhabenheit, Geduld usw. setzt, erklärt eben damit sich mehr oder weniger für überflüssig; denn das alles ist auch außerhalb des Christentums möglich“³. Die eschatologische Erwartung bewerte der religiöse Liberalismus als eine zeitgeschichtliche Bedingtheit, die für den modernen Menschen irrelevant geworden sei. Mit all diesen Ausführungen erstrebte Kübel einen doppelten Zweck, daß nämlich von einem Frieden oder gar gemeinsamer Arbeit beider Richtungen absolut nicht die Rede sein könne, daß aber andererseits die Scheidung doch nicht so tief gehe, daß nicht eine gegenseitige Anerkennung und

Duldung auf dem gemeinsamen Boden der evangelischen Kirche stattfinden dürfte. Nach Kübel bekommt der Kirche die Alleinherrschaft einer Richtung nie gut, sondern sie bedarf der „Polarbewegung von Liberalismus und Positivismus“, muß frei und konservativ sein, weil für jeden Kenner der Geschichte der Theologie feststeht, „daß auch die positive Theologie das, was sie ist, nicht geworden wäre ohne den, wär's auch nur durch den Gegensatz reizenden Einfluß der liberalen Theologie“⁴. Noch in einem zweiten anonymen Schriftchen, das unter dem Titel „Christliche Bedenken über modern christliches Wesen“ von einem Sorgenvollen erschienen war, machte Kübel seinem gepreßten Herzen Luft. Zwar richtet sich dieses Büchlein nicht ausschließlich gegen den religiösen Liberalismus, sondern auch gegen das methodistische und katholische Wesen, das in das Luthertum eingedrungen war. Aber in der Hauptsache waren seine schweren Sorgen doch durch den religiösen Liberalismus verursacht, dessen Versöhnung von Christentum und Kultur ihm nichts anderes bedeutete als ein verweltlichtes Christentum, ein Allerweltschristentum, ein Massenchristentum, einen Versuch, das Reich Gottes zu einem Reich von dieser Welt zu machen. Auch in den „Christlichen Bedenken“ spricht er in ergreifender Weise von dem tiefen Riß, der zwischen Alt- und Neugläubigen hindurchgeht, und spart nicht an Hinweisen auf die destruktiven Tendenzen der liberalen Theologie.

Eine selbständige Fortsetzung von Kübels vergleichender Gegenüberstellung erschien von R. H. Grützmaker unter dem Titel „Alt- und Neuprotestantismus“⁵. Grützmaker bereicherte die Kübelsche Vergleichung, indem er das ganze Problem historisch unterbaute. Er hat unstreitig die gründlichste theologiegeschichtliche Darstellung der Entwicklung der Frage von Alt- und Neuprotestantismus geschrieben, deren Lektüre sehr wertvoll ist. Die Eigenart des modernen Geisteslebens sah Grützmaker in dem Gedanken des Evolutionismus, und der Neuprotestantismus war ihm nichts anderes als eine Anwendung des evolutionistischen Schemas auf die Theologie. Durch die Erschütterung des Entwicklungsgedankens in der Kriegs- und Nachkriegszeit schienen ihm aber die Tage des Neuprotestantismus gezählt. Ohnehin verfügte der religiöse Liberalismus nach Grützmaker über keine wirklich neuen Gedanken, sondern sein „Neues liegt darin, daß man Altes wieder vornimmt“. Das Alte, auf das der Neuprotestantismus zurückgriff, war die Antike, und mit der Erneuerung der antiken Gedanken rückte er in die Nähe des Katholizismus. Dessen Wesen besteht in seiner Verknüpfung von Evangelium und Antike, während die Reformatoren bestrebt waren, die antiken Elemente aus dem Christentum auszuschneiden. Die von Grützmaker

auf Grund seiner vergleichenden Studien über Alt- und Neuprotestantismus gegen den religiösen Liberalismus erhobenen Anklagen kulminieren in der einen Feststellung: „Der Neuprotestantismus ist schlechterdings nichts anderes, als die spezifisch theologisch und religiöse Auswirkung des erneuerten Synkretismus zwischen Antike und Christentum im allgemeinen Geistesleben der modernen Zeit. Er ist die Parallelbewegung zum Katholizismus in der nachreformatorischen Epoche“⁶.

Zu diesen Vertretern der Apologetik und der vergleichenden Gegenüberstellung gesellt sich noch eine dritte Gruppe positiver Theologen, solche, die sich nicht mit einer defensiven Haltung begnügten, sondern zu einem Angriff gegen den Liberalismus übergingen⁷. An erster Stelle ist August Vilmar zu nennen, jener leidenschaftliche Kämpfer der lutherischen Orthodoxie und Verfasser einer interessanten deutschen Literaturgeschichte. Vilmar kam ursprünglich vom Idealismus her, ergab sich dann aber vollständig einer konfessionellen Theologie, die in der Reformation die Wurzeln ihrer Kraft sah; von deren Standpunkt aus machte er dem Liberalismus den Vorwurf, „den Götzen der Revolution“ angebetet zu haben. In seiner Schrift „Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik“ (1856) beschuldigt er die neuere Theologie der Phrasenhaftigkeit, wirft ihr vor, die Heilstatsachen vergessen zu haben und dadurch zum „Pöbelredner“, zum „theologischen Sansculotten und Jakobiner“, zu einer „Rhetorik der Gasse und der Fischbude“ herabgesunken zu sein. Vilmars eigene Theologie wollte ausdrücklich „mit der Wissenschaft nichts zu tun“ haben, und er kämpfte mit Feuer und Schwert für eine ganz intakte, unerbittliche Orthodoxie: „Unsicherheit und Zweifel sind schlechthin unerträglich schon mit dem individuellen religiösen Leben, welches vielmehr nur dann ein wirkliches — ein seliges Leben, ein ewiges Leben — ist, wenn in demselben sich auch nicht ein einziger Riß, geschweige denn eine Spalte und gar eine Lücke findet; für das kirchliche Leben sind sie der gewisse und schnell eilende Tod“⁸.

Der grundsätzlichste Angriff auf den religiösen Liberalismus hat Abraham Kuyper (1837–1920) zum Urheber. Kuyper war anfänglich ein Schüler des Hegelianers Scholten und wußte aus eigener Erfahrung, welche elektrisierende Wirkung von diesem Mann auf seine Zuhörer auszugehen vermochte. Durch eine Preisarbeit über den Kirchenbegriff bei Calvin und Lasco wurde er zum Calvinismus geführt, dessen Erneuerer er werden sollte. Bei seinem Amsterdamer Pfarramtsantritt erklärte er sogleich, daß sein Verhältnis zu den liberalen Kollegen nur ein kämpferisches sein könne und betonte „von Autorität zu leben und nach Autorität zu dürsten“⁹. Kuyper war zweifelsohne

eine mächtige Persönlichkeit und ein sehr gebildeter Theologe, der seinem Lande sogar einige Zeit als allerdings nicht erfolgreicher Ministerpräsident vorstand. Seine Schrift „Die moderne Theologie, eine Fata Morgana auf christlichem Gebiet“ ist die genialste, mit Ironie und Ernst gewürzte Bekämpfung des theologischen Liberalismus, die wie keine andere dessen Grundlage in Frage stellte.

Kuypers Schrift hat den Vorteil, von einem Kenner des religiösen Liberalismus geschrieben zu sein. Nach seinem eigenen Geständnis hat er die Träume der modernen Theologie einst selber mitgeträumt und weiß er, wie bezaubernd schön sie sind. Kuyper bekämpfte somit einen Gegner, den er verstand, und seine sachliche Darstellung war frei von Gehässigkeit. Er sprach sogar von einem Segen, den der religiöse Liberalismus der Kirche gebracht habe, indem er die stockende Entwicklung wieder in Fluß brachte und die Altgläubigen nötigte, ganz anders den Zusammenhang mit der Kirche zu suchen. „Der Modernismus hat die Orthodoxie in Jesu Kirche tatsächlich und sittlich gerettet“¹⁰. Auch war sich Kuyper klar, daß der religiöse Liberalismus nicht die müßige Erfindung eines Pierson oder Opzoomer ist, sondern seine Entstehung einer tieferen Notwendigkeit verdankt. Sonst hätten nicht gleichzeitig in Deutschland Strauß, in Frankreich Renan und in Amerika Parker auftreten können. Seine in verschiedenen Ländern gleichzeitige Entstehung beweist nach Kuyper seine tiefere Verwurzelung in der Zeit. „Allein aus der Reaktion gegen die materialistische Tendenz unseres Jahrhunderts ist der Modernismus zu erklären“¹¹. Er ist eine notwendige Brechung des Lichtstrahls des Christentums in die geistige Atmosphäre des 19. Jahrhunderts. Aber anstatt dem materialistischen Zeitgeist auf stolze Weise mutig die Stirne zu bieten, hat sich der religiöse Liberalismus ihm anbequemt, und diese Angleichung ist seine falsche Einstellung.

Um das Gefährliche des religiösen Liberalismus zu brandmarken, griff Kuyper auf den Ketzerbegriff zurück und wandte dieses „unentbehrliche Wort“, das nicht außer Gebrauch kommen dürfe, auf den religiösen Liberalismus an. Vom orthodoxen Standpunkt aus ist der religiöse Liberalismus Häresie, und wer ihn nicht als solche versteht, versteht ihn falsch. Nach Kuyper hängt Ketzerei immer mit dem Zeitgeist zusammen. Im Widerspruch zu seiner Ansicht über Häresie gestand er aber, daß die großen Jahrhunderte gerade diejenigen der großen Ketzereien waren. Das Streben aller Häresie war, dem Christentum seinen absoluten Charakter zu rauben und die persönliche Überzeugung als Autorität in Glaubenssachen aufzurichten. Kuyper war deshalb beim Durchblättern der Geschichte des Arianismus von dessen starker Übereinstimmung mit dem religiösen Liberalismus überrascht.

Der freie Protestantismus sucht eine gemeinschaftliche Basis mit dem neuzeitlichen Paganismus; er beugt vor ihm seine Knie und läßt sich auf Vergleiche ein. Er getraut sich nicht mehr, vom „christlichen Glauben“ zu reden, sondern nur noch vom „Religiösen“. Diese Verleugnung kreierte Kuyper dem religiösen Liberalismus als Ketzerei an und war nicht in Verlegenheit, eine ganze Reihe von Verfehlungen aufzuzählen. Weil der religiöse Liberalismus so modern eingestellt ist, kennt er keine Sünde mehr und spricht immer in der Weise, als ob die Menschen noch im Paradiese lebten und eine Erlösung durch Christus gar nicht notwendig wäre. Gleich der Alchemie verwischt der religiöse Liberalismus eine bedeutsame Grenzlinie, indem er zum Beispiel das geweihte und das ungeweihte Gebiet nicht von einander trennt. „Die öffentliche Meinung hat für den Modernismus die Stelle eingenommen, die durch die Kirche dem Zeugnis des heiligen Geistes in der Gemeinde zuerkannt wird“¹². Der religiöse Liberalismus ist von der giftigen Schlange „Zweifelsucht“ gestochen und schiffet zudem im „Luftzeug eines ungreifbaren Idealismus dahin“.

Aus all diesen Gründen nannte Kuyper den religiösen Liberalismus eine bloße Fata Morgana, die nach einem festen Gesetz der Strahlenbrechung nichts Neues schafft, sondern nur das Bestehende abbildet und als Luftspiegelung aller Wirklichkeit ermangelt. Die illusionäre Einstellung des freien Protestantismus zeigt sich in seiner Berufung auf die Reformation, die Kuyper als eine wahre Schändung derselben empfand. „Wollt ihr wissen, wie ein Luther und Calvin über das grübelnde Untersuchen dachten, lest dann, wie sie einen Karlstadt und Servet, wie sie die Schwärmer und Unitarier züchtigten“¹³. Ja, Kuyper schleuderte schließlich dem religiösen Liberalismus den gleichen Vorwurf ins Angesicht, den Feuerbach gegen jede Religion erhob, daß er bezweifelte, ob die Gottesidee, die sie sich schufen, einem wirklich lebendigen Gott entspreche, und meinte dazu, „was sie lieben, ist wohl nichts als der Reflex ihres eigenen Seelenbildes“¹⁴. Zuletzt warnte Kuyper freilich vor einer allzu fröhlichen Hoffnung auf das baldige Ende des religiösen Liberalismus, dieweil „die Krankheit nicht er stirbt, bevor ihre Kraft verzehret ist“.

Was Kuypers Kampf gegen die Moderne seine besondere Wucht verlieh, war nicht zuletzt seine prinzipielle Geschichtsauffassung. Nach seiner Anschauung ist das Jahr 1789 als das verhängnisvolle zu betrachten, da die Menschen sich damals gegen die göttliche Autorität auflehnten. In jener Zeit entstand die große geistige Verderbnis, welche die Losung proklamierte „Ni Dieu ni maître“. Von Frankreich breitete sich der Geist der Zerrüttung dann auf die andern Länder aus. Auf diese Weise kam Europa zu jenem modernen Leben, das mit der

christlichen Tradition radikal gebrochen hat. Fatalerweise drang dieser giftige Bazillus auch in die Kirche ein. Zwar wußte Kuyper, daß auf solche Männer wie Schleiermacher „von oben herabzusehen, nur uns selber erniedrigt“¹⁵; aber eine Rettung ist von solchen Theologen gleichwohl nicht zu erwarten, weil sie mit dem christlichen Bekenntnis zu viele Metamorphosen vorgenommen haben. Die ganze bisherige Apologetik hat nichts geholfen, sondern es muß Prinzip gegen Prinzip gestellt werden. Diese Hilfe sah Kuyper einzig im Calvinismus, der keine partielle Erscheinung, sondern ein allumfassendes Lehrsystem sei.

Bei der Beurteilung der Front von rechts muß ohne weiteres anerkannt werden, daß sie eine ganze Reihe von schwachen Seiten des religiösen Liberalismus mit großer Treffsicherheit herausgespürt hat. In mehr als einem Einwand steckt tatsächlich ein beträchtliches Körnchen Wahrheit, das wahrscheinlich größeren Eindruck gemacht hätte, wenn es nicht als von einem Vertreter der Restaurationstheologie stammend, durch Ressentimentsgefühle getrübt worden wäre. Es war gewiß ein origineller Schwertstreich, daß beispielsweise Tholuck gegen die schweizerische Reformbewegung geltend machte, sie sei auf der geschichtlich überholten Stufe der liberalen Positionen der vierziger Jahre stehen geblieben, womit er versuchte, den religiösen Liberalismus mit seinem eigenen Fortschrittsprinzip zu schlagen. Durch die ganze Polemik von rechts wurde der freie Protestantismus immer wieder an das orthodoxe Lehrsystem erinnert und dadurch genötigt, sich mit ihm aufs neue auseinanderzusetzen, was ihm nur zur Förderung gereichte. Der religiöse Liberalismus ist nicht gut beraten, wenn er diese zum Teil aus tiefer Religiosität herausgesprochenen Einwände leicht nimmt und ungeprüft in den Wind schlägt.

So sehr aber diese Front von rechts beweist, daß die Orthodoxie auch ihre guten Gründe für ihre Einstellung besitzt, war ihr gegenüber dem religiösen Liberalismus doch nicht ein durchschlagender Erfolg beschieden. Dazu haften ihrer Polemik zu schwere Nachteile an. So sympathisch einen der wirklich besorgte Ton von Robert Kübel berührt, ist er doch von einer viel zu beklommenen Stimmung erfüllt, als daß seine Ausführungen von einem Glauben an eine Überwindung des religiösen Liberalismus Zeugnis ablegen würden. Aus allen Erörterungen Kübels spürt man, wie ihn beständig das Gefühl beschlich, gegen einen Stärkeren, als er selbst war, zu Felde gezogen zu sein. Wenn sich in der Front von rechts auch viele überaus brave Gottesgelahrte fanden, die in größter Treue geamtet haben, so war ihre Einstellung gegenüber dem religiösen Liberalismus in der zweiten Hälfte des

19. Jahrhunderts doch nur von reiner Apologetik diktiert, die einem mit ihren zweideutigen Künsten die ganze Theologie verleiden kann und die ja schon Hiobs Protest hervorgerufen hatte gegen die „Pfuscharzte“, die Gott „mit Trug verteidigen“ wollen (13, 4–8). In ihrer mit pastoralem Öl gesalbten Apologetik lebte nichts, aber auch gar nichts von dem großen Geiste Pascals, der einen immer aufs neue fasziniert, sondern es wurde in langweiliger Weise vorwiegend nichts als traditionelles Gedankengut ausgemahlen. Auch nicht ein Schimmer von Kierkegaards Einsicht war in ihr vorhanden, daß alle Apologie des Christentums eine vom Teufel erfundene Verräterei sei, der unmöglich ein Sieg beschieden sein könne.

Noch nachteiliger wirkte sich in diesem Kampf der Umstand aus, daß einem großen Teil der rechtsstehenden Theologen jegliches Verständnis für die Fragestellung des religiösen Liberalismus abging, so daß sie sich schon dadurch ins Unrecht setzten. Sie waren nicht nur nicht bereit, seinen Wahrheitsgehalt anzuerkennen, sondern sie begriffen dieses ganze Denken und Fühlen nicht. Hengstenberg und Vilmar, Stöcker und Bezzel sind typische Beispiele, wie verständnislos-fremd der repristinierter Konfessionalismus der modernen Welt gegenüber stand, für welche ihm jegliches Organ fehlte und von welcher er wie der Blinde von der Farbe sprach. Für diese Kirchenmänner war eine sich nicht in den traditionellen Bahnen bewegendende Religiosität einfach gottlos und verderblich. Stöcker sprach es offen aus: „Zweifel kommen vom Teufel. Es gibt Gedanken, die man einfach totschiagen muß!“ Gegenüber allen neuen Fragen der modernen Zeit hatten sie ihre Ohren verschlossen und empfanden es als christliche Pflicht, in größter Taubheit zu verharren. Weit entfernt davon, auch in diesem Suchen einen Ausdruck der Sehnsucht nach dem Göttlichen zu sehen, reagierten sie ausschließlich in blindwütigem Haß darauf und vergaßen gänzlich, daß mit dem Protestantismus erneut der Geist der Unruhe in die Welt hineingekommen war. Gegenüber einer für die modernen Menschen so bedeutsamen Philosophie, wie Nietzsche sie verkündete, bemerkten sie mit größter Selbstgenügsamkeit: „Für uns hat der arme unmachtete Geist nicht den geringsten Magnetismus!“ Infolge dieser alles Moderne verurteilenden Einstellung kam die Front von rechts mit dem religiösen Liberalismus überhaupt nicht in ein sinnvolles Gespräch.

Jene positiven Theologen aber, die nicht so voreingenommen allen neuzeitlichen Problemen auswichen, waren selbst vom Bazillus des religiösen Liberalismus infiziert, ohne daß sie es merkten. Das gilt nicht nur von einem Martin Kähler, der offen gestand, daß die heutige Orthodoxie ein durchaus anderes Aussehen habe als die vor zweihundert

Jahren, sondern auch von einem Manne wie Kuyper, der trotz aller Prinzipientreue plötzlich wieder betonen konnte, ein Sohn des 19. Jahrhunderts zu sein, und als solcher sowohl Freiheit für jedes Lebensgebiet als auch das Recht, sich nach seinen eigenen Gesetzen zu entfalten forderte, und überhaupt bestrebt war, den Calvinismus dem modernen Denken anzunähern. Für dieses Eingehen auf die neuzeitlichen Errungenschaften innerhalb der rechtsstehenden Kreise prägten diese Theologen selbst die Formulierung „modern-positive Theologie“. Theodor Kaftan hat in einem sympathisch geschriebenen Buch die Losung „Moderne Theologie des alten Glaubens“ ausgegeben, die darauf hinwies, wie sich auch in den Reihen der positiven Theologen, wie beispielsweise in der Erlanger Schule, der Werdeprozeß einer neuen Theologie vollziehe, die auch bereit sei, ehrliche Bibelkritik zu ertragen¹⁶. Auch Reinhold Seeberg erhob diese Forderung als eines „der dringendsten Bedürfnisse der Kirche“ und bestritt aufs entschiedenste, damit die Quadratur des Kreises anzustreben. „Nicht ein Sack fertiger Dogmen ist das Moderne, und nicht ein Kodex gesetzlicher Vorschriften ist das Positive. Probleme, Fragen, Interessen, Methoden machen das Moderne aus, und Tatsachen, Realitäten des geistlichen Lebens der Christenheit bilden das Positive“¹⁷. Am nachdrücklichsten setzte sich für diese modern-positive Theologie neben Beth vor allem R. H. Grützmacher ein, der sich nicht mit einer bloßen Verdammung des Modernen zufrieden geben konnte und es als Unglaube gegenüber dem Schöpfergott empfand, wenn er nicht auch als der Herr des 19. und 20. Jahrhunderts anerkannt werde. Grützmacher hielt vor allem eine gründliche Kenntnis des modernen Geisteslebens für notwendig, das keineswegs nur Antichristliches, sondern auch Assimilierbares enthalte, und seiner Ansicht nach bestehe durchaus kein begründeter Anlaß, sich gegen eine Vermählung des Christentums mit der Moderne stärker zu wehren, als sich die Christen früherer Jahrhunderte gegen eine Synthese von Christentum und Antike ausgesprochen haben. Der liberalen Theologie ist nicht der prinzipielle Vorwurf zu machen, auf die moderne Zeit eingegangen zu sein, sondern, daß sie es an der nötigen Vorsichtigkeit fehlen ließ. Nach der „modern-positiven“ Theologie ist „das Positive die übergeordnete Größe, an der das Moderne abgemessen wird, um festzustellen, was von ihm bleiben darf. Wir nehmen vom Modernen nur soviel an, wie mit dem alten Evangelium vereinbar ist, alles andere in ihm lehnen wir mit bewußter und begründeter Kritik ab“¹⁸. Mit dieser Einstellung ist aber die modern-positive Theologie nicht mehr qualitativ, sondern nur noch graduell vom religiösen Liberalismus verschieden. Prinzipiell betrachtet steht sie auf der gleichen Ebene, und es ist nur eine

Frage des subjektiven Temperamentes, wie weit man der modernen Zeit entgegengehen wolle. Deshalb hat man bei der modern-positiven Theologie immer das Gefühl, daß sie innerlich viel stärker, als sie sich selbst eingesteht, vom religiösen Liberalismus beeinflußt ist. Eine große Anzahl positiver Theologen sind genau besehen Anhänger eines Kryptoliberalismus. Man kann für diese innerlich bedrängte Haltung durchaus Verständnis haben; doch ist ihr ganz unmöglich der Sieg über die freiheitliche Religiosität zuzusprechen, sondern sie ist im Gegenteil ein Beweis dafür, wie stark der freie Protestantismus auch im andern Lager gewirkt hat. Wenn der religiöse Liberalismus nach Kuyper eine Krankheitserscheinung des christlichen Glaubens ist, so sind diese modern-positiven Theologen bestimmt im gleichen Spital krank. Abschließend ist zu sagen, daß die Front von rechts ohne Zweifel diesen und jenen schwachen Punkt des religiösen Liberalismus richtig aufgedeckt hat, daß ihr aber als Ganzes betrachtet die Kraft fehlt, ihn von innen heraus zu überwinden.

Die Front von links

Es war für den liberalen Protestantismus eine schmerzliche Überraschung, von linker Seite mit noch größerer Schärfe als von der Orthodoxie angegriffen zu werden. Wenn dem religiösen Liberalismus mit dem Angriff von links auch nur ein Schicksal widerfuhr, das seinem Wesen nach zu ihm als einer Bewegung der Mitte, des Maßes und des Ausgleiches gehörte, so gestand er doch selbst, von dieser Front von links unmittelbarer getroffen zu sein¹. Es ergab sich zunächst für ihn daraus eine völlig unerwartete Situation, indem er sich nun umgekehrterweise beschuldigt sah, zu wenig weit gegangen zu sein. Gegen diese Anwürfe, die von freidenkerischer und naturalistischer, von sozialistischer und skeptischer Seite kamen, war der religiöse Liberalismus überaus empfindlich, zumal es ihm ja selbst deutlich bewußt war, daß es „ein gar schmaler Streifen rings umspülten Landes ist, auf welchem sich die Reformtheologie gegen die Wellen des andringenden Materialismus zu behaupten sucht“².

Den Reigen von links eröffnete kein Geringerer als D. F. Strauß. Um dessen Befehdung des religiösen Liberalismus zu verstehen, ist es freilich notwendig, die Vorgeschichte zu kennen. Bekanntlich hat sich der junge Strauß sehr wesentliche Verdienste um die freie, kritische Theologie erworben. Der Umstand aber, daß der theologische Liberalismus — mit Ausnahme der freireligiösen Bewegung und der schweizerischen Reformen — seine Dankespflicht nicht gerne eingestand und seine Ketzereien in den Augen der christlichen Gemeinden dadurch

gutzumachen suchte, indem er sich möglichst weit von Strauß distanzierte, verbitterte ihn stark gegen die Bewegung und drängte ihn schließlich in eine gewisse Gegnerschaft hinein.

Aus dieser veränderten Einstellung heraus schrieb Strauß im Jahre 1865 eine Broschüre unter dem Titel: „Die Halben und die Ganzen, eine Streitschrift gegen Schenkel und Hengstenberg.“ Der erste Teil richtete sich ausschließlich gegen Schenkel, der in seinem zu drei Vierteln auf die Kritik-Eingehen und einen Viertel dem Glauben-Reservieren einen nicht aussterbenden Typus von Theologen verkörperte und Straußens hellen Zorn hervorrufen mußte. Er hatte es Schenkel nicht vergessen, daß dieser durch seine Denunziation einst den Entzug von Kuno Fischers *venia legendi* verursacht hatte, und war der Meinung, daß er inzwischen keineswegs ein anderer geworden sei, sondern nach eigenem Geständnis nur immer „mit der fortschreitenden Zeit weiter schritt“. Für eine solche, sich allen Windrichtungen anpassende Entwicklung hatte Strauß aber nur größte Verachtung übrig: „Wenn ein Theologe, bei Einhaltung vermittelnder Stellung, seinen Mantel jetzt etwas mehr nach der linken Seite dreht, da er ihn vorher etwas mehr rechts getragen hatte, so ist das noch lange keine Veränderung, die eine Umkehr des ganzen Menschen voraussetzt oder mit sich bringt“³. Vollends unerträglich war aber für Strauß, daß ein solch charakterschwacher Mensch, der sich vor wenigen Jahren noch selbst als Ketzermeister aufgespielt hatte, jetzt wegen eines so harmlosen Buches wie das „Charakterbild Jesu“ zum Märtyrer der wissenschaftlichen Lehrfreiheit werden sollte. Diesen Ruhm, zu welchem Schenkel höchstens das praktische Geschick, niemals aber das geistige Format besaß, gönnte ihm Strauß nicht. Er fühlte sich gedrängt, diesen alle theologischen Konjunkturen ausnützenden Mann in der öffentlichen Meinung anzuprangern, und gab ihn wie weiland Lessing den Pastor Goeze der allgemeinen Lächerlichkeit preis. In seiner tief begründeten Abneigung gegen diese Art von Theologen verhöhnte Strauß auch diejenigen, die Schenkels Sache verteidigten, und meinte, von den sieben Schwaben sage man, sie seien mit starker Wehr und großer Furcht gegen ein Ungeheuer ausgezogen, das sich zuletzt als ein Hase erwies; von den siebenhundert Durlachern werde man dereinst sagen, daß sie sich ritterlich geschlagen haben, um ein Banner nicht in Feindeshand fallen zu lassen, das in Wirklichkeit ein geflickter Waschlappen war. Auf diesen Anwurf replizierte Adolf Hausrath, der Straußens Schrift in diesem Augenblick als einen Rückenschuß empfand, den er sich nicht hätte leisten dürfen: „Unser Banner war nicht Schenkels Buch, sondern das Prinzip der Lehrfreiheit und die ist wahrlich kein geflickter Waschlappen“⁴.

Wenn Straußens Streitschrift nur eine Rächung seines Freundes Fischer wäre, käme ihr nur eine ephemere Bedeutung zu. Aber die Person Schenkels war für Strauß nur der Anlaß, und er hob die sachliche Differenz zwischen ihm und dem religiösen Liberalismus ins Prinzipielle, die schon im Titel seiner Streitschrift angedeutet ist. „Wer möchte nicht ein Ganzer sein? und wer bliebe nicht doch ein Halber? Gewiß keiner von uns kann seiner Länge einen Zoll, geschweige eine Elle, zusetzen; aber sein natürliches Maß ausfüllen, die Dinge festen Blicks anschauen, und das Erkannte vor sich und andern ganz und rückhaltlos aussprechen, das kann jeder. In diesem Sinne ein Halber zu sein, ist Schmach, ein Ganzer immer mehr zu werden, unbedingte Mannspflicht“⁵. In diesen Worten wird Straußens ethischer Widerspruch gegenüber dem religiösen Liberalismus sichtbar, den er in den einen Vorwurf zusammenfaßte: Halbheit. Nicht aus verletzter Eitelkeit, sondern aus einem inneren Gegensatz klagte Strauß den religiösen Liberalismus der Halbwahrheit an, die seine konsequente Natur, die ohne jemandes Gunst zu suchen, noch jemandes Ablehnung zu scheuen, ihren Lebensweg gegangen war, stets für das Gefährlichste gehalten hat. Noch in seinem Alterswerk „Der alte und der neue Glaube“, in welchem Strauß freilich auf die Stufe eines geschwätzigten Polonius herabgesunken ist, bezichtigte er den religiösen Liberalismus der unwürdigen „Flickerei“: „Zu Lessings Zeiten hieß es Offenbarung und Vernunft, was man vereinigen wollte; in unseren Tagen schwatzen sie von der Aufgabe, die sie sich gesetzt, die Weltkultur mit der christlichen Frömmigkeit zu versöhnen. Aber das Unternehmen ist heute nicht im mindesten vernünftiger oder ausführbarer geworden, als es zu Lessings Zeiten gewesen ist. Es bleibt dabei: Wenn der alte Glaube absurd war, so ist es der modernisierte, der des Protestantenvereins und der Jenenser Erklärer, doppelt und dreifach. Der alte Kirchenglaube widersprach doch nur der Vernunft, sich selbst widersprach er nicht; der neue widerspricht sich selbst in allen Teilen, wie könnte er da mit der Vernunft stimmen?“⁶ Strauß beschuldigte die liberalen Theologen, daß sie nicht ehrlich mit ihrer Sprache herausrückten, sondern ihre Rettung in Ausflüchten suchten, anstatt das ja ja und das nein nein sein zu lassen. „Das ist es eben: Ohne Akkommodation, ohne Bemänteln und Vertuschen, ohne Täuschung hüben und drüben, kurz ohne Unwahrheit geht es bei solchen Kompromissen nicht ab; und wenn irgendwo, so müßte doch im Bezirke der Religion nur Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit herrschen“⁷. Gegen diese Falschmünzerei vorzugehen, schrieb sich Strauß als seinen Beruf zu, wobei er sich jedoch mit dem falschen Groschen nicht befaßte, weil da an kein Fertigwerden zu denken sei, aber wo einer bleierne Taler oder gar Rechenpfennige

statt Dukaten auflege, da bekomme er es mit ihm zu tun und der werde ihn nicht los, bis er überwiesen sei.

Eine Straußens Ablehnung sehr verwandte Gegnerschaft fand der religiöse Liberalismus in der Schweiz, wo er so stark verbreitet war. Diese Befehdung ging nicht von einem geschlossenen Kreis aus, sondern von einigen großen Individualisten, die dem liberalen Protestantismus in Basel, Zürich und Bern gleichzeitig, aber völlig unabhängig von einander, entgegen traten. Nicht in öffentlicher Weise hat Jakob Burckhardt den religiösen Liberalismus bekämpft; doch hat er sich in seinen Briefen um so schärfer gegen die Reformtheologie ausgesprochen. Burckhardt selbst hatte vier Semester Theologie studiert und war früh zu der Überzeugung gekommen, daß in der Welt nichts der menschlichen Faulheit zuträglicher sei als die Orthodoxie; er bog deshalb noch rechtzeitig um die Ecke und vertauschte das Theologiestudium mit der Geschichtswissenschaft. Fortan hielt er alle kirchlichen Dogmen für bloße Mythen und brach für immer mit der Kirche, mit welcher er buchstäblich nichts mehr anzufangen wußte. Der Basler Kunsthistoriker war nicht der rein ästhetisch gerichtete Mensch, als den er so oft hingestellt wird, sondern war von einer großen Freiheitsliebe erfüllt. Man muß sich allerdings ernsthaft fragen, wie weit Burckhardt aus seinem von Schopenhauers Pessimismus genährten Lebensgefühl heraus den religiösen Liberalismus überhaupt verstanden hat, da er ja die neuartige Religiosität schon im Humanismus und in Zwinglis Reformation nicht anerkannte. Schreibt er doch selbst „ich verstehe nicht, mit welcher Stirne ein Reformator die Kanzel besteigt, um unter anderm Ritualien abzuhalten, an deren Wort-sinn er nirgends glaubt“⁸. Dieses Unverständnis hing mit Burckhardts konservativer Weltanschauung zusammen, die sich gelegentlich auch in seiner Kunstbetrachtung, wie beispielsweise gegenüber einem Rembrandt, nachteilig auswirkte; es hinderte ihn aber nicht, gegen den Liberalismus den berechtigten sachlichen Einwand vorzubringen, daß er aus mangelnder Tapferkeit den Schwierigkeiten ausweiche, anstatt ihnen standzuhalten. Die nachstehende Briefstelle ist ein aus einer visionären Ahnung herausgesprochenes Wort, dem um so größeres Gewicht zukommt, wenn man an Burckhardts scharfes Zukunftsgefühl denkt, mit welchem er die europäische Entwicklung vorausgesehen hat: „Im genannten 20. Jahrhundert werden dann auch jene erstaunlichen Karikaturen von sogenannten Reformpastoren und -Professoren nicht mehr vorhanden sein, welche sich heute neben den drohendsten Daseinsfragen noch auf den Vordergrund der Szene drängen dürfen. . . Dieselben werden einander dereinst an einem schönen Tag kurios ansehen, wenn niemand mehr da ist, der sie einsetzen

und besolden will. Aus eigenen Kräften haben sie ja nie existiert, man installiert sie einzig nur, damit sie den Gläubigen die Plätze versetzen und die Kanzel sperren. Eine falschere Position hat es unter der Sonne noch nie gegeben, und damit kracht es, wenn einmal ihre Zeit um ist. . . Seien wir uns gewiß, daß all dies Wesen in Staub zerrieben wird, sobald eine rechte Not über die Menschen kömmt. . .“⁹.

Viel eingehender als Burckhardt, der nur gelegentlich bei der Wahl eines Reformpfarrers in Basel seinem Unmut Luft machte, hat sich Gottfried Keller mit dem religiösen Liberalismus auseinandergesetzt. Keller ist neben Thomas Mann der eigentliche Dichter der liberalen Epoche und ist auch vom echten religiösen Liberalismus nicht so weit entfernt, wie es sein durch den Mund des Jukundus verkündetes religiöses Bekenntnis dartut: „Wenn sich das Ewige und Unendliche immer so still hält und verbirgt, warum sollten wir uns nicht auch einmal eine Zeitlang ganz vergnügt und stillhalten können? Ich bin des aufdringlichen Wesens und der Plattheiten aller dieser Unberufenen müde, die auch nichts wissen und mich doch immer behirten wollen. Wenn die persönlichen Gestalten aus einer Religion hinweggezogen sind, so verfallen ihre Tempel und der Rest ist Schweigen. Aber die gewonnene Stille und Ruhe ist nicht der Tod, sondern das Leben, das fortblüht und leuchtet, wie dieser Sonntagsmorgen, und guten Gewissens wandeln wir hindurch, der Dinge gewärtig, die kommen oder nicht kommen werden.“ Der Zürcher Dichter stand im Straußenhandel auf der Seite des Verfassers des „Leben Jesu“ und fühlte sich auch stets zu Zwingli hingezogen. Nachdem er schon in früher Jugend religiöse Kämpfe durchgemacht hatte und durch diese bereits zur Zeit der Konfirmation endgültig von der Orthodoxie weggeführt worden war, beschäftigte er sich trotz seiner Scheu, religiöse Gefühle auszusprechen, im „Grünen Heinrich“ wieder stark mit diesen Fragen. In der Novelle „Das verlorene Lachen“, das die verherrlichte und gleichzeitig durchschaute Welt Seldwylas abschließt, wandte sich Keller plötzlich nicht mehr bloß gegen die entartete demokratische Bewegung, sondern auch gegen die schweizerische Reformtheologie. „Das verlorene Lachen“ ist eine Persiflage des liberalen Pfarrers, und die Reformer haben diese saftige Ohrfeige denn auch alsogleich als einen „boshaften Hohn“ über sich empfunden¹⁰. Aber gerade Karikaturen lassen gewisse Charaktereigentümlichkeiten schärfer hervortreten als alle Würdigungen. Kellers ausgeprägter Sinn für Sein und Schein fühlte sich abgestoßen von dieser „unbestimmten Zeitreligion“, die wohl bereit war, für Christus „das schönste Sofakissen und die herrlichsten Pantoffeln“ zu sticken, aber „mit Geringschätzung auf die früheren Aufklärer und Rationalisten herabsah, welche mit ihrer

trockenen Tapferkeit doch die jetzige Zeit vorbereitet hatten“. Er empfand solche Kirchlichkeit als unwahr, die sich feierlich von der Bibel lossagte und als religiöse Surrogate Dichterzitate nebst gemalten Glasscheiben einführte, sich aber beleidigt fühlte von jedem, der nicht das Bedürfnis hatte, in die Kirche zu gehen. Ihm kam diese ganze neue, denkfaule Predigtweise, die nur auf feuchte Augen hinzielte, als ein salbadernder Galimatias vor, die auf nicht tiefer gegründete Personen von fataler Wirkung sein mußte. Folgerichtig stellte Keller — ähnlich wie Henrik Pontoppidan in „Hans im Glück“ — seinen liberalen Pfarrer als ein hohles, aufgeblasenes Ei dar, als einen richtigen geistlichen Windbeutel, dem jede Innerlichkeit abgeht und der verzweifeln zusammenbricht, als er von einem Sterbebett hinweggewiesen wird. Es ist eine Abschwächung, im „Verlorenen Lachen“ nur eine Verspottung des Kränzchenwesens zu sehen, und eine Verkennung, die Novelle nur als eine persönliche Rache an den so gefeierten Pfarrern Lang und Kambli zu betrachten. Keller hat sich selbst gegen diese Interpretierungen verwahrt, indem er stets betonte, „daß in der Romanfigur eine ganze Richtung und eine ganze Kompanie enthalten sei“¹¹.

Ein noch schärferer Gegner erwuchs dem religiösen Liberalismus auf Schweizerboden in Josef Viktor Widmann, der auf eine eigentümliche Weise mit ihm verflochten war. Widmann stammte aus einem Pfarrhaus, fand aber schon als Student den Mut, die ganze Theologie gründlich zu verachten, indem er sich von der philosophischen Unhaltbarkeit der Dogmen überzeugte und zu der Erkenntnis kam, daß die Theologie einen leeren Reliquienschrein hüte. In seinem Heidelberger Semester rang er sich zu einer pantheistischen Weltanschauung durch, die fern von aller gemütlosen atheistischen Verneinung war, aber trotzdem schon als ein gottloses Christentum bezeichnet worden ist. Bald darnach erwachte die dichterische Ader in ihm, kraft deren er später namentlich dem Leiden der stummen Kreatur beredten Ausdruck gab. Durch den befreundeten Salomon Vögelin wurde Widmann für den religiösen Liberalismus gewonnen und war einige Zeit als Pfarrhelfer im Kanton Thurgau tätig. Doch siedelte er bald in den Schuldienst über und wurde schließlich Feuilletonredaktor am „Bund“, als welcher er mehrere Fehden mit dem freien Protestantismus ausfocht, am konzentriertesten in jener Artikelserie „Aus meiner theologischen Zeit“, die das Motto trägt „Den Herren Reformtheologen auf ihr Spezielles“¹². Obwohl Widmann dem persönlichen Wirken mancher Reformpfarrer auf außerkirchlichem Gebiet dauernd Anerkennung zollte und mit Langhans stets befreundet blieb, so ist er doch aus einem Anhänger zu einem erbitterten Gegner des religiösen Liberalismus geworden,

weil er „hinter die Kulissen der Reformtheologie gesehen“ habe und ihm an diesem „Religionstheater alle Lust vergangen“ sei. Die schweizerischen Reformen waren ihm nur so lange sympathisch gewesen, als sie als eine tapfere Minderheit gekämpft hatten, und je länger er diese freisinnigen Vermittlungstheologen mit ihrem süßlichen Religionsdusel, welche die Texte so lange drehten, bis sie ihnen mundgerecht waren, verfolgte, um so verdächtiger kamen sie ihm vor. Er konnte sich mit der schmunzelnden Weltfreudigkeit, die von den Kanzeln herab nur so glänzte, nicht befreunden, und noch mehr brachte ihn auf, daß das ehemals so bedrängte Häuflein Krieger sich in seiner jetzigen Machtstellung gegenüber den Freidenkern ebenso zelos und unzulässig benahm wie früher die Orthodoxen. Widmanns tieferem Pessimismus war die Einführung von Politik und Patriotismus in die Kirche so unerträglich wie die verunglückten Theodizeeversuche eines Bolliger, die den Weltlauf zu beschönigen versuchten. Die ganze Existenz des Reformpfarrers war ihm eine sehr „fatale Erscheinung“, an welcher ihn besonders ärgerte, „daß sie, deren Glauben an Gott ebenso von philosophischen Zweifeln fortwährend erschüttert wurde, wie das bei andern modern Gebildeten der Fall ist. . . gleichwohl noch immer, gleich den orthodoxen Geistlichen sich als Verwalter der Geheimnisse betragen. . . daß sie vor der Menge den wahren Zustand ihrer Ungläubigkeit durch ein geschicktes Spiel mit Worten, selbst durch taschenpielerische Verdrehung der Bibelstellen verbergen“¹³. Die Reformpfarrer tanzen mit offenen Augen Mignons Eiertanz; ihre Theologie ist für mittelmäßige Geister das trübe Wasser, worin die Gegensätze der modernen Wissenschaft und der christlichen Religion notdürftig als verschwommene Einheit verbunden werden, bei welcher aber die Risse nur sehr oberflächlich verkleistert sind. Auch Widmann redete von Halbheit und forderte etwas zu pathetisch vom liberalen Pfarrer den Entschluß: „So! dort liegt der schwarze Rock und dort die Liturgie und die Bibel, die sind nicht für mich“, wie er sich denn selbst samt seinem ähnlich eingestellten Freund Carl Spitteler, der vom Liestaler Pfarrerkollegium „wegen Unglaubens“ zuerst nicht zum Examen zugelassen wurde, als Ketzer extra muros verstanden hat.

Im Unterschied zu dieser mehr aus einem dichterischen Weltgefühl heraus erfolgten Bekämpfung des religiösen Liberalismus wurde in Deutschland der freie Protestantismus von Eduard von Hartmann in seiner Schrift „Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft“ (1874) philosophisch angegriffen. Hartmann wandte sich mit seinen Ausführungen nur an Leser, welche die Kritik der überlieferten Religiosität bereits hinter sich haben und vor der Frage stehen, ob der liberale Protestantismus einen Ersatz für das

Verlorene biete. Seiner Ansicht nach verdankt der religiöse Liberalismus seine Entstehung nicht dem Einfall einzelner Personen, deren Gedanken zufällig bei mehreren Beifall gefunden haben, sondern ist die „notwendige Konsequenz des in der Reformation zum Durchbruch gelangten protestantischen Prinzips“¹⁴. Nachdem Luther den Rückgriff auf Paulus getan und der deutsche Idealismus bei Johannes angeknüpft hatte, war es gegeben, daß der religiöse Liberalismus noch den letzten Schritt tat und Jesus von Nazareth in den Mittelpunkt rückte. Der Verfasser der „Philosophie des Unbewußten“ hielt allerdings diese Proklamierung des „Christentums Christi“ für eine Verirrung, die das Christentum auf den Standpunkt des Judentums zurückwerfe, so daß die Anhänger des religiösen Liberalismus konsequenterweise ihre Kinder nicht mehr taufen, sondern beschneiden lassen sollten!

In seiner Kritik, die Hartmann am liberalen Protestantismus übte, bezichtigte er ihn der „Unchristlichkeit“. Er versuchte diesen Vorwurf durch den Nachweis zu erhärten, daß der liberale Protestantismus kein sachliches Verhältnis mehr zur Bibel habe. Es entspreche keiner inneren Notwendigkeit, daß er seinen Predigten Bibeltexte zugrunde lege, sondern er könnte sie ebensogut an Dichterworte anknüpfen. Hartmann nannte die Verbundenheit der liberalen Predigt mit dem Bibelwort eine „Taschenspielerlei“, der bald einmal von den liberalen Anhängern selbst das Handwerk werde gelegt werden. Nicht minder unchristlich sei das Verhältnis des religiösen Liberalismus zu Jesus, der ihm nur als Stifter der christlichen Religion gelte, nicht aber die zweite Person der Trinität bedeute. An Gott jedoch glauben auch Juden und Mohammedaner, ohne für diese Gläubigkeit auf den Christennamen Anspruch zu erheben. Schließlich brandmarkte Hartmann noch „die illiberale Intoleranz der liberalen Protestanten gegen liberalere Standpunkte“ und fand die Erklärung für dieses seltsame Verhalten nur in ihrer schwachen Christlichkeit, die ihnen nicht gestatte, eine noch etwas weiter links stehende Einstellung zu anerkennen, weil sonst gar nichts mehr übrig bleibe.

Der zweite zentrale Einwand beschuldigt den liberalen Protestantismus der Irreligiosität, dessen Scheintheologie jeder wahren Grundlage entbehre. Der liberale Protestantismus „setzt sich auf den Stuhl, dem er die Beine abgesägt, und hält sich mit den Händen an dem ganzen, der daneben steht“¹⁵. Hartmann vermißte beim religiösen Liberalismus eine richtige Metaphysik; schon die Frage darnach bringe diesen in die größte Verlegenheit. Jeder liberale Protestant habe seine eigene Glaubensansicht, so daß nicht die geringste Einheit mehr vorhanden sei. Seine Resultate zusammenfassend, besteht der liberale Protestantismus nach Hartmann „aus einer unbestimmten, dürftigen, platten Metaphysik,

die den kritischen Blicken möglichst verborgen wird, aus einem von jedem Mysterium glücklich befreiten, aber dafür keineswegs widerspruchlos gewordenen Kultus und einer von der Metaphysik abgerissenen und deshalb irreligiösen Ethik, und ruht auf einer Weltansicht, welche in ihrer Verweltlichung und optimistischen Zufriedenheit mit der Welt eigentlich gar nicht imstande ist, eine Religion aufkommen zu lassen, und die etwa mitgebrachten Reste von Religiosität über kurz oder lang in weltlicher Behaglichkeit verkümmern lassen muß¹⁶. Hartmann hat es nicht bei diesem Angriff bewenden lassen, sondern hat viel später aus seiner stillen Klausur heraus noch Harnack den Fehdehandschuh hingeworfen. Er höhnte gegen Harnacks Christentumsauffassung, daß sie die Person Jesu zu einem sanften und liebenswürdigen Rabbi mache, den jeder Reformjude von ganzem Herzen als Vertreter seiner Tendenzen reklamieren könne, und die ganzen Bestrebungen des Berliner Kirchenhistorikers seien als rückschrittlich zu entlarven. — Einen Nachfolger fand Hartmanns logische Befehdung des religiösen Liberalismus in W. von Schnehens Polemik gegen den „modernen Jesuskultus“, der sich besonders gegen die romantische Verehrung des Menschen Jesu wandte, die mit echter Religiosität nichts mehr zu tun habe¹⁷.

Eine einzigartige Gegnerschaft erwuchs der liberalen Theologie in der Gestalt Franz Overbecks, der keineswegs ein so „rein negativer Geist“ war, wie er neulich von pietistischer Seite dargestellt worden ist, vielmehr barg er nach Karl Jaspers „eine Nietzsche vergleichbare radikale Wahrhaftigkeit, ein unbefangenes Zusehen, ein Zur-Geltung-kommen-lassen aller Möglichkeiten“ in sich¹⁸. Overbeck war und blieb zeitlebens Theologe, der aus einer minuziösen Kenntnis heraus Stellung bezog gegen den religiösen Liberalismus. Er war nach Basel als Vertreter der freien Theologie berufen worden und gestand noch in seinem Alter, daß er nicht für „die altkluge Weisheit des Jahrhunderts, sondern für seinen Freiheitsdrang und alles, was es in diesem für die Menschheit geleistet hat, glühe“¹⁹. Um so schmerzlicher mußte sich der freie Protestantismus getroffen fühlen, daß sich ein solch kritischer Theologe gegen ihn kehrte, und der religiöse Liberalismus hat diese schwere Enttäuschung nie überwunden. Für Bitzium war Overbeck fortan „ein Mann, welcher sich selbst viel auf seine Vorurteilslosigkeit zugute tat, zugleich aber dasselbe Streben im Volk nicht bloß vernachlässigte, sondern geradezu mit Füßen tritt“. Über seinen Gegensatz zum theologischen Liberalismus wurde sich Overbeck schon bei dem Antritt seiner Basler Professur klar, wie aus seinen Worten an Treitschke hervorgeht: „Wissenschaftlich bin ich viel radikaler als diese Leute, praktisch fassen sie die Dinge an, fast ohne Ahnung von

ihrem schweren Ernst, und machen sich eine Religion von bequemen Phrasen zurecht. In dieses Chaos gewisse Ordnung zu bringen, fühle ich nicht Kraft noch Beruf“²⁰.

Overbecks Streitschrift „Über die Christlichkeit der heutigen Theologie“ (1873) richtet sich nicht nur gegen die apologetisch-positive Theologie, sondern sie hat ebenso eindeutig gegen die liberal-freisinnige Theologie Front bezogen. Das Auffallende an dieser kühnen Kampfschrift beruht in ihrem völligen Mangel an Pathos; sie stellt nach Troeltsch, ohne großen Lärm zu machen, die wichtigste Kritik des von Rothe vertretenen Ideals dar. Nach Overbecks Meinung weiß die liberale Theologie nicht, was sie will. Sie hat nicht wie die orthodoxe Richtung nur den Kern, sondern auch noch die Schalen des Christentums weggeworfen. Ihr Bestreben geht dahin, auf historischem Weg ihres Christentums wieder gewiß zu werden, während die Geschichte doch ihrem Wesen nach im stärksten Widerspruch steht zu dem Anspruch des ursprünglichen Christentums. Zwar ist die liberale Theologie ehrlicher als die positive, aber sachlich betrachtet in noch stärkeren Illusionen befangen. Sie huldigt im Grunde dem gleichen Wahn wie die Apologetik, nur in umgekehrter Richtung. Protestantenverein und schweizerischer Verein für freies Christentum betonten des öftern, sich vom alten Kirchenglauben losgesagt und mit ihm nichts mehr zu tun zu haben. An Stelle des altkirchlichen Christentums beruft sich der theologische Liberalismus nach dem Vorbild Lessings auf die „Religion Christi“. Diese Berufung hielt Overbeck so wenig wie Hartmann für tragfähig; denn wer sich auf die „Religion Christi“ stütze, der stelle sich gleichsam außerhalb der Kirche und verzichte auf das Prädikat „christlich“. Denn die christliche Kirche hat sich nie auf das menschliche Leben Jesu aufgebaut und zwar aus sehr wohlweislichen Gründen. Vor der eschatologischen Erwartung des ursprünglichen Evangeliums weiß das gegenwartsfrohe, sich auf Familie und Staat gründende liberale Christentum nichts. Noch eklatanter als in dogmatischer Beziehung schien Overbeck deshalb die Brüchigkeit des religiösen Liberalismus auf dem Gebiete der Lebensführung zutage zu treten. Das Christentum fordert in erster Linie eine ganz bestimmte Lebenshaltung, und in dieser Hinsicht verschließt sich das freie Christentum dem wahren Sachverhalt noch gründlicher als in der Lehrfrage. Overbeck verspottete die Protestantentheologie, die „meint, ein Christentum entdeckt zu haben, dessen Versöhnung mit der Weltbildung kaum noch ein Problem ist, und mit ihr vollends gehen wir einem Zustand der Dinge entgegen, bei welchem man die christliche Religion vor allen anderen zu preisen haben wird, als die Religion, mit welcher man machen kann, was man will“²¹. Die Seele des Christen-

tums ist nach Overbeck die Weltverneinung, und sein Grundcharakter ist unzweifelhaft asketisch, wie dies bei Paulus und im Urchristentum, bei den Kirchenvätern und im Mönchtum sichtbar wird. Diese dem echten Christentum eigene, wetablehnende Haltung läßt sich aber nicht so ohne weiteres mit dem Geist der Neuzeit versöhnen. Eine Versöhnung der Weltkultur mit der christlichen Frömmigkeit kann aber nur „die widrigste Sentimentalisierung, Verflachung und Entnervung des Christentums“ zur Folge haben²². Overbecks Vorwurf gegen die liberale Theologie läßt sich in den einen Begriff zusammenfassen: Verfälschung des Christentums.

Dieser Auffassung ist Overbeck durch sein ganzes Leben hindurch treu geblieben und wiederholte sie, als er nach dreißig Jahren die „Christlichkeit“ zum zweiten Mal herausgab, in einem Nachwort in unverminderter Schärfe und gab seiner Befehdung die Wendung gegen die moderne Theologie, wie sie sich unter Harnacks Führung entwickelte, dessen Säkularschrift ihm „die Unwesentlichkeit des Christentums weit eindringlicher bewiesen hat, als das Wesen, dessen Erweisung auf ihrem Titelblatt angekündigt ist“²³. In seinem Nachlaß, dessen wichtigste Bestandteile C. A. Bernoulli veröffentlicht hat, fand sich ein ganzes Arsenal von Waffen gegen die moderne Theologie. Unermüdlich versuchte er die unhaltbare Lage des modernen Christentums aufzudecken, das kein Recht mehr hat, sich auf das Neue Testament zu berufen, weil es in allen Fragen eine ihm entgegengesetzte Stellung einnimmt. Die moderne Theologie ist einer kläglichen Kompromißpolitik verfallen und stellt ein widriges Zwitterding dar, indem sie unter dem Deckmantel der Wissenschaft verkappte Apologetik treibt. Für Overbeck sind die modernen Theologen saft- und kraftlose Epigonen, die dem Christentum allen Heroismus entzogen und schutzfliehend mit allen Weltmächten paktiert haben. Ein wahrer Hagel von Vorwürfen geht über dieses maskierte Christentum nieder, das die theologischen Advokaten zu einer Salonangelegenheit gemacht haben. Es ist wahrhaftig keine „pikante Lektüre“, wie Overbecks lang verhaltener Zorn schließlich explodierte und sich in grimmigen Äußerungen über diese protestantischen Jesuiten und feigen Anbeter jeder Macht und Mode Luft machte. Es ist eher mit einem Mit-der-Faust-auf-den-Tisch-schlagen vergleichbar, wobei alles klirrend umfällt, so daß man erschrocken zusammenfährt über die Menge treffsicherer Pfeile, die Overbeck über die gesamte moderne Theologie losläßt und die sich alle in die eine Anklage zusammenballen: Verräter des Christentums.

Wenn diese Kriegserklärung von links dem religiösen Liberalismus auch schwer geschadet hat und zur Ursache jener hochmütigen Geringschätzung des freien Protestantismus bei den Intellektuellen wurde, so

ist es doch unangebracht, auf alle diese Angriffe nur wie von einer Tarantel gestochen zu reagieren und sich über diese Verkennung bitter zu beklagen. Wer sich so stark zur Notwendigkeit der Kritik bekennt, wie es der religiöse Liberalismus tut, muß auch der an ihm geübten Kritik ruhig ins Auge sehen und ohne Voreingenommenheit ihre Berechtigung prüfen. Kritische Theologie muß auch immer gegen sich selbst kritisch sein und sich mit den gegen sie gerichteten Angriffen stets aufs neue auseinandersetzen.

Eine Reihe dieser Einwendungen sind zweifelsohne unhaltbar. Hartmanns Kritik büßt beispielsweise an sachlichem Wert ein, weil sie ihm lediglich zur Untermauerung seiner eigenen Religionsphilosophie diene. Man erfaßt das Christentum nicht vollständig, wenn man ausschließlich seine urchristliche Ausprägung als zu Recht bestehend gelten läßt. Auch ist es leicht, jede Modifikation des Christentums als Verfälschung abzulehnen, wenn man für sich persönlich auf jede Verwirklichung des Christentums verzichtet und aus Resignation das Tafeltuch zwischen sich und der Kirche zerschnitten hat, wie es Overbeck, Burckhardt und Widmann getan haben.

Abschließend muß aber doch gerade das umgekehrte Resultat festgestellt werden als bei der Front von rechts. Wurde bei den Einwendungen der Orthodoxie geurteilt, daß sie einzelne schwache Positionen des religiösen Liberalismus richtig heraus gespürt habe, als Ganzes ihm aber unterlegen sei, so ist von der Front von links zu sagen, daß sie sich in Einzelheiten geirrt, als Ganzes betrachtet, aber mitten ins Schwarze getroffen hat. Sie hat mit ihrem Vorwurf der Halbheit die verwundbare Achillesferse des religiösen Liberalismus getroffen. Derselbe Vorwurf wurde auch aus seinen eigenen Reihen heraus erhoben, indem beispielsweise schon in den siebziger Jahren der frühverstorbene radikale Bündner Theologe Luzi Michel gestanden hat: „Die Reformer, welche auf dem Straußischen Standpunkt stehen, ohne dessen Konsequenzen zu ziehen — und das ist die Mehrzahl, die große Mehrzahl — die sind verloren. Strauß hat die richtige Konsequenz gezogen, dagegen hilft alles Zetern und Zittern nicht. Die Reformerei, die nichts anderes ist als eine homöopathisch verdünnte Orthodoxie, kann sich auf die Dauer nicht halten. Es ist auch in der Tat ein höchst fades Getränk. Eine Medizin und doch keine Medizin, Wasser und doch nicht Wasser“²⁴. Auch die Bedenken eines Keller und Widmann sind durch die seitherige Entwicklung bestätigt worden. Wenn man an jene Theologie denkt, die um die Jahrhundertwende das große Wort geführt hat, so ist auf diesen Angriff von links und insbesondere auf Overbecks Polemik gegen die moderne Theologie das Wort Baudelaires anzuwenden: „Petrus verleugnete den Herrn — mit Recht.“

DAS RINGEN IN DEN ÜBRIGEN KONFESSIONEN

Der religiöse Liberalismus ist nicht eine Erfindung einiger müßiger Köpfe, die mit ihren tollen Ideen die überlieferte Religion in Unordnung bringen wollten. Eine solche Auffassung löst die Geschichte in Zufälligkeiten auf und verkennt den verborgenen Sinn des geschichtlichen Geschehens. Schon die Tatsache, daß ungefähr gleichzeitig in den verschiedensten Ländern Männer aufstanden und den Versuch unternahmen, die überlieferte Religion dem Geiste der Neuzeit anzupassen, beweist seine objektive Notwendigkeit. Bei der Entstehung des religiösen Liberalismus liegt die gleiche providentielle Absicht vor, wie bei dem Werden des Urchristentums und des Mönchtums, der Reformation und der französischen Revolution.

Aber nicht nur ist der religiöse Liberalismus gleichzeitig in den verschiedensten Ländern entstanden, sondern er ist auch nicht auf eine einzige Konfession beschränkt. Unzweifelhaft hat der Protestantismus zur Entstehung und Ausbildung des religiösen Liberalismus am meisten beigetragen. Er war besonders dazu geeignet, auf ihn einzugehen, so daß der religiöse Liberalismus auf protestantischem Gebiet auch seine umfangreichste Geschichte erlebt hat. Aber nur konfessioneller Hochmut betrachtet den Protestantismus als die allein lebendige Religiosität, in der ausschließlich um neue Erkenntnisse gerungen werde. Auch in den übrigen Konfessionen beschäftigt man sich mit den neuen Fragen, nur daß diese Auseinandersetzungen weniger allgemein bekannt sind. Gegen das Eindringen des religiösen Liberalismus in ihren inneren Raum war keine Konfession immun, sofern sie nicht dem modernen Leben strikte auswich. Leo Tolstois schriftstellerische Tätigkeit wirkte auf die griechisch-orthodoxe Gläubigkeit aufklärerisch; die orthodoxen Hindus empfinden die Wirksamkeit Gandhis und Tagores als liberalisierend, und Kemal Atatürks Politik ist von stärkstem reformerischem Einfluß auf den Islam. Eingehender als diese Beispiele, deren kurze Erwähnung natürlich kein richtiges Bild zu vermitteln vermag, ist der Einbruch des religiösen Liberalismus in jene zwei Konfessionen darzustellen, die außer dem Protestantismus die abendländische Kultur am stärksten mitbestimmen haben: der Katholizismus und das Judentum, deren neuzeitliche

Geschichte reichliche, überraschende Parallelen zum Werdegang des freien Protestantismus aufweisen.

Der katholische Modernismus

Die katholische Kirche ist keineswegs jenes geschlossene Gebilde, das in völliger Unwandelbarkeit alle Jahrhunderte überdauerte, als welches sie so oft hingestellt wird. Obwohl sie sich seit dem Tridentinum dem Geiste der Neuzeit prinzipiell verschloß, entstanden dennoch eine Reihe von Bewegungen in ihr, die sich gegen diese rein rückwärts-gewandte Einstellung auflehnten. Der französische Gallikanismus und der deutsche Febronianismus waren zaghafte freiheitliche Bestrebungen innerhalb der Mauern der katholischen Kirche. Im Zeitalter der Aufklärung fand die größte Annäherung des Katholizismus an die Neuzeit statt. Einzelne Gestalten, wie der Konstanzer Bistumsverweser Wessenberg und der edle Bischof Sailer waren von einer bemerkenswerten Weitherzigkeit erfüllt und wollten von keiner Intoleranz gegen Andersgläubige etwas wissen. Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand unter dem Einfluß der Romantik die Sehnsucht nach einem Idealkatholizismus, wie ihn in Deutschland J. A. Möhler und in Frankreich sowohl Chateaubriand als Montalembert vertraten. Im Deutschkatholizismus der vierziger Jahre kam das liberale Element mächtig zum Durchbruch, und ebenso führte die Reformbewegung des Altkatholizismus unmittelbar nach dem Vatikanum zu einem Auszug aus der katholischen Kirche.

Seitdem Pius IX. in seinem Syllabus von 1864 die Zumutung, sich mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Bildung auszusöhnen, ausdrücklich abgelehnt und die neuzeitlichen Errungenschaften der Glaubens-, Gewissens- und Preßfreiheit verdammt hatte, gewann im Katholizismus aufs neue die allem Neuen abholde Richtung die Oberhand. Dieser antilibérale Ketzerkatalog leitete in der katholischen Kirche einen Prozeß ein, den auch Leo XIII. nicht aufzuhalten vermochte, obwohl er dem ganzen Problem von Katholizismus und moderner Kultur eine andere Form zu geben versuchte. Gegen jeden neuzeitlichen Luftzug wurden fortan die Fenster hermetisch abgedichtet und das ganze kirchliche Leben auf eine mittelalterliche Stufe zurückgedrängt. Die Wirkung dieser Reaktion war eine furchtbare Degeneration. Es entstand jener geistlose Katholizismus, wie er für die romanischen Länder und für Österreich charakteristisch ist. „So ist der gute Katholik ein Typus geworden, der nicht denkt, nichts tut und nichts von seinem eigenen Kopf hält, sondern sich ganz auf den Rat eines Oberen verläßt, dem er den Schutz seines Lebens anvertraut

hat“¹. Die Ausbildung in den Seminarien sank auf ein bedenklich tiefes Niveau. Jede moderne Lehrmethode war in ihnen verpönt und ebenso jedes Abonnieren von Zeitungen. Die Priesterseminare wurden zu bloßen Einpaukanstalten, in denen man den jungen Klerikern einige stereotype, unverständene Sätze aus der Scholastik einhämmerte. Von dem reichen geistigen Leben, das die mittelalterlichen Klöster und Universitäten erfüllt hatte, war keine Spur mehr vorhanden. Eine ungeheure geistige Rückständigkeit des Klerus mußte aus dieser Einstellung resultieren. Immer weniger Söhne des gebildeten Mittelstandes ergriffen die priesterliche Laufbahn, und der theologische Nachwuchs rekrutierte sich immer ausschließlicher aus den unteren, bäuerischen Kreisen. Die Tätigkeit der Geistlichen erschöpfte sich in der Ausübung eines ganz äußerlich aufgefaßten Zeremonienwesens, mit dem sich nur zu oft rein geschäftliche Interessen verbanden. Die Pflege der Riten war die Hauptsache, die in einem geisttötenden Formalismus vollzogen wurden. Diese mechanistische Religiosität färbte auch auf die Laien ab. „Es genügt“, schildert Prezzolini jene Zeit, „die Zusammensetzung der Leute zu beobachten, die die Messe besuchen, die oft nur eine Zugabe zu dem Spaziergang durch die belebten Straßen, zum Strich und eine Verlängerung der Salonbesuche ist“². Für diese stark in Fetischdienst und Aberglauben versunkene Religiosität gewannen die Wallfahrtskirchen beständig größere Bedeutung, die sich mit ihren Amuletten, Rosenkränzen, Wachsbeinchen, Krücken, Bildern usw. zu wahren Museen auswuchsen. Dieser abstoßende Vulgärkatholizismus — der freilich in allen Konfessionen seine Parallelen hat — war die natürliche Konsequenz der schroffen Ablehnung alles modernen Denkens.

Aus diesem damaligen geistig inferioren Zustand ist die Entstehung des Modernismus innerhalb der katholischen Kirche zu verstehen. Der Modernismus entzündete sich vor allem an der bedrückenden Rückständigkeit der katholischen Kirche, die er als so katastrophal empfand, daß ihm deren weiterer Bestand in der modernen Welt bedroht schien. Es ist wohl keine Zufälligkeit, daß es zuerst in Amerika zu einer modernistischen Bewegung kam, die in der Kirchengeschichtsschreibung den Namen „Amerikanismus“ trägt. In Amerika war in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts das moderne Leben am weitesten fortgeschritten, und den amerikanischen Katholiken mußte sich die Diskrepanz von katholischer Kirche und moderner Kultur besonders stark aufdrängen. Die katholische Kirche Amerikas konnte sich auf die Dauer dem Eindruck nicht verschließen, daß es auf den bisherigen, ausgetretenen Wegen nicht mehr weiter gehe und daß zur Gewinnung des amerikanischen Volkes für den Katholizismus ein Eingehen auf

die neuzeitliche Lebensgestaltung notwendig sei. Den amerikanischen Katholiken war es vergönnt, auf dieser häretischen Fährte ein beträchtliches Stück weit zu gehen, weil der Vatikan viel zu entfernt war, um sie alsogleich zurückzurufen.

Der Begründer des Amerikanismus war Isaak Thomas Hecker, ein äußerst beweglicher Mensch, dessen Leben eine ungewöhnliche Kurve aufweist. Er wurde am 18. Dezember 1819 als Sohn deutsch-evangelischer Eltern in New-York geboren. Schon mit zehn Jahren war er als Laufbursche bei einem Methodistenblatt angestellt, und während seiner Bäckerlehrzeit quälten ihn religiös-philosophische Fragen. Der mehlbestäubte Bäckerjunge beschäftigte sich mit den deutschen Idealisten und nährte visionäre Neigungen in sich. „Auf den Hobelspänen vor dem Backofen schlummernd, fuhr er manchmal, als hätte ihm eine mystische Stimme gerufen, aus dem nächtlichen Schlaf, ging am Ufer des East-River spazieren, betrachtete das im Mondlicht flimmernde Wasser und fragte aus tiefstem Herzen: Was will Gott von mir? Wozu hat er mich in die Welt gesetzt?“³ Nicht minder war er infolge seiner eigenen prekären Lage von einem ausgeprägten sozialen Interesse erfüllt, das ihn zu den Unterdrückten hinzog und bekennen ließ: „Ich bin immer für den Hund, der den Karren zieht.“ Mitten in dieser seelischen Gärung kam Hecker mit der Welt des Katholizismus in Berührung, die ihn nicht mehr loslassen sollte. Trotz der Warnung Emersons konvertierte er mit fünfundzwanzig Jahren zur katholischen Kirche und meldete sich kurze Zeit darauf als Novize bei den Redemptoristen in Belgien. Da er die Gedankenwelt der Scholastik nur sehr mangelhaft in sich aufzunehmen vermochte, wurde er von seinem Vorgesetzten als ein halber Idiot bewertet. Gleichwohl weihte man ihn zum Priester. Nach der Primiz kehrte Hecker nach Amerika zurück, um seine eigentliche Lebensaufgabe zu übernehmen, von welcher er die schwärmerische Vorstellung hegte, daß sie in nichts Geringerem als in der Rückführung des amerikanischen Protestantismus in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche bestehe. Er bediente sich zu diesem Zweck einiger Mittel, die der Orden verpönte, und wurde schließlich wegen Ungehorsams kurzerhand vor die Türe gestellt. Hecker ließ sich aber durch diese Behandlung nicht entmutigen, sondern gründete unverdrossen eine neue, gelübdelose Kongregation, der er den Namen „Die Missionspriester vom heiligen Apostel Paulus“ gab. Sie war, verglichen mit den Redemptoristen, ein ebenso neuer Orden, wie es die Franziskaner gegenüber den Benediktinern gewesen waren; denn Hecker wollte kein Mönchtum im Sinne der Vergangenheit gründen, da die religiösen Menschen als Märtyrer, Eremiten und Asketen gelebt hatten, sondern er wollte mit seinen Heiligkeits-

bestrebungen auf den Markt und in die Bureaus, in die Fabrik und in die Salons dringen. Zur Erreichung dieses Zieles war Hecker von rastlosem Eifer erfüllt und unermüdlich in der Arbeit, bis er im Jahre 1888 an Erschöpfung starb.

In seinem Lebenswerk verwendete Pater Hecker ganz neue, dem Katholizismus bis dahin völlig fremde Methoden. Schon rein äußerlich paßte er sich in Kleidung und Barttracht dem Typus des modernen Amerikaners an und stellte eine seltsame „Verbindung von Yankee und Mystiker“ dar. Dieser moderne Priester wollte bewußt die Tore der katholischen Kirche erweitern, indem er den Katholiken mit seiner Linken, den Protestanten mit seiner Rechten half und die Pforten der Kirche auch den Rationalisten öffnete, denen sie verschlossen waren, so daß der Modernistenhammer Anton Gisler ärgerlich konstatierte: „Er wollte den Grenzzoll beseitigen und allen jenen, welche nur die Vernunft zur Führerin hatten, den Eintritt in die Kirche weit und leicht gestalten“⁴. Hecker scheute sich zu diesem Zwecke nicht, an der katholischen Lehre einige Änderungen vorzunehmen. Um dem einförmigen Katholizismus ein neues Lebensgefühl einzuhauchen, verkündete Hecker die Freiheit des Individualismus: „Kümmere dich nicht darum, was andere sagen, folge deinem eigenen Kopf. Brauche deinen eigenen Verstand und habe daran Überfluß, wie der Apostel sagt: Laß jeden Überfluß haben an seinem eigenen Sinn (Röm. 14, 5). Versuche nicht, irgend jemand dazu zu bringen, daß er mit dir übereinstimme. Niemals sind zwei Nasen einander völlig gleich, noch viel weniger zwei Seelen. Gott wiederholt sich nicht in seinen Werken“⁵. In seiner aggressiven Einstellung stellte er die Forderung nach einem bewußt germanischen Katholizismus, der in seiner Aktivität dem romanischen mit seinen passiven Tugenden überlegen sei. Die neue Askese muß ganz anders betrieben werden als früher, indem sie den sportlichen Bedürfnissen des modernen Menschen angepaßt wird und in Spaziergängen, Billard-, Kegel-, Tennisspiel, Rudersport und Zimmergymnastik zu bestehen hat. Das demokratische Ideal des Amerikaners wollte Hecker nicht nur als ein politisches verstanden wissen, sondern auch auf das innerste Geistesleben des Menschen angewendet haben. Als eingefleischter Amerikaner konnte für ihn die Individualität eines Menschen nie zu stark, noch seine Freiheit je zu groß sein. Fraglos waren Heckers neuartige Bestrebungen zunächst erfolgreich. Zwar vergrößerte sich seine Kongregation nicht stark; aber durch seine massenweise besuchten apologetischen Vorträge für Akatholiken — über Themen wie „Auf der Suche nach einem vernünftigen Christentum“ usw. — geschahen doch eine Reihe von Konversionen. Dieser „Paulus des 19. Jahrhunderts“, wie er von seinen Anhängern genannt

wurde, gewann großen Einfluß auf den amerikanischen Klerus, und Erzbischof Ireland unterstützte ihn öffentlich. Nach seinem Tode schrieb sein Gesinnungsgenosse Pater Elliot eine Monographie „The life of Father Hecker“, die Felix Klein ins Französische übersetzte und vom französischen Klerus mit wahren Heißhunger verschlungen wurde. Es entstand das neue Schlagwort „Amerikanismus“, worunter die Forderung zu verstehen ist, daß die Kirche sich mit der modernen Welt versöhnen müsse, eine verblüffende, wenn auch vergrößerte, katholische Parallele zu Rothes Programm des deutschen Protestantenvereins. Monseigneur O'Connell, Rektor des amerikanischen Kollegs in Rom, trat auf dem vierten internationalen Kongreß katholischer Gelehrter in einem Vortrag für Hecker ein und machte weitere Kreise mit diesem als frischen Quell auf dürrer Erdreich empfundenen Gedankengut bekannt. Die Begeisterung für diese neue Missionsmethode nahm allgemach solche Formen an, daß sich Papst Leo XIII. zum Eingreifen genötigt sah und nach anfänglichem Zögern in höflicher, aber bestimmter Weise dem Amerikanismus die Genehmigung versagte.

Obwohl sich die kompromittierten Größen zurückzogen, war der Amerikanismus durch das päpstliche Dekret nicht aus der Welt geschafft. Der im Amerikanismus zutage getretene religiöse Liberalismus steckte viel zu tief im modernen katholischen Menschen drin, als daß er durch einen Federstrich des Papstes hätte totgemacht werden können. Er verschwand zwar in Amerika, um in Deutschland erneut an die Oberfläche aufzutauchen. Der deutsche Reformkatholizismus ist eine Fortsetzung des Amerikanismus, bereichert um eine Anzahl Grundgedanken der katholisch-deutschen Wissenschaft, wie sie die großen Gelehrten Döllinger und Hefele in glänzender Weise vertraten. Aus diesem Entstehungszusammenhang ist zu ersehen, wie sehr das innerste Wesen des deutschen Reformkatholizismus und des ganzen Modernismus verkannt wird, wenn man ihn irgend mit dem Protestantismus in Verbindung bringt. Der Reformkatholizismus stand treu auf dem Boden des Katholizismus, und seine Vertreter fühlten sich durchaus als gute Söhne der Kirche. Wohl aber waren sie vom Geist der Neuzeit erfaßt und versuchten, die reichhaltige Welt des Katholizismus mit der Moderne zu vereinigen.

Der erste Vorkämpfer des deutschen Reformkatholizismus war der edle Würzburger Dogmatiker Hermann Schell (1850–1906). Durch seine Dozententätigkeit war Schell gezwungen, auf das moderne Geistesleben einzugehen, um den katholischen Gottesbegriff gegenüber dem Monismus abzugrenzen. Bei dieser Beschäftigung zeigte sich ihm zu seiner großen Überraschung das neuzeitliche Denken von einer

ganz anderen Seite, als es ihm während seiner Studienzeit von den katholischen Professoren geschildert worden war. Schell begann, das moderne Geistesleben zu achten, ja zu lieben, und litt im Hinblick darauf immer mehr unter der geistigen Inferiorität der Katholiken. Den Vulgärkatholizismus empfand er als einen Verrat am wahren Katholizismus, und die Bloßstellung der katholischen Kirche im Leo Taxil Schwindel legte sich ihm wie ein Alpdruck auf die Seele, von dem er sich durch eine Schrift zu befreien suchte: „Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes“ (1897). Als Motto stellte er ihr das Pauluswort voran: „Wenn wir jedoch mit uns selbst ins Gericht gingen, würden wir nicht gerichtet“ (1 Kor. 11, 31). Die Broschüre sprach die Wahrnehmung der wissenschaftlichen Rückständigkeit der Katholiken rücksichtslos aus. Nach Schell muß der Katholizismus, wenn er seinem Anspruch auf absolute Wahrheit nachkommen will, seine ängstlichen Vorurteile ablegen und sich zur Anerkennung alles Wahren und Guten der Gegenwart hindurchringen, sich also zum integralen Katholizismus entwickeln. Er bekämpfte die inzuchtähnliche Seminarerziehung des Klerus und nahm Stellung gegen die Verketzerung alles Weltlichen. Der Würzburger Dogmatiker meinte, man leiste den kirchlichen Behörden und der katholischen Wissenschaft keinen guten Dienst, wenn man ihr Verhalten, auch wo es offenbar verfehlt sei, als tadellos hinstelle. „Die Verhimmelung alles Kirchlichen in katholischen Kreisen ist in den letzten Jahren ganz krankhaft geworden; alles wird im rosigsten Licht dargestellt“⁶. Mit Kardinal Manning zusammen brach er in die Klage über den Mangel eines wissenschaftlich-bürgerlich wohlgebildeten Klerus aus und stellte zur Abhilfe des Mangels eine Reihe von Reformvorschlägen auf. Die in einem sympathischen Ton abgefaßte Schrift, die von einem großen Gerechtigkeitssinn erfüllt und voll guten Willens ist, fand, obwohl ihr bezeichnenderweise das bischöfliche Imprimatur fehlte, starken Absatz, weil sie einem wirklichen Bedürfnis entgegenkam und den Finger auf die Wunde legte. Die katholischen Zeitungen lehnten sie zwar in der Mehrheit ab, und die Gegenschriften zeigten deutlich die Unbußfertigkeit der Kirche.

Schell ließ sich dadurch aber nicht beirren, und schon ein Jahr später gab er eine zweite Schrift heraus: „Die neue Zeit und der alte Glaube“ (1898). Einen Verstoß gegen das katholische Dogma ließ sich Schell auch in dieser Broschüre, die einen weiteren Schritt auf der betretenen Bahn bedeutete, nicht zuschulden kommen. Wohl aber wies er gleich am Eingang seiner Schrift nachdrücklich sowohl auf Erzbischof Irelands Vorträge über „L'église et le siècle“, als auch auf Elliots Biographie über Hecker hin und bekannte sich offen zu dem, in jener

Stunde freilich noch nicht päpstlich abgelehnten, Amerikanismus. „Wer den Fortschritt will, kann in dem wahren Liberalismus, das heißt im Freisinn nicht den Todfeind des Guten sehen: denn Freisinn und Fortschritt stehen und fallen miteinander. Ich verstehe unter dem echten Liberalismus nichts Antichristliches, sondern mit Erzbischof Ireland und Pater Hecker den Kampf für das echt-christliche Prinzip des unveräußerlichen Rechts der freien menschlichen Persönlichkeit, für die Gleichheit aller vor dem Gesetz, für das Recht des Volkes im Staatsleben, für den Schutz der persönlichen Gewissensfreiheit gegenüber der äußeren Gewalt“ usw.⁷. Hatten sich gegen Schells erste Broschüre eine Reihe von Gegenschriften erhoben, so blieb es bei der zweiten äußerlich merkwürdig still. Aber dieses allgemeine Stillschweigen bedeutete keineswegs Zustimmung. Seine Gegner waren dafür im Verborgenen um so geschäftiger tätig und denunzierten ihn in Rom. Bis zu diesem Zeitpunkt war Schell trotz seinem Gottesbegriff in Rom unverdächtig gewesen. Jetzt aber lautete die Klage auf „planmäßige Revolutionierung des Klerus“! Rom bediente sich der Waffe, Schells Schriften unschädlich zu machen, indem es sie, einschließlich der bis dahin unangefochtenen „Dogmatik“, auf den Index der verbotenen Bücher setzte und vom Verfasser eine ausdrückliche Unterwerfung forderte. Schell zögerte — und einen Moment lang schien es, als ob in ihm etwas von jenem rebellischen Geiste Luthers erwachen wollte, der die Bannbulle ins Feuer warf — dann aber unterwarf sich Schell als demütiger Sohn der Kirche, unendlich schweren Herzens, ohne eigentlich zu widerrufen. Der Kampf gegen ihn setzte nun erst recht ein, und Schell konnte sich als ein von der Schlange des Index umwundener Laokoon nicht einmal mehr wehren. Mitten in diesem Kampf machte ein Herzschlag seinem Leben ein unerwartetes Ende. Über sein frisches Grab ergossen seine Gegner noch ihre Schmähungen, so daß selbst Katholiken von „Hyäentheologie“ sprachen. Auf diese Weise hat die katholische Kirche Schells tief religiöse Bestrebungen als Irrtum schroff zurückgewiesen. Sein Katholizismus empfing nicht „das Imprimatur“ der Kirche, sondern mußte sich begnügen, als luftiger Idealkatholizismus in den sehnsüchtigen Herzen einiger weniger ein unwirkliches Dasein zu führen. Es zeigte sich wieder einmal — wie schon so oft in der 1900jährigen Kirchengeschichte — daß die katholische Kirche für eine wirklich religiöse, auf eine grundsätzliche Erneuerung hindrängende Vertiefung kein Verständnis besitzt. Das hatte Hecker und nun auch Schell erfahren müssen, so schmerzlich es ihm zum Bewußtsein kam, von der Mutter Kirche so mit Füßen getreten zu werden.

Ähnlichen Zielen, wie sie Schell vor Augen geschwebt hatten,

strebten noch eine Anzahl katholischer Theologen in Deutschland zu. Der Kirchen- und Kunsthistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901) eröffnete in seinen anonymen „Spektatorbriefen“, die in der Beilage einer Münchner Tageszeitung erschienen, einen scharfen Kampf gegen den Ultramontanismus als dem machtgerigen Todfeind der modernen Kultur. Diesem stellte er die große Forderung eines rein religiösen Katholizismus gegenüber, wie ihn Dante und Rosmini verkörpert hatten, in welchem nach Kraus die einzige Rettung der katholischen Kirche bestünde. Kraus' Ideen waren von nachhaltigem Einfluß und wurden nach seinem Tode in der nach ihm benannten „Krausgesellschaft“ in München weitergepflegt.

Nicht minder machte in jenen Jahren Josef Müller von sich reden, der zwei Hefte herausgab, unter dem von ihm geprägten Namen „Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft“ (1899). Sie enthielten eine Reihe von wissenschaftlichen und praktischen Reformvorschlägen, zu deren Propagierung er auch die Zeitschrift „Renaissance“ gründete. Müller war sowohl in den belletristischen als in der philosophischen Literatur sehr belesen, was ihn aber nicht hinderte, getreu auf katholischem Boden zu stehen. Vom Protestantismus, der sich nach seiner Auffassung in völliger Deroute befindet, wollte er nichts wissen, und er bezeugte auch ein sehr geringes Verständnis für die bibelkritische Arbeit der protestantischen Theologie. Ihr gegenüber verfocht er stramm die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit. Aber er protestierte „gegen die Versuche, uns von der Mitarbeit am modernen Geistesleben fernzuhalten und gegen die Verdächtigung unserer religiösen Gesinnung. Wir betrachten es als eine Schmach, immer hinter den Protestanten einherzuhinken, höchstens als Parasiten die Früchte zu stehlen, die wir nicht gepflanzt“⁸. Müller ertrug so wenig wie Schell die Wahrnehmung des qualitativen und quantitativen Zurückbleibens der Katholiken hinter den Protestanten und erklärte sich die Präponderanz des Protestantismus aus der Abkapselung des Katholizismus vor dem modernen Geist. Seine erste Forderung bestand deshalb in „Anerkennung und Verwertung der modernen Fortschritte in allen Wissenschaften, namentlich in Philosophie und Theologie“⁹. Weitere Desiderate bezogen sich auf die Wiedereinführung der Synoden, in der größeren Annäherung an die Laienwelt, in der Aufhebung des Bibelverbotes usw. Zur Erreichung dieser Bestrebungen hielt Müller die Zurückdrängung des politischen Katholizismus für notwendig und polemisierte aus diesen Gründen gegen den Jesuitenorden, der diesen Bemühungen hemmend im Wege stehe.

Noch stärker stellte das religiöse Kulturproblem der Wiener Professor Albert Ehrhard in den Vordergrund, dessen Buch „Der

Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit“ (1901) eine große Diskussion entfachte. Ehrhard bestritt in seinem Werk namentlich die These, daß allein dem Mittelalter normative Bedeutung für die katholische Kirche zukomme, und bekannte sich selbst als modernen Menschen. Aus dieser Einstellung heraus brachte er den Mut auf, die geschichtlichen Auswüchse der katholischen Kirche, wie die Verurteilung des kopernikanischen Weltsystems, die Inquisition, die Bartholomäusnacht usw. offen als „unendlich beklagenswert“ zu bezeichnen. Sogar die „tief religiöse Anlage“ Luthers gestand er zu, wie denn überhaupt sein Buch einen angenehmen Eindruck erweckt, wenn es auch wie alle apologetischen Bücher der Jahrhundertwende der tieferen Einsichten entbehrt. Das Ziel, das Ehrhard durch alle Ausführungen unverwandt im Auge behielt, war „die Aussöhnung der modernen Welt mit dem Katholizismus“¹⁰. Obwohl ihm jede häretische Absicht fern lag, erfuhr sein mit kirchlicher Druckerlaubnis erschienenes Buch von katholischer Seite doch starke Anfeindungen, die namentlich die katholische Gesinnung des Verfassers anzweifelte. Ehrhard wußte sich schließlich nicht anders zu helfen, als daß er sich in einem zweiten Buch, betitelt „Liberaler Katholizismus?“ (1902), zur Wehr setzte und den mannigfachen Verdächtigungen entgegentrat. Er lehnte jede Analogie seiner Bestrebungen zum liberalen Protestantismus ab und bekannte sich mit seinem Kreis lediglich zum „hohen Ideal der Wiedergewinnung der modernen Welt für den Katholizismus“¹¹, welchem Ziel die echte Katholizität niemand abstreiten könne. „Ich verurteile den liberalen Katholizismus so, wie ihn die katholische Kirche verurteilt; ich verwahre mich aber dagegen, daß die theologische Richtung, der ich huldige, der von der Kirche verurteilte liberale Katholizismus sei“¹². Doch vermochte Ehrhard mit diesem zweiten Buch die gegen ihn gerichteten Bedenken nicht völlig zu beschwichtigen. Der Streit tobte unvermindert gegen die „Reformsimpel“, gegen den „Margarinekatholizismus“ und gegen den „Bildungskatholizismus“ weiter, der die „bitteren Glaubenspillen mit Kultursirup versüßen“ wollte, wie Bischof Keppler höhnte. Aber diese Bespöttelung war nicht imstande, das Auftreten immer neuer Reformkatholiken zu verhindern, wie Otto Sickenberger, Philipp Funk, Hugo Koch, Josef Schnitzer, Josef Wittig usw., deren Bestrebungen in der literarisch hochstehenden, von Karl Muth redigierten Monatszeitschrift „Das Hochland“ ihren Ausdruck fanden.

Es war ein Vorpostengefecht, das der Reformkatholizismus in Deutschland ausgefochten hatte. Unter dem Druck der politischen Zentrumspartei verlor jedoch der deutsche Katholizismus seine Führerstellung in der liberalen Entwicklung, wenn auch in den Augen Roms

das protestantische Deutschland die höllische Brutstätte des Modernismus blieb. Das Schwergewicht der Reformbestrebungen verschob sich von Deutschland in die romanischen Länder, in welchen die Differenz zwischen moderner Kultur und katholischer Kirche noch viel größer war als im Deutschen Reich, wo sich der Katholizismus wegen seiner ständigen Konkurrenz mit dem Protestantismus keine solchen Erschlaffungen leisten konnte. In Frankreich und Italien überzeugten sich eine Anzahl katholischer Theologen von der Richtigkeit der Methode und der Ergebnisse der deutschen, protestantischen Wissenschaft. Aus der Verarbeitung dieser Probleme entstand jene Bewegung, für welche die „Civiltà Cattolica“ den schon in früheren Jahrhunderten für ähnliche Bestrebungen geprägten Ausdruck Modernismus brachte. Der Modernismus ist nicht, wie es von päpstlicher Seite dargestellt wurde, ein geschlossenes System, sondern ein modernes katholisches Lebensgefühl. Es ist herausgeboren, sowohl aus der schmerzlichen Überzeugung, daß „die Kirche krank ist“, weil sie gewaltsam auf der Stufe des 13. Jahrhunderts zurückgehalten wird, als auch aus der Liebe zu den edlen Bestrebungen der modernen Zeit. Von modernistischer Seite selbst wurden ihre Bestrebungen als ein Glaube an den Katholizismus und an die moderne Welt bezeichnet, welche Bemühungen in den verschiedenen Ländern ein lebhaftes Echo auslösten.

Einen besonders hervorragenden Anteil an der modernistischen Bewegung nahm Frankreich. Der französische Klerus war für den Modernismus durch die schriftstellerische Wirksamkeit von Ernest Renan (1823–92) vorbereitet¹³, dessen anziehende, beinahe von einem weiblichen Charme erfüllte Persönlichkeit die Öffentlichkeit trotz seiner großen Berühmtheit immer noch nicht richtig kennt. Renan war einst ein hoffnungsvoller Zögling eines Priesterseminars gewesen, der durch die ihn überwältigende Lektüre der deutschen Literatur an seiner rückständigen Gläubigkeit irre wurde. Nach inneren Kämpfen vollzog er den Bruch mit der katholischen Kirche. Seit seinem Auszug aus der Ekklesia galt Renan als ein „Ungläubiger“, und zweifelsohne war in diesem Skeptiker etwas vom Geiste Montaignes aufgewacht. Er liebte es fortan, voll Ironie und gallischer Heiterkeit „den Glauben jener Selbstsicheren, die andere verdammen wollen“, ein wenig zu verwirren, so daß ihn Pius IX. mit der Bezeichnung der „Lästerer Europas“ apostrophierte. Größer aber als der Ketzer — sein „Leben Jesu“ war schon nach dem Urteil George Elliots gegenüber Straußens kein Fortschritt, und Albert Schweitzer bezeichnete es als eine Geschmacklosigkeit — war der Künstler in Renan¹⁴, dessen ästhetische Darstellungsgabe in der Theologie eine Seltenheit war. Dank seiner Phantasie, die Renan immer in seine historischen Schilderungen hineinspielen ließ,

ist er längst vor Nadler zum Entdecker der Bedeutung der Landschaft für die geschichtliche Persönlichkeit geworden. Diese malerische Gestaltung der Vergangenheit, verbunden mit einem beinahe unbegrenzten Vertrauen zur Wissenschaft, verschaffte einzelnen seiner von Geist und Witz funkelnden Bücher ihre in die Tausende zählenden Auflagen. Als einer der meist gelesenen Autoren Frankreichs wurde Renan zu einem der wirksamsten Pioniere der modernen Religionsaufassung im 19. Jahrhundert. Die katholische Kirche begriff die Notwendigkeit, Renan entgegenzutreten, und ihre Theologen mußten sich zu diesem Zweck nolens volens mit seinen neuzeitlichen Fragestellungen einlassen.

Aus dieser Wegbereitung ist es zu erklären, daß der Modernismus in Frankreich vorwiegend eine kritische Richtung annahm, so daß die Bibelkritik schon als die eigentliche Wurzel des französischen Modernismus angesehen wurde. Der wissenschaftliche Drang, der an erster Stelle forschen und nicht ein im voraus feststehendes Resultat nachträglich noch beweisen will, meldete sich im französischen Klerus und führte einige helle Köpfe auf die Bahn der Kritik. Man macht sich gewöhnlich keine annähernd richtige Vorstellung, wie das bloße Wort Kritik auf die Seelen wahrheitshungriger Menschen wirkt, die hinter abgeschlossenen Mauern nur von ferne etwas von ihrem verführerischen Glanze ahnen. Der Gebrauch der Kritik wurde jedoch diesen katholischen Priestern nicht leicht gemacht. Als streng verbotene Frucht übte die kritische Forschung auf kluge Katholiken eine beinahe zauberhafte Anziehungskraft aus; ihrer Anwendung standen jedoch fast unüberwindbare religiöse Hemmnisse im Weg. Gleichsam gegen ihren eigenen Willen wurden diese Modernisten einzig durch den Wahrheitsgehalt der wissenschaftlichen Kritik innerlich überwunden und wurden aus mißtrauischen Gegnern zu erklärten Anhängern der modernen Forschung. Aber nach ihrem eigenen Geständnis verbrachten sie „lange durch Zweifel gequälte Nächte“, bis sie so weit waren. Die französischen Modernisten — die zu Unrecht heute in Deutschland von Gestalten wie Bloy, Hello usw. völlig verdeckt sind — betätigten ihre kritische Arbeit auf dem Gebiete des alten und des neuen Testaments, des Urchristentums und der Dogmen. Es war keine bloße Scheinkritik, die sie übten, sondern eine sehr radikale, die allein ernst zu nehmen ist. Die ersten fortschrittlichen Arbeiten, die das Recht der Kritik anerkannten, gingen von dem Institut catholique de Paris aus, das unter der Führung des Abbé Duchesne in den Verdacht des Liberalismus kam. Erzbischof Mignot von Alli ließ ihm jedoch seine Unterstützung, so daß die kritische Beschäftigung ihren Fortgang nehmen konnte und eine weitere Reihe scharfsinniger Geister in ihren

Bann zog. Das Eingreifen Leos XIII., der vor Beunruhigung durch die Kritik warnte, den Professoren deren Kenntnis aber ans Herz legte, ließ sich nach zwei Seiten deuten und blieb deshalb ohne Einfluß.

Die bedeutsamste Gestalt des französischen Modernismus ist Alfred Loisy (geb. 1857), der durch schwere innere Erfahrungen zu einem wahrhaft Weisen wurde. Loisy ist in erster Linie Historiker und Kritiker. Bereits in seiner Doktorarbeit betonte er die menschliche Seite des Alten Testaments überaus stark, was ihm den Namen eines französisch-katholischen Wellhausen eintrug. Er schritt auf dieser Bahn weiter und unterwarf auch das Neue Testament der sich vorzüglich angeeigneten historisch-kritischen Methode, die er rücksichtslos anwandte, ohne ängstlich darauf zu sehen, was daraus entstehe. Daraufhin wurde Loisy seiner Professur enthoben. Er ließ sich aber an seiner kritischen Arbeit nicht irre machen und gab seine Publikationen unter verschiedenen Decknamen heraus. Sein meistgenanntes Buch heißt „L'évangile et l'église“ (1902), das für die kritische Richtung des französischen Modernismus charakteristisch ist. Loisy trat mit dieser Arbeit Harnacks „Wesen des Christentums“ entgegen, den er der „Voreingenommenheit der Kritik“ bezichtigte und ihn einer dogmatischen Einstellung überführte. Zur allgemeinen Überraschung aber verfuhr der Katholik in seinen Darlegungen noch radikaler als der protestantische Historiker. Die Kirche schritt zum zweitenmal gegen ihn ein, und Loisy sah sich genötigt, in seiner Schrift „Autour d'un petit livre“ bittere Klage über die Behandlung der freien Forschung in der Kirche zu führen. Er empfand es als ein wenig glorreiches Schauspiel für die Kirche Frankreichs, daß die uneigennützigsten Arbeiter in ihr wie wilde Tiere verfolgt werden. Doch ließ sich die Kirche nicht abhalten und verurteilte Loisy's Werke. Der kühne Forscher bequemte sich zunächst zu einer Unterwerfung als gläubiger Sohn der Kirche; aber er verstand seine Beugung unter das Urteil des heiligen Offiziums in rein disziplinärer Art. Er wahrte sich das Recht seines Gewissens und gedachte nicht im mindesten, die Meinungen zu widerrufen, die er als Historiker und kritischer Exeget hegte. Zu seiner Rechtfertigung unterschied Loisy fortan zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Exegese und faßte die kirchliche Dogmatik immer mehr im rein symbolischen Sinne auf. Er ging seinen einmal betretenen Weg entschlossen weiter und erlaubte sich der Kirche gegenüber eine immer rebellischere Sprache. Rom konnte diesen Trotz nicht hinnehmen und forderte bedingungslosen Widerruf. Loisy aber wies diese Zumutung mit Ent-rüstung zurück: „Haben Sie auch recht bedacht, was ein Widerruf meiner Irrtümer sein könnte?... Meine Irrtümer, das ist meine

ganze Lebensarbeit, das ist meine ganze Denkrichtung, das bin ich selbst. Der Widerruf, von dem Sie sprechen, wäre eine Art Selbstmord und unmöglich.“ Da er standhaft bei seiner Weigerung verharrete, wurde er 1908 exkommuniziert und blieb es bis zum heutigen Tag. Die Exkommunikation vermochte seinen Einfluß nicht zu brechen, sondern als Professor der Religionsgeschichte am Collège de France wurde Loisy's Wirkung nur noch größer. Seine Bücher wurden zeitweise so stark gelesen wie die Moderomane, und es sammelte sich um ihn ein Kreis begeisterter Verehrer, die in ihm sogar den „wahren Propheten der zukünftigen Christenheit“ sahen.

Von Frankreich griff der Modernismus nach Italien über, um aber im Mutterland der Kirche eine andere Ausprägung zu erhalten. Zwar fand auch in Italien die kritische Forschung ihre begeisterten Verfechter. Aber die kritische Richtung wurde hier durch eine mystische Strömung noch ergänzt, die freilich auch in Frankreich nicht völlig fehlte. Das mystische Element findet sich im ganzen Modernismus neben dem kritischen und ist trotz seiner scheinbaren Gegensätzlichkeit mit ihm verbunden. Auf alle Fälle kann es nicht scharf von ihm geschieden werden, weil mystische und kritische Begabung nur zu oft als gegenseitige Ergänzung in der gleichen Person vereinigt sind. Die mystische Richtung wendet sich gegen den auch von Schell und Kraus in Deutschland abgelehnten politischen Katholizismus, dem gegenüber die Modernisten einen religiösen Katholizismus erstrebten. Es ist kein Zufall, daß diese mystische Richtung — die das anziehende Geheimnis der katholischen Kirche bildet — gerade in Italien ihren größten Führer fand, weil in der nächsten Nähe Roms zu offenbar wurde, welcher Geist der Lüge, der klerikalen Herrschsucht, der Habsucht und der Erstarrung in der Kirche herrschte. Gegenüber den Fanatikern der Vergangenheit erstrebte dieser Bund fortschrittlicher Katholiken Reformen des Religionsunterrichtes, des Kultus, der Lehre und bekannte sich in erster Linie zu der immer in Bewegung befindlichen Wahrheit. Sie kämpften gegen die Veräußerlichung der Kirche und versuchten, die mystische Seite des Katholizismus in den Vordergrund zu rücken. Zu diesem Zweck erstrebte diese „katholische Freimaurerei“ tiefgreifende Änderungen im kirchlichen Organismus, und diese Forderung brachte sie mit dem Vatikan in Konflikt. In ihrer mystischen Begeisterung gelobten sie zwar anfänglich, der päpstlichen Autorität allezeit zu gehorchen; aber schließlich wurden auch diese Männer zu der Erkenntnis geführt, daß mit der bedingungslosen Unterwerfung unter den kirchlichen Urteilsspruch die Frage nach dem eigenen Sein oder Nichtsein unlösbar verknüpft ist.

Das anschaulichste Ideal, gleichsam die Programmschrift dieser

Richtung, hat der italienische Dichter Antonio Fogazzaro (1842–1911) in seinem Roman „Il santo“ geschaffen. Fogazzaro versuchte ein neues franziskanisches Heiligenideal darzustellen, das der Kirche not tue. Er blieb freilich in dieser Bemühung wesentlich hinter Dostojewskis „Idiot“ zurück; sein Benedetto ist eher mit Gerhart Hauptmanns „Narr in Christo“ zu vergleichen. Die Tendenz tritt zu stark in den Vordergrund, und der Roman ist weltanschaulich zu überladen. Immerhin war Fogazzaro ein Künstler, der sehr eindrucksvolle Szenen zu gestalten vermochte, wie beispielsweise als der Heilige vor dem Papst steht und ihm seine Ideen entwickelt. Diese Begegnung ist unstrittig sehr gut gelungen und von starker dichterischer Wirkung. Es kommt in diesem Roman zweifelsohne echtes religiöses Empfinden zum Ausdruck. Fogazzaros „Heiliger“ gibt ein plastisches Bild von den großen Hoffnungen und den sehnsüchtigen Erneuerungsbestrebungen der italienischen Reformkreise, die von einer neuen Mystik die Rettung erhofften und auf einen Tag warteten, da man Gott nicht mehr im Dunkel der Täler, sondern auf den freien Höhen anbeten werde. Der Verfasser, der ein vornehmer Mensch und inbrünstiger Gottsucher war, hatte seine reinste Gläubigkeit in dieses Buch hineingelegt und war deshalb im Innersten getroffen, als es von Rom auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde, was freilich seiner internationalen Verbreitung nur zur Förderung gereichte. In würdiger Form leistete Fogazzaro der Kirche Gehorsam und hüllte sich fortan in tiefstes Schweigen, während sein Buch weiterhin in Liebe und Haß umkämpft blieb.

Eine Synthese der kritischen und der mystischen Richtung erreichte der Modernismus in England. Der englische Katholizismus war im 19. Jahrhundert nicht unwesentlich vom Protestantismus beeinflusst. Seine beiden größten Gestalten, Manning und Newman waren in ihren besten Jahren Anglikaner gewesen und konnten auch nach ihrer Konversion ihre protestantische Herkunft nie ganz verleugnen. Auch als Kardinäle führten sie eine unabhängige Sprache gegen die Auswüchse des Katholizismus. Der geistige Vater des Modernismus in England war Kardinal Henry Newman, dessen reichbewegtes, an Siegen und Niederlagen volles Leben die öffentliche Meinung seines Landes stärker erregte als Carlyle und Darwin. Diese Paternität ist auf den ersten Blick um so merkwürdiger, weil Newman in seiner anglikanischen Zeit voll Zorn gegen den Liberalismus war und sich durch dessen Fortschritte vor die Frage gestellt sah: „Wie kann die Kirche vor dem Liberalismus bewahrt werden?“¹⁵ Der Liberalismus war für Newman nicht bloß eine politische Erscheinung, sondern „das antidogmatische Prinzip und seine Konsequenzen“¹⁶, aus welchem er alles Verderben

der Kirche ableitete. In seinen „Tracts for the Times“ versuchte Newman dem liberalen Einfluß auf die Kirche zu steuern, und als seine dahinzielende Tätigkeit vom anglikanischen Bischof verurteilt wurde, begehrte er nach einem langen, inneren Prozeß, den er in seiner mit Augustins Konfessionen vergleichbaren „Apologia pro sua vita“ sehr eingehend geschildert hat, Aufnahme in den Schoß der alleinseligmachenden Kirche Roms. Das Rätsel, daß ein solcher Mann, der von der freieren zur autoritativen Kirche übergetreten war, einer Bewegung Vorbild werden konnte, die von der autoritativen zu einer freieren Kirchengauffassung strebte, löst sich, wenn an Newmans geheimnisvolle und abgründige Persönlichkeit gedacht wird, die schroffste Gegensätze in sich zu vereinigen vermochte. Newman hat seine Gedanken aus der anglikanischen Zeit nach seiner Konversion nicht einfach hinter sich verbrannt, sondern sie in seiner geistig freilich bedeutend weniger produktiven katholischen Phase weiter ausgebaut. Er ist auch in der zweiten Hälfte seines Lebens der Mann der *via media* geblieben und kam nie aus dem unruhigen und gequälten Ringen heraus, das immer wieder aus der Tiefe hervorbrach. Der von Leo XIII. vom einfachen Priester zum Kardinal Erhobene betonte stets den Primat des Gewissens und bemerkte einmal bezeichnenderweise, daß er bei einem Bankett wohl geneigt sei, einen Trinkspruch auf den Papst anzubringen, aber erst, nachdem er vorher einen auf das Gewissen ausgesprochen habe. In seinem auf der Schwelle vom Anglikanismus zum Katholizismus geschriebenen Buch „Die Entwicklung der christlichen Lehre“ verband er den philosophischen Evolutionsgedanken mit dem Dogma. Er tat dies freilich in sehr vorsichtiger Form, um in Rom keinen Anstoß zu erregen. Aber die Modernisten stürzten sich später auf seine Ausführungen und suchten ihn, dessen Bücher mit knapper Not dem Index entgangen waren, nicht ganz ohne Berechtigung für ihre Zwecke nutzbar zu machen. Von Newmans moderner Seite fühlte sich Max Scheler stark angezogen, und Przywara brachte sie mit der Phänomenologie in Verbindung. Newman hatte tatsächlich ein in die Richtung des Modernismus blickendes Gesicht, was jedoch von den gegenwärtigen deutschen Newman-Anhängern nach Möglichkeit vertuscht wird. Er stand zum Modernismus ähnlich, wie Luther zu den protestantischen Dissenters der Reformationszeit; sie sind ohne ihn nicht zu denken und meinten doch nicht dasselbe wie er. Der große Kardinal war die Quelle des englischen Modernismus, wenn die Bewegung auch weit über ihn hinaus geschritten ist.

Die Führungsgestalt des englischen Modernismus war Georg Tyrell (1861–1909), ein Mensch von starker religiöser Glut. Von bleichem, hagerem Aussehen, mit lebhaften Augen war er seinem ganzen Wesen

nach ein Irländer. Als ursprünglicher Protestant fühlte er sich schon früh von der katholischen Kirche angezogen und meldete sich mit achtzehn Jahren bei den Jesuiten zur Konversion. Ein Jahr später trat er bei ihnen als Novize ein und wurde während seiner Studien ein übereifriger Scholastiker. Der Orden erkannte bald seine Begabung und ließ ihn zum Professor aufsteigen. Unmerklich kam Tyrell aber auf Wege, die ihn von seiner jesuitischen Überzeugung abführten. Er getraute sich, „sein Haupt über die Mauern des Seminars“ hinaus zu erheben und nahm bei dieser Gelegenheit etwas von der Freiheit der modernen Zeit wahr, von der sonst die gehorsamen Schäflein nichts zu sehen bekamen. Gefördert wurde diese innere Umwandlung durch die Lektüre von Newmans Schriften und die persönliche Freundschaft mit Baron von Hügel, dem „Laienbischof der Modernisten“, wie ihn Sabatier genannt hat. Unter diesen Einflüssen geriet Tyrell auf modernistische Gedankengänge und kam dazu, die Frömmigkeit der Theologie überzuordnen, das Dogma von der Hölle zu kritisieren und was noch mehr dergleichen Ketzereien sind. Tyrell zögerte lange und sträubte sich, so stark er konnte, gegen diese häretische Entwicklung. Kardinal Vaughan witterte aber frühzeitig den neuen Geist, der sich in diesem Jesuiten zu regen begann, und verweigerte seinen Publikationen die kirchliche Druckerlaubnis. Tyrell gehorchte dem Verbot nicht und veröffentlichte, wie Loisy, seine Arbeiten unter Pseudonymen. Seine Beziehungen zur Gesellschaft Jesu lockerten sich, weil er sich in seinen religiösen Erwartungen getäuscht sah. Die Verurteilung des Amerikanismus durch Leo XIII. erweckte sein erstes Kopfschütteln, weil er an Pater Hecker eine innere Verwandtschaft mit Ignatius von Loyola herausgespürt hatte, dem mit seiner Anpassung an die Zeitumstände auch ein gewisser Liberalismus eigen gewesen war. Die Gesellschaft Jesu schritt 1906 gegen Tyrell ein und schloß ihn aus ihren Reihen aus, nachdem er ihr sechsundzwanzig Jahre lang angehört hatte. Die Kirche unterstützte das Vorgehen der Jesuiten, indem sie ihn mit der Exkommunikation belegte. Tyrell irrte nach dieser Verstoßung zuerst heimatlos umher, bis er bei Freunden ein Asyl fand. Drei Jahre später wurde er von einer akuten, schweren Krankheit befallen. Er bereute seine Sünden und wünschte, die Sterbesakramente zu empfangen, jedoch nicht um den Preis eines Widerrufs seiner Anschauungen, die er in ernstem Wahrheitssuchen sich errungen habe. Der herbeigerufene Geistliche absolvierte ihn bedingungsweise. Das kirchliche Begräbnis wurde ihm jedoch verweigert, und als sein Freund Abbé Bremond das kirchliche Zeremoniell trotzdem vollzog, um Tyrell nicht wie einen Freidenker begraben zu lassen, verfiel er am nächsten Tag der Suspension! Tyrells modernistisches Anliegen deutet schon der Titel seines

Buches an „Zwischen Scylla und Charybdis“, worunter er das geschickte Hindurchsteuern zwischen einem lähmenden, keine Verbesserung zulassenden Dogmatismus und einer alles verschlingenden Skepsis verstand, die beide eine echte Hingabe an Gott gleichermaßen unmöglich machten. Tyrells religiöses Leben war so stark, daß es das Eingeständnis ertrug: weil die Kirche „fortwährend die Erbauung auf Kosten der Wahrheit erkaufte hat, müssen wir die Wahrheit auf Kosten unendlichen Ärgernisses zurückkaufen“¹⁷. Der Exjesuit hat für sein nie zur Ruhe kommendes Ringen um die religiöse Erkenntnis ungewöhnlich feinsinnige Worte gefunden, die ihn als den Höhepunkt der ganzen modernistischen Bewegung erscheinen lassen.

Es war nicht ein Nacheinander, sondern ein gleichzeitiges Nebeneinander in den verschiedenen Ländern, in welchen der Modernismus vorstieß und allmählich zu einer großen Bewegung answoll. Wie weit seine Verbreitung tatsächlich gereicht hat und was nur Modeerscheinung war, ist schwer abzuschätzen. Fogazzaro äußerte sich in einem Vortrag zu Paris, die Gestalt Selvas im „Il santo“ sei nicht erfunden und heiße Legion! Der Modernismus umspülte die Mauern der Kirche von allen Seiten und drang durch alle Poren ein. Er lag sozusagen in der Luft. Alle nicht einfach dumpf dahinlebenden, sondern vom modernen Geist berührten Priester waren irgendwie von ihm infiziert. Zu Beginn des Jahrhunderts schien es nur noch eine Frage der Zeit, wann der Modernismus die ganze katholische Kirche werde erobert haben. In dieser Situation bezog Rom eindeutig Stellung in dieser Frage. Es kam zu einem Konflikt innerhalb der katholischen Kirche, der nach Karl Holl „an grundsätzlicher Schärfe alle Krisen früherer Jahrhunderte, von der Reformation abgesehen, hinter sich ließ“¹⁸. Hatte schon Pius IX. nach seiner eigenen Abwendung vom Liberalismus alle Reformvorschläge von Gioberti und Rosmini verurteilt und der dem Modernen zugänglichere Leo XIII. den Amerikanismus abgelehnt, so kam es nun zu einem schweren Kampf gegen den Modernismus, der sich in einer Art und Weise abspielte, die ihn zu einer der ergreifendsten Tragödien der neuzeitlichen Kirchengeschichte macht.

Der erbitterteste Gegenspieler des Modernismus war der Papst Pius X. (1903–14), der nicht mehr die weltweiten Ziele seines Vorgängers verfolgte¹⁹. Es ist unrichtig, in Pius X. nur einen beschränkten Fanatiker zu sehen, der mit dem Kopf durch die Wand rennen wollte. Er war unstreitig ein religiöser Mensch, auf welchen gerade die Modernisten als einen „religiösen Papst“ im Sinne Fogazzaros zuerst große Erwartungen gehegt hatten. Von allen neueren Päpsten kam einzig Pius X. in den Geruch des Heiligen, und es wurde auch bald nach seinem Tode der Seligsprechungsprozeß in Gang gesetzt. Er war von einer hin-

gebungsvollen Frömmigkeit erfüllt, die ihn alle seine Habe den Armen verschenken ließ, und es war ihm mit seiner Parole „instaurare omnia in Christo“ sicherlich sehr ernst. Pius X. war auch ein guter Kirchenrechtler und ordnete die Kodifikation des Kirchenrechtes, die Reform der Papstwahl und des Breviers an. Aber er hatte den beschränkten Horizont eines Seminaristenzöglings, und seine kindlich-naive Religiosität blieb in den primitivsten Wundervorstellungen befangen. Ihm fehlte sowohl für den modernen Menschen als auch für die Spannung zwischen Kirche und Neuzeit jedes Verständnis, was ihn in der zweiten Hälfte seines Pontifikates immer stärker in eine polemische Stellung gegen alles Moderne hineinführte. Ein beinahe schwärmerisches Bewußtsein nahm von ihm Besitz, von der Vorsehung zum Besieger des modernistischen Drachens berufen zu sein. Obwohl er das Anliegen des Modernismus infolge seiner Unkenntnis fremder Sprachen nicht verstehen konnte und seine zweifelsfremde Seele nie ein Problem der kritischen Forschung erlebt hatte, wollte er ihn im Keime ersticken. Er steigerte sich in einen glühenden Haß hinein, der ihn völlig blind machte gegen die kleinste Berechtigung des Modernismus und ihn in maßloser Übertreibung die elementarsten Gebote der Gerechtigkeit vergessen ließ. Als Stellvertreter Gottes auf Erden und unfehlbares Haupt der Kirche kannte er zuletzt nur noch das eine Ziel der Vernichtung der modernistischen Pest und hielt in diesem Kampf alle Waffen für erlaubt.

Schon im Jahre 1904 hatte sich Pius X. gegen die liberale Theologie gewandt, weil sie die Autorität untergrabe. Der offene Kampf gegen die Modernisten begann jedoch erst 1907. Damals klagte der Papst im öffentlichen Konsistorium die Modernisten an, „unter trügerischen Formen ungeheuerliche Irrtümer zu lehren. . . Irrtümer über die Anpassung an die herrschende Zeitrichtung“, und gestand, „in Angst zu sein angesichts dieses Angriffes, der nicht eine Ketzerei ist, aber Substanz und Gift aller Ketzereien, die darauf hinzielen, die Fundamente des Glaubens zu untergraben und das Christentum zu vernichten“. Der Syllabus „Lamentabili sane exitu“ verurteilte dann, auch nach katholischem Urteil „in bunter und ziemlich verworrener Reihenfolge“ fünfundsechzig Sätze, meist bibelkritischen und dogmengeschichtlichen Inhalts, die in übertriebener und verunstalteter Weise vorwiegend den Schriften Loisy entnommen waren. Dies war der erste Hauptschlag, dem wenige Monate später ein zweiter folgte, indem Pius X. dem Syllabus als Kommentar eine viel umfangreichere Enzyklika „Pascendi domini gregis“ nachsandte, der normative Verpflichtung zukam. Johannes Kübel, der Geschichtsschreiber des Modernismus, nennt sie „seit Voltaire die blutigste Satire auf die

katholische Kirche“²⁰. Pius X. rechnete in diesem Schriftstück mit der Lehre der Modernisten ab; ihre divergierenden Auffassungen schweißte er zu einer Partei zusammen, so daß ihn Tyrell ironischerweise als den Schöpfer des Modernismus bezeichnete. Der heilige Vater konnte dem Modernismus keine ehrlichen Beweggründe zubilligen und bestritt sowohl die Aufrichtigkeit als die seelische Qual, die seine Vertreter wollten durchgemacht haben. Ihre Motive konnten nach der Auffassung Pius X. nur aus Neugierde und Hochmut stammen, und der Papst schreckte nicht vor sittlichen Verdächtigungen zurück, indem er ihre Liebe zur Kirche verheuchelt und ihre Taktik verlogennannte. Die Modernisten waren ihm „Feinde der Kirche“, ja „schlimmer als alle anderen Feinde“, weil sie „am Busen und im Schoß der Kirche lauern“²¹, und er betrachtete es als seine Aufgabe, ihnen „die Maske herunterzureißen“. Alle modernistischen Ausführungen behandelte Pius X. nach scholastischer Art als ein System, das er als Agnostizismus und Immanenzphilosophie, die zum Atheismus führe, entlarvt zu haben meinte. Unmöglich, daß die Modernisten auch nur an einem Punkt Recht haben könnten. Als einzigen Schutzwall gegen den Modernismus kannte Pius X. die Scholastik und rief erneut das Mittelalter zur Überwindung des modernen Geistes an. In Pius X. Enzyklika ist nichts von der Liebe Christi zu den verirrtten Schafen zu spüren; nichts von Jesu Gesinnung, der zu Petrus gesagt hat: Nicht siebenmal, sondern siebenmal siebzig sollst du deinem Bruder verzeihen. Statt vergebender Heilandsliebe herrscht in dem päpstlichen Schriftstück wilde Verdammungssucht, die schon im Athanasianischen Glaubenssymbol ihre Orgien gefeiert hat. Starre und unerbittliche Härte triumphieren darin über alle Güte und Milde. Ein mit dem Fuß aufstampfender, seinen ganzen zornigen Ingrimms austobender Zelos führt darin das Wort. Wie ein rasender Roland schlägt der Stellvertreter Christi um sich, und seine Hammerschläge sausen mit aller Wucht auf die wehrlosen Häupter der Modernisten nieder. Zur Unterdrückung des Modernismus ordnete der Papst, gemäß seinen großen mittelalterlichen Vorbildern, drakonische Disziplinar- und Überwachungsmaßnahmen an, so daß von einer regelrechten Verfolgung des Modernismus gesprochen werden muß.

So schwer dieser Keulenschlag die Modernisten traf, gaben sie ihre Sache doch keineswegs verloren. Sie setzten sich gegen das brutale Urteil kräftig zur Wehr, obwohl in diesem Kampf die Schwächen des Modernismus, seine Anonymität und Unklarheit, grell zutage traten. Tyrell antwortete auf die Enzyklika in der „Times“ und Loisy in seiner Schrift „*Simplex Réflexions*“. Die französischen und italienischen Modernisten veröffentlichten lange Erklärungen, um gegen den päpst-

lichen „Leichenzug des Christentums“ Front zu machen²². Alle diese Publikationen blieben der Enzyklika die Antwort nicht schuldig, indem sie ihre Fehler schonungslos ans Licht zerrten und den Papst der Fälschung, des Fanatismus und der Unvernunft überführten. Sie riefen dem heiligen Vater ins Gewissen, zu bedenken, ob sein „Versuch zur Vergangenheit zurückzukehren nicht die Merkmale einer Sterilisierung an sich trage“²³. Den Vorwurf, daß allen ihren Ausführungen eine bestimmte Philosophie zugrunde liege, wiesen sie entschieden zurück. Nicht die Philosophie, sondern die historische Kritik bilde ihren Ausgangspunkt, weil sie nach Pascals Ausspruch die Stunde für gekommen hielten, „die Akten offen auf den Tisch zu breiten“. Unter Modernismus verstehen sie eine Methode, die herausgeboren sei aus dem Versuch, die schmerzliche Krisis der katholischen Kirche zu überwinden. Für ihren universalen Offenbarungsbegriff beriefen sie sich auf die altkirchlichen Apologeten. Offen gestanden sie aber ein, daß sie eine andere Kirche als die gegenwärtige wünschten: „Wir sind müde, die Kirche zu einer Bureaukratie herabgewürdigt zu sehen, welche eifersüchtig über ihre übriggebliebenen Machtbefugnisse wacht und begierig ist, die alten wiederzugewinnen; zu einer Klasse von untätigen Männern, die, nachdem sie sich dem Priestertum, d. h. einem Leben des Apostolates gewidmet haben, zu den höchsten Graden der Hierarchie gelangt, fette Präbenden in schuldvoller Abwesenheit von dem Sitze derselben genießen; zu einer trägen Masse, die bei allem stolzen äußeren Schein, getragen von der leicht zu erringenden und törichten Bewunderung der Menge, doch nur den Fortschritt der Gesellschaft hemmt“²⁴. Dieser erstarrten Kirche stellten die Modernisten ihre Bemühungen um eine Versöhnung der katholischen Tradition mit dem neuzeitlichen Denken gegenüber, welches Bestreben die Kirche zu allen Zeiten gehabt habe. „Der heilige Thomas ist der wahre Modernist seiner Zeit; der Mann, der mit wunderbarer Ausdauer und großartigem Genie die Verschmelzung des Glaubens mit den Gedanken seiner Zeit versucht hat. Und wir sind die wahren Fortsetzer der Scholastik in dem, was sie Verdienstvolles leistete: in der Bewährung feinen Sinns für die Anpassungsfähigkeit der christlichen Religion an die veränderlichen Formen der Philosophie und der Kultur im allgemeinen“²⁵. Die Modernisten fühlten sich deshalb als die rechtmäßigen Söhne der Kirche, die sich unter keinen Umständen von ihr trennen wollten und den Papst an das Wort Augustins erinnerten: „Oft läßt die göttliche Vorsehung zu, daß auch tadellose Geschöpfe aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen wurden, infolge ungestümen Gebarens allzu fleischlich gesinnter Menschen.“

Die Modernisten befanden sich aber in einer grausamen Täuschung,

als sie meinten, mit ihren Darlegungen auf den Papst Eindruck zu machen. Pius X. soll die Antwort der italienischen Modernisten gähmend aus der Hand gelegt haben mit der Bemerkung, daß ihm schon „seit langer Zeit nichts derartig Langweiliges“ zu Gesicht gekommen sei! Und als starrköpfiger, unbelehrbarer Mensch ließ er es nicht bei seinen Worten bewenden, sondern sandte ihnen die Tat auf dem Fuße nach. Er verwirklichte seine Strafandrohung, indem er 1907 Tyrell, 1908 Loisy und die anonymen Verfasser der Antwortschreiben, 1909 den sozial interessierten Romolo Murri exkommunizierte, 1910 den „Sillon“ in Frankreich verurteilte, in Deutschland Schnitzer suspendierte usw. Wer im Verdachte des Modernismus stand, wurde abgesetzt oder bekam sonst die päpstliche Ungnade deutlich zu spüren. Es war eine ansehnliche Anzahl von Führern, die auf dem Schlachtfeld als Besiegte liegen blieben, und man kann in Davids Klage um Jonathan einstimmen: „Wehe, du Zierde Israels, auf deinen Höhen erschlagen! Wie sind die Helden gefallen!“ (2. Sam. 1, 19). Diese modernistischen Märtyrer bilden die katholische Parallele zu den protestantischen „Fällen“.

Als trotz dieser Maßnahme, verbunden mit einem unwürdigen Spionagesystem und Denunziantenwesen — „theologischen Terrorismus“ nannten es die Reformfreunde — der Modernismus weiterblühte, ergrimmte Pius X. noch mehr und entschloß sich, bis zum Äußersten zu gehen. Er erließ eine neue Proklamation unter dem Namen „Motuproprio“, die weitere Gesetze zur Abwehr der Modernistengefahr enthielt. Pius X. befahl in diesem Schriftstück allen Klerikern eine jährlich wiederkehrende Beschwörung einer zwei Seiten langen Eidesformel, in welcher sie sich feierlich zu den Gottesbeweisen, den Wundern, der Kirchenstiftung durch Christus bekennen, sowohl „die häretische Annahme einer Entwicklung der Dogmen“ als auch die historisch-kritische Methode verwerfen und erklären mußten, „aus ganzer Seele allen Verurteilungen, Erklärungen und Vorschriften beizupflichten, die in der Enzyklika Pascendi und im Dekret Lamentabili enthalten sind“²⁶. Dieser Antimodernisteneid, der heute noch verlangt wird, brachte unzählige katholische Priester und Professoren in schwerste Gewissenskonflikte, die den Eid nur mit geheimen und offenen Vorbehalten leisten konnten. Seelische Tragödien, von denen niemand etwas weiß, spielten sich wiederum in den Herzen von vielen Geistlichen ab, in ähnlicher Weise wie zur Zeit, als Gregor VII. das Zölibat erzwang. Obwohl ein Sturm der Entrüstung durch die Zeitungen hallte über diese Erdrosselung der freien Forschung, durch welche die weitere Existenz der katholisch-theologischen Fakultäten im Rahmen der staatlichen Universitäten ernstlich in Frage gestellt war²⁷,

blieb der erwartete Massenabfall aus. Die Zahl der mutigen Eidesweigerer war verhältnismäßig klein; unter dem deutschen Klerus fanden sich nur zwei Theologen, die das Rückgrat besaßen, ihn nicht zu leisten. Pius X. hatte gesiegt; der Modernismus lag tödlich getroffen darnieder. Dem religiösen Liberalismus war in der katholischen Kirche jedes Dasein unmöglich gemacht, und es kam eklatant zum Vorschein, daß die katholische Kirche nur scheinbar auf die neuzeitlichen Bestrebungen eingeht, wie sie sich beispielsweise im Kirchenbau auswirken, um damit die Massen zu fangen; in Wirklichkeit aber trampelt sie den wahrhaft modernen Geist verständnislos nieder. Ein Friedrich Jodl sah sich gerechtfertigt, der schon 1902 die Behauptung vertreten hatte, „daß die katholische Kirche als System unreformierbar“ sei.

Zwar hatte wieder einmal das starre Alte über das lebendige Neue den Sieg davon getragen, und Pius X. war für seine Tat „als tiefblickend“ gerühmt worden²⁸; aber das ganze war doch nur ein Pyrrhussieg, der die Kirche teuer zu stehen kam, was sich erst in der allerletzten Zeit mit aller Deutlichkeit gezeigt hat, indem sie sich als zu verknöchert erweist, um den nationalsozialistischen Angriffen gewachsen zu sein. Schon oft hatten sich in der Geschichte der Kirche die häretischen Ideen gerade dann am stärksten erwiesen, nachdem sie äußerlich verurteilt worden waren. Mehr als einmal ist es in der katholischen Kirche vorgekommen, daß sie eine Häresie zu dem vorderen Tor hinaus beförderte, während diese durch ein hinteres Seitentürchen fröhlich wieder hineinspazierte. Auf diese Weise wurde bekanntlich der Pelagianismus verurteilt und triumphierte als Semipelagianismus in der katholischen Dogmatik nachher doch. Genau so konnte sich der Modernismus offiziell in der Kirche nicht behaupten; sein inneres Wesen hatte Pius X. mit seiner plumpen Kampfweise jedoch nicht überwinden können, sondern die Kirche nur in eine immer größere Isolation hineingeführt. In latenter Form beschäftigte das modernistische Anliegen die hellen Köpfe in der katholischen Kirche weiter, wenn auch die schweren Zeitereignisse, die 1914 über Europa hereinbrachen, diese Fragestellungen, wie so viele andere zunächst in den Hintergrund drängten. Aber nach Beendigung des Weltkrieges sollte Rom aufs neue erfahren, daß man berechtigte Ideen nicht einfach mit Gewalt niederschlagen kann.

In der durch Masaryk — der dem freien Christentum angehört — begründeten Tschechoslowakei war die hussitische Tradition nie ganz erloschen, und der Modernismus begann sich dort in neuer Form zu regen. Schon zur Zeit des alten Österreich waren unter dem tschechischen Klerus starke Reformbestrebungen vorhanden, die sich in Priestervereinen auswirkten und die Beseitigung des Zölibates, die Ein-

führung der Volkssprache in der Messe und andere Änderungen von der Kirche verlangten. Als der Papst auf diese Wünsche nicht einging, beschlossen die modernistischen Priester, ohne päpstliche Zustimmung vorzugehen. Am Neujahrstag 1920 wurde in Prag die Messe in tschechischer Sprache zelebriert, was auf die Bevölkerung einen großen Eindruck machte. In einer bewegten Versammlung beschlossen die reformfreundlichen Kreise am 8. Januar 1920 die Gründung einer neuen Kirche. Über hundert katholische Priester erklärten sofort den Austritt aus der römischen Kirche, und große Massen, aufgestachelt durch die nationale Begeisterung, strömten der tschechischen Kirche zu. Allerdings wurde die junge Kirche bei ihrer Konsolidierung zunächst von mannigfachen Wirren heimgesucht. Sie hatte das natürliche Bedürfnis nach Anschluß und suchte ihn zuerst bei der serbischen Kirche. Doch scheiterte ein näheres Zusammengehen an der orthodoxen Haltung der Serben. Der erste Patriarch Dr. Farsky schrieb seiner Kirche die Aufgabe vor, „neue Wege des religiösen Lebens zu betreten, die mit dem Streben und den edlen Errungenschaften der Neuzeit in Einklang stünden“²⁹. Die tschechische Kirche bekennt sich zum religiösen Liberalismus, indem sie zur Bibel eine wissenschaftlich-kritische Stellung einnimmt, die Gewissensfreiheit lebhaft betont, sich bemüht, das Evangelium dem modernen Empfinden entsprechend zu verkünden, und sogar diejenigen Glaubensartikel zum Gegenstand der Umgestaltung macht, welche die Reformation noch ohne Veränderung gelassen hat. Sie will nach ihren eigenen Worten einen „neuen Typus des Christentums bilden“. Eindeutig ist es der Geist des Modernismus, der in der tschechischen Kirche einen späten Sieg errungen hat.

Auch auf deutschem Sprachgebiet zeigt es sich, daß der Modernismus nicht spurlos vorbeigegangen ist; die neue liturgische Bewegung ist beispielsweise ohne ihn nicht zu denken³⁰. Einzelne Katholiken begannen einzusehen, daß, obwohl das Chaos der Nachkriegszeit dem Autoritätsanspruch der Kirche entgegen kam, sie doch unmöglich mit den Mitteln des Vulgärkatholizismus den modern-gebildeten Menschen in ihren Schoß zurückführen könne. Sie mußte der problematischen Verfassung des modernen Menschen Rechnung tragen, um seinen neuzeitlichen Bedürfnissen entgegenzukommen, und mußte den Katholizismus infolgedessen als eine moderne Erscheinung modern ausstaffieren. Männer wie Romano Guardini, Erich Przywara, Josef Bernhard, um nur einige Namen zu nennen, sind ohne den Modernismus nicht zu begreifen, auch wenn sie in gar keinem äußeren Zusammenhang mit ihm stehen. Sie alle haben, was ihre Bücher trotz dem „Imprimatur“ nur zu deutlich verraten, vom Blute des Modernismus gelect und vom Baume der modernen Erkenntnis gegessen. Mit ihrer raffinierten Ver-

wendung der Dostojewski-, Kierkegaard-, Nietzsche-Terminologie und ihrem Eingehen auf alle modernen Fragestellungen sind sie der Methode nach nichts anderes als getarnte Modernisten, und das Interessante an ihnen ist modernistischer Geist. Ihr verkappter Modernismus kann, inhaltlich gesehen, dogmatisch noch rechtgläubig sein; aber es ist nur eine Frage der Zeit, wann die Form über den Inhalt siegen wird. Die Existenz dieser viel gelesenen Schriftsteller beweist deutlich, daß der Modernismus, als geistige Haltung verstanden, von der Kirche nicht endgültig überwunden ist. Er ist höchstens als scheinbar tot zu bezeichnen, aus welchem Zustand er zu jeder Stunde zu neuem Leben erwachen kann; denn, um mit Troeltsch zu reden, der Modernismus war „im Katholizismus immer vorhanden und wird in irgendeiner Form immer wieder kommen“³¹.

Die jüdische Reformbewegung

Wenige Religionen waren innerlich so stark disponiert für den religiösen Liberalismus wie das Judentum. Die jüdische Religion kennt „keine Dogmen“¹; sie lehnte stets die Lehre, daß „die Kammern des menschlichen Verstandes dunkel seien“ ab, und sprach in echter Weitherzigkeit auch den Frommen, die nicht Isrealiten sind, Anteil an der ewigen Seligkeit zu. Wie sehr dem Judentum der religiöse Liberalismus gleichsam im Blute lag, geht aus seiner Geschichte hervor. Der Höhepunkt seiner religiösen Entwicklung ist die Epoche des Prophetismus, die mit monumentaler Wucht die sittliche Grundlage jeglichen Gottesverhältnisses betont hat, eine Wahrheit, zu welcher sich der religiöse Liberalismus immer stark bekannt hat. Nicht minder vertrat die jüdische Spruchweisheit mit ihrer optimistischen Gläubigkeit eine liberale Religiosität, und auch die alexandrinischen Juden bemühten sich, unter der Führung Philos um eine Versöhnung von Griechentum und Judentum. Noch im Mittelalter verkündete die große Gestalt des Maimonides die Grundmaxime aller religiösen Aufklärungsüberzeugung: Gott ist die Vernunftkraft der Welt.

Freilich standen dieser inneren Veranlagung zum religiösen Liberalismus in der jüdischen Religiosität auch sehr feindliche Kräfte entgegen. Es braucht nur an das tragische Schicksal erinnert zu werden, das ein Uriel da Costa und ein Baruch de Spinoza von ihren eigenen Glaubensgenossen erleiden mußten. An dieser immer größer werdenden Erstarrung des Judentums, an welcher auch die Renaissance nicht das Geringste zu ändern vermochte, war nicht unwesentlich die den Juden von der Christenheit zuteil gewordene Behandlung schuld. Seit dem Konzil zu Nicäa nahm eine schroff judenfeindliche Stimmung über-

hand, die sich im Mittelalter zu entsetzlichen Progromen steigerte, da man den Juden die Verantwortung für alle Hungersnöte und alle Seuchen aufbürdete. Es war ein deutscher Bischof, der im 11. Jahrhundert eine beinahe unübersteigbare Mauer zwischen Christen und Juden errichtete: das grausame Ghetto. Streng abgesondert von ihren christlichen Mitmenschen durften die Juden nur noch ein bestimmtes Viertel einer Stadt bewohnen, und außer dem geschäftlichen Verkehr, in welchem beide Teile jede Religiosität verleugneten, fand zwischen ihnen keine Beziehung statt. Die unmenschlichsten Vorschriften wurden über die Juden verhängt: Innocenz III. machte ihre Kleidung durch den gelben Fleck kenntlich; wie das Vieh unterlagen sie einem Leibzoll; nur einer begrenzten Zahl wurde alljährlich erlaubt, in den Ehestand zu treten, und was noch mehr dergleichen barbarischer Bestimmungen waren. Geschichtlich betrachtet ist es eine Tragödie ohne gleichen, was dieses Volk erleiden mußte; religiös gesehen ist es ein nicht zu sühnender Frevel, dessen sich die christliche Kirche mit ihren Ausweisungen, Zwangstaufen usw. gegenüber dem Judentum schuldig gemacht hat. Denn schwerer noch als die unsäglichen Leiden war der bleibende seelische Schaden, der dem Judentum aus dieser Quälerei erwachsen ist. Die kränkende Verachtung, die dem Juden während all dieser Jahrhunderte entgegengebracht wurde, beantwortete er durch eine ebenso höhnische Geringschätzung aller christlichen Institutionen. Dem äußeren Ghetto stellten sie aus begreiflichem Ressentiment ein inneres Ghetto gegenüber. Bewußt schlossen sie sich von allem geistigen Leben des Abendlandes ab und zogen sich ausschließlich auf ihr Talmudstudium in der Synagoge zurück. Die europäische Geistesbildung schilderten die Rabbiner ihren Schülern als eine verbotene Frucht, die wohl lustig anzuschauen, aber gleich der Paradiesesfrucht von tödlicher Wirkung sei. Die Folge von dieser Abriegelung war eine Entartung und Verarmung der jüdischen Religiosität, die namentlich seit dem 16. Jahrhundert in einer rapiden Degeneration begriffen war, so daß von dem einst reichhaltigen Geistesleben im Judentum nicht mehr viel übrig blieb.

Die Beseitigung dieser unwürdigen Situation verdankt das Judentum größtenteils einem einzigen Mann, der, ohne sich selbst darüber völlig klar zu sein, einer seiner bedeutendsten Erneuerer wurde. Man kann es kaum ermessen, welche anstrengende Kühnheit es erforderte, diese sowohl von christlicher als jüdischer Seite errichtete Mauer auf die Art und Weise zu durchbrechen, wie das Moses Mendelssohn (1729–1786) getan hat. Mendelssohn war, äußerlich betrachtet, mit seinem verwachsenen Rücken und seiner stotternden Rede von abstoßender Häßlichkeit. Aber in dieser buckeligen Gestalt brannte, wie

schon Lavater in seinen „Physiognomischen Fragmenten“ ausgeführt hat, ein sokratisches Feuer, das sich an der Lektüre von Maimonides' Werk entzündet hatte und den vierzehnjährigen, völlig mittellosen Knaben allein nach Berlin trieb, nur um zu lernen! Zwar blieb Mendelssohn zeitlebens einer bescheidenen Lebensexistenz verhaftet und mußte seine Beschäftigung mit philosophischen Problemen den Nebenstunden, die ihm in seinem Beruf als Buchhalter übrig blieben, abstehlen. Als einem grundgütigen, untadeligen Menschen, der sich zu einem überlegenen Weisen entwickelte, hat ihm sein mit ihm innig verbundener Freund Lessing verdienstermaßen im „Nathan“ ein unsterbliches Denkmal gesetzt. Sein „Phaidon“ trug ihm den Ruhm ein, einer der bewundertsten, philosophischen Schriftsteller seiner Zeit zu sein, den die preußische Akademie in ihre Reihen aufzunehmen begehrte. Seine wahre Bedeutung liegt jedoch nicht in seiner Popularphilosophie, über deren Mängel heute kein Zweifel mehr besteht, sondern vielmehr auf religiös-liberalem Gebiet. Mendelssohn hielt am Judentum fest und beobachtete zeitlebens das Zeremonialgesetz, dessen Verbindlichkeit er stets betonte. Aber er versuchte, die jüdische Lehre von der „Vormundschaft der Rabbiner“ zu befreien, und wandte sich deutlich vom Messianismus, dem Talmud und der Kabbala ab. Nach seiner Auffassung ist das Judentum nicht eine geoffenbarte Religion², sondern beruht auf einer göttlichen Gesetzgebung, die sich an die persönliche Überzeugung des Menschen wendet. Er vertrat die Theorie von der dogmatischen Ungebundenheit des Judentums, dem alle symbolischen Bücher und Glaubensartikel fremd seien, und sah in ihm einen Ausdruck der Grundwahrheiten der Vernunft. Diese Gedanken erweckten freilich den Argwohn der jüdischen Orthodoxie, und Mendelssohn mußte schmerzlicher Weise denn auch erleben, daß seine deutsche Pentateuchübersetzung, mit welcher er den Juden eine Weltsprache zugänglich machen wollte, in den Bann getan wurde. Aber er ließ sich dadurch nicht irre machen und war unermüdlich bestrebt, als erster „jüdisches Wissen und Sein mit weltlicher Bildung zu vereinigen“³. Er wollte als Jude deutschen Geist und jüdischen Glauben miteinander vermählen und stellte sich, mit Otto Zarek gesprochen, das große Ziel der „Eindeutschung der Juden“⁴, indem er die jüdische Lehre innerhalb des deutschen Staates aufrecht erhalten wollte. Absichtlich schrieb er als erster jüdischer Schriftsteller seine Bücher in deutscher Sprache, verteidigte aber gleichzeitig seinen jüdischen Standpunkt gegen die Lavatersche Bekehrungs-Zudringlichkeit mit den würdigen Worten: „Ich werde es nicht leugnen, daß ich bei meiner Religion menschliche Zusätze und Mißbräuche wahrgenommen, die leider ihren Glanz nur zu sehr verdunkeln. Welcher Freund der Wahrheit kann sich rühmen,

seine Religion von schädlichen Menschensatzungen frei gefunden zu haben? Wir erkennen ihn alle, diesen vergiftenden Hauch der Heuchelei und des Aberglaubens, so viel unserer sind, die wir die Wahrheit suchen und wünschen, ihn ohne Nachteil des Wahren und Guten abwischen zu können. Allein von dem Wesentlichen meiner Religion bin ich so fest, so unwiderleglich versichert, als Sie nur immer von der Ihrigen sein können, und ich bezeuge hiermit vor dem Gott der Wahrheit, Ihrem und meinem Schöpfer und Erhalter, bei dem Sie mich in Ihrer Zuschrift beschworen haben, daß ich bei meinen Grundsätzen bleiben werde, solange meine ganze Seele nicht eine andere Natur annimmt“⁵. Mendelssohn war von der Richtigkeit seiner Position unerschütterlich überzeugt und wollte sie durch sein bedeutsamstes Werk „Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum“ (1783) für alle Juden zur Anerkennung bringen. In dieser großen Schutzschrift für das Judentum kämpfte Mendelssohn für die bürgerliche Freiheit seines Volkes und beschwor die Christen feierlich, dem Gebot der Nächstenliebe entsprechend die Juden zu anerkennen. Die Juden haben tatsächlich, wie Mirabeau nach dem Tode Mendelssohns es äußerte, ihre Befreiung von den Vorurteilen diesem Weltweisen zu verdanken. Er ist der Vater der jüdischen Reformbewegung, der als erster nach Jahrhunderten das Judentum aus seinem lethargischen Zustand wachgerüttelt hat.

In dieser weitreichenden Bestrebung wäre Mendelssohn als einzelner ganz unmöglich durchgedrungen, wenn ihm nicht die neue Zeit der Aufklärung wirksam zu Hilfe gekommen wäre. Nicht alle Aufklärer waren den Juden gewogen, wie es die Abneigung Friedrichs II. und Voltaires beweist. Aber die großen Ideen der Freiheit, der Gleichheit und der Brüderlichkeit, welche die Aufklärung auf ihr Panier geschrieben hatte, mußten auch dem versklavten Judentum zugute kommen, indem durch sie die Jahrhunderte alten Ghettomauern zu Fall gebracht wurden. Nachdem die Vereinigten Staaten von Nordamerika bereits 1776 alle entehrenden Ausnahmegesetze gegenüber den Juden außer Kraft gesetzt hatten, kam die Judenfrage auch auf deutschem Sprachgebiet ins Rollen. Im gleichen Jahr 1781, da der deutsche christliche Kriegsrat Christian Wilhelm Dohm in einer bahnbrechenden Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ sowohl im Interesse der verletzten Menschenwürde als auch vom Standpunkt der staatspolitischen Klugheit aus für die Juden die gleichen Rechte forderte, wie sie die übrigen Bürger besaßen, hob der österreichische Kaiser Josef II. den Leibzoll, die doppelten Gerichtstaxen, die Berufssperre und ähnliche Bedrückungen auf und ehrte dadurch sich selbst und seine Zeit. Von noch größerer Bedeutung wurde das Vorgehen der Franzö-

sischen Revolution, die am 28. September 1791 ein Gesetz erließ, das alle Ausnahmebestimmungen gegen die Juden beseitigte und die Juden zur Leistung des Bürgereides aufforderte, ein Schritt, den in dieser Umfassendheit in Deutschland erst 1812 die Stein-Hardenberg'sche Reform vollzog. Damit waren in diesen Ländern die Juden den Christen gleichgestellt. Ein ungeheurer Freudentaumel bemächtigte sich des jüdischen Volkes, und frohlockend riefen sie aus: „So ist der Tag angebrochen, an welchem der Schleier zerrissen ist, der uns mit Demütigung bedeckte! Wir haben endlich die Rechte wieder erlangt, die seit achtzehn Jahrhunderten uns geraubt worden waren. Wir sind dank der wunderbaren Gnade Gottes nicht bloß Menschen, sondern auch Bürger geworden!“⁶ Man kann diesen überaus bedeutenden Vorgang in seiner Wirkung auf das jüdische Volk wirklich nur mit einem Sonnenstrahl vergleichen, der plötzlich in ein verhängtes Zimmer fällt und seine Dunkelheit mit einem Schlag erhellt. Ein wahrhaft erlösendes Gefühl überkam die von dieser Befreiung unmittelbar Betroffenen. Es war, als hätten die Götter sie besucht und endlich etwas von jener „großen Freude, die allem Volk widerfahren ist“, wahr gemacht. Die Emanzipation der Juden bleibt auch für die christliche Kirchengeschichte ein denkwürdiges Datum, das nie mehr aus dem Bewußtsein der Kulturmenschheit ausgelöscht werden kann, wenn auch seit den Tagen der heiligen Allianz rückläufige Bewegungen vorübergehend sie wieder einzuschränken versuchen.

Diese gewaltige Umwälzung erforderte jedoch auch eine entsprechende Umstellung in der jüdischen Seele, der nicht alle gewachsen waren. Vielen Juden wurde die plötzliche Gleichstellung mit den Christen beinahe gefährlich. Es fiel ihnen, gleichsam über Nacht, eine reife Frucht in den Schoß, auf die sie innerlich nicht vorbereitet waren und die sie sich nicht selbst erarbeitet hatten. Die Emanzipation aus der Unwürdigkeit drohte zu einer Emanzipation vom Judentum zu werden. Nachdem die Juden die Scheu vor dem europäischen Geist überwunden hatten und auf das neuzeitliche Denken eingegangen waren, wurden sie vom Glanz der ihnen so lange widerrechtlich vorenthaltenen christlichen Kultur geblendet. Sie fingen an, sich ihres Judentums zu schämen, und versuchten es zu verleugnen, indem sie sich in allen Dingen den Christen möglichst anpaßten. Namentlich in Berlin nahm dieser Emanzipationsprozeß ungewöhnliche Formen an. Die geistvolle Freundin Schleiermachers, Henriette Herz, eröffnete als erste Jüdin und Bürgerliche einen Salon, in welchem seit Jahrhunderten zum erstenmal Juden und Christen als gebildete Menschen auf völlig gleichberechtigtem Fuß miteinander verkehrten. Es war eine sehr illustre Gesellschaft, die in diesem jüdischen Salon ein und aus

ging, zu dessen Besuch sich Kronprinzen, Staatsminister und Theologen nicht für zu gut hielten; das weibliche Element spielte darin eine Rolle, wie es seit den Tagen der Troubadours nicht mehr der Fall gewesen war. Die durch Geist und Schönheit gleichermaßen ausgezeichneten Jüdinnen übten eine starke Anziehungskraft auf romantisch veranlagte Männer aus, und es kam zu den ersten Eheschließungen zwischen Vertretern beider Konfessionen. Margarete Susman hat in ihrem klugen Buch „Frauen der Romantik“ eine kongeniale Schilderung dieser so vielfach verkannten Atmosphäre der erstmaligen Begegnung jüdischer Frauen und christlicher Männer gegeben. Wenn aber diese Gestalten auch keineswegs bloße Libertins waren, die das ganze Leben ironisierten, sondern alle einen schmerzreichen Läuterungsprozeß durchgemacht hatten, so waren schließlich doch die Juden der leidtragende Teil in diesem ganzen Geschehen, weil dieser Verschmelzungsprozeß in eine rapide Auflösung des Judentums auszuarten drohte. Tausende und aber Tausende von Juden verließen damals das Judentum, schlossen Mischehen und ließen sich taufen, nicht aus religiöser Überzeugung, sondern nur, um sich in gar nichts mehr von den Christen zu unterscheiden. Alle Nachkommen Mendelssohns, bis auf eine Ausnahme, aber auch Rahel Lewin und Henriette Herz wandten sich von der Religion ihrer Väter ab; ja in Berlin war im Verlauf dreier Jahrzehnte die Hälfte der jüdischen Gemeinde zur Kirche übergetreten. Sie betrachteten die Taufe lediglich als „Entréebillet zur europäischen Kultur“, als Lippenbekenntnis und äußerliche Form, aus welcher Auffassung dann aber doch bei einzelnen ein seelisches Schamgefühl entstand, das nie mehr ganz überwunden werden konnte, wie das in der tragischen Gestalt Heinrich Heines sichtbar wurde, der umsonst seine Tränen wegzuspotten versuchte. Zur Erklärung für diese Flucht aus dem Judentum ist auf die idealistische Aufklärungsmentalität hinzuweisen, die für historische Grundlagen und positive Eigentümlichkeiten einer Religion nur geringes Verständnis besaß.

Es ist das Verdienst der jüdischen Reformbewegung, diesem Auflösungsprozeß Einhalt geboten zu haben, indem sie an die Tradition Mendelssohns anknüpfte und den religiösen Gehalt des Judentums in den Formen der europäischen Kultur zur Geltung zu bringen versuchte. Der Name Reform ist nicht glücklich gewählt; er stammt aus der protestantischen Theologie und meint doch nicht gleich dem Lutherum eine Rückkehr zum Ursprünglichen. Das von ihr vertretene Anliegen aber verwandelte die jüdische Selbstverachtung, ohne im geringsten einem Christianisierungsprozeß zu verfallen, zur jüdischen Selbstachtung. Selbst Heman-Harling, der doch dem religiösen Liberalismus

nichts weniger als gewogen war, mußte in seiner vom christlichen Standpunkt aus geschriebenen „Geschichte des jüdischen Volkes“ gestehen: „Aber dieses Streben würde am Ende zur Auflösung des Judentums geführt haben, wenn nicht Männer aufgestanden wären, die ihr Judentum selbst, ihre Synagoge und ihren Gottesdienst, ihre Gemeindeordnungen und ihr Religionswesen nach neuen und freien Prinzipien zu organisieren unternommen hatten“⁷. Es gab für das Judentum, wenn es nicht vom vorwärtsdrängenden Zeitbewußtsein hinweggeschwemmt werden und ständig seine besten Söhne verlieren wollte, keine andere Möglichkeit, als sich selbst aufzuraffen und seine inneren Einrichtungen zu reorganisieren. Es war ein auf die Dauer unhaltbarer Zustand, daß die jüdischen Gemeinden in ihrem Innern mittelalterliche Institutionen beibehielten, während in ihrer Mitte der moderne Geist seine größten Triumphe feierte. Ihre veralteten Einrichtungen mußten unbedingt entsprechend dem modernen Lebensgefühl eine tiefgreifende Umwandlung erfahren, obwohl diese Anpassung der jüdischen Kultur an die Bedürfnisse der Neuzeit unter heftigen Kämpfen gegen die starr am Väterglauben hängende Orthodoxie ertrotzt werden mußte und im Judentum noch schwerer vonstatten ging als in den christlichen Kirchen. Aber nur bei siegendem Gelingen durfte das Judentum hoffen, seine Anhänger bei einander behalten zu können und sie nicht fortwährend an das Christentum abgeben zu müssen. Aus dieser Erkenntnis entstand in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in den jüdischen Gemeinden ein starker religiöser Liberalismus, der die Alternative Orthodoxie oder Abfall überwand und zur Erneuerung des Judentums mehr beigetragen hat als der Freiheitskämpfer Börne. Auch hierin zeigt sich, daß es dem religiösen Liberalismus nicht um die Untergrabung der Religion zu tun ist, sondern einzig und allein um ihre Erhaltung in der veränderten modernen Zeit.

Die neue Bewegung setzte mit ihrer religiösen Reform auf dem Gebiete des Kultus ein. Zwar wußte auch sie, daß eine religiöse Erneuerung nicht auf dem kultischen Weg erreicht werden kann, da jeder Kultus nur Ausdruck der vorhandenen Religiosität ist. Aber der Gottesdienst war für den damaligen gebildeten Juden das Gebiet, auf welchem ihm die unaufschiebbare Notwendigkeit einer Änderung am augenscheinlichsten entgegen trat. Denn während die Ghettomauern überstiegen worden waren, befand sich der jüdische Kultus noch in der gleichen Verwahrlosung und Verwilderung wie zur Zeit der barbarischen Bedrückung. Er vermochte dem von der abendländischen Kultur erfüllten, geistig gebildeten Juden, der kein Ghettoparadise mehr war, nicht nur keine religiöse Erbauung zu bieten, sondern mußte ihn direkt abstoßen, wenn er nur geringe Ansprüche an Form und Ge-

diegenheit stellte. Ein die Ohren beleidigendes Geschrei von Betern und ein ununterbrochenes, nicht zur Sache gehörendes Privatgeschwätz erfüllte den Raum. Die Leute kamen und gingen beständig, als würde es sich nicht um einen Gottesdienst, sondern um einen Jahrmarkt handeln. Von der mystischen Stille, die zu einer religiösen Sammlung und Meditation gehört, konnte keine Rede sein. Diesem unhaltbaren, nach Reformen förmlich schreienden Zustand bereitete der opferwillige Israel Jakobson 1818 ein Ende, indem er die Notwendigkeit der Neuordnung erkannte. Jakobson war als Westfale von den Gedanken der Französischen Revolution beeinflusst, und wenn er auch kein tief-sinniger Geist war, glühte er doch in ehrlicher Begeisterung für das Judentum. Alle radikalen Tendenzen lagen ihm fern, und er wollte keine Änderung der Lehre. Als es sich zeigte, daß der Tempel in Jerusalem doch nicht mehr aufgebaut werden konnte, errichtete Jakobson in Hamburg eine Synagoge, der er den Namen Tempel gab. Aus reiner Liebe zu seiner väterlichen Religion war er bestrebt, diesem neuen Gottesdienst die Würde und Ordnung zurückzugeben, deren er so dringend bedurfte. Die eingerissenen Mißstände beseitigte er mit starker, organisatorisch sehr begabter Hand, indem er alles Anstößige und Häßliche abstellte. Er erstrebte eine Ästhetisierung der Liturgie durch Beibehaltung der hebräischen Gebete in verkürzter Gestalt unter Abwechslung mit deutschen Chorälen. Die polnische Aussprache des Hebräischen ersetzte er durch die schöner klingende der spanischen und machte vor allem die Predigt zum unveräußerlichen Bestandteil jedes Sabbatgottesdienstes. Zur kultischen Bereicherung schreckte Jakobson nicht davor zurück, seinen Reformtempel sogar mit einer Orgel auszustatten. Während die Spötter das Vorgehen als „Hühneraugenoperationen“ lächerlich machten, anerkannte Graetz, der große Historiker seines Volkes, die Tat Jakobsons mit den Worten: „Er hat den hochangesammelten Wust der Jahrhunderte mit einem Schlage, ohne viel Bedenken aus dem Gotteshause entfernt, das heilige Spinngewebe, das niemand anzutasten gewagt hatte, in jugendlichem Ungestüm weggefegt und Sinn für geregeltes Wesen, für anständige Haltung beim Gottesdienst und für Geschmack und Einfachheit geweckt“⁸. Obwohl der Kultusreformer streng darauf geachtet hatte, daß dem Gottesdienst der rein jüdische Charakter nicht geraubt werde, verursachten seine so notwendigen Neuerungen doch einen wahren Sturm innerhalb des Judentums, indem die Altgläubigen ihn der Leichtfertigkeit und Mutwilligkeit bezichtigten, die nur Zwietracht hervorrufe. Als die orthodoxe Partei nicht genügend eigene Kraft besaß, der ihr überlegenen Reformherr zu werden, scheute sie sich nicht, die reaktionäre christliche Regierung Preußens für diese inner-

jüdische Angelegenheit anzurufen, und erwirkte nach häßlichen Kämpfen im Jahre 1823 eine königliche Kabinettsordre, die jede Neuerung auf kultischem Gebiet als Sektiererei aufs strengste verbot! Mit solchen Mitteln versuchte die jüdische Orthodoxie das Aufkommen der Reformbewegung zu verunmöglichen und das Judentum in der mittelalterlichen Dumpfheit niederzuhalten. Die Antwort, welche die gebildeten jüdischen Kreise auf dieses vom blinden Starrsinn diktierte Vorgehen gaben, war ein erneuter Massenabfall vom Judentum. Das berechnete Verlangen nach kultischen Änderungen innerhalb des Judentums ließ sich jedoch wohl aufhalten, aber nicht unterdrücken. Die Forderungen nach zeitgemäßen Reformen der Synagoge waren zu prinzipiell erhoben worden, um je wieder spurlos aus der Welt zu verschwinden. Sie meldeten sich immer wieder und überzeugten mit der Zeit auch die zuerst Widerstrebenden. Endlich ließen sich auch einige junge Rabbiner für die neuen Gedanken gewinnen, und durch eine Reihe von Kämpfen gelang es schließlich, die Hamburger Tempelreform in ganz Europa durchzusetzen. Heute bedient sich selbst die orthodoxeste Synagoge der deutschen Predigt, und nur in den jüdischen Gemeinden der osteuropäischen Länder ist man bis zur Gegenwart bildungsfeindlich geblieben.

Die Tempelreform wäre schwerlich durchgedrungen, wenn ihr nicht gleichzeitig eine literarische Renaissance wirksam zu Hilfe geeilt wäre. Unter dem Eindruck der idealistischen Philosophie erwachte im Judentum der wissenschaftliche Geist. Anfänglich unter sehr geringer Anteilnahme und unter heftigem Widerstand kam es zur Begründung der jüdischen Wissenschaft, die eine Schöpfung des religiösen Liberalismus und heute zu einem Anliegen des gesamten Judentums geworden ist. Die wissenschaftliche Arbeit stand zuerst ganz im Dienste der Reform. Auch für das religiöse Gebiet erwies sie sich als äußerst fruchtbar. Der Schöpfer der neueren jüdischen Wissenschaft war der von Hegel beeinflusste Leopold Zuns, ein Gelehrter ersten Ranges, dessen wissenschaftliche Interessen sich ganz mit den kultischen verschmolzen. Seine gründlich gearbeiteten Bücher über „Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden“, „Die synagogale Poesie des Mittelalters“ usw. erschlossen eine damals ganz unbekannt Welt und dürfen sich neben den besten wissenschaftlichen Darstellungen aus jener Zeit sehen lassen. Überstrahlt wurde Zuns von der Persönlichkeit Abraham Geigers (1810–1874), eines überaus klugen Kopfes, über welchen man schon als Student staunte. Geiger war der Sohn eines orthodoxen Rabbiners; schon früh zog es ihn aber vom Talmudstudium zu einer freien Religionsauffassung hin. Seine Universitätsstudien förderten mächtig diese Neigung, und er nahm die gesamte idealistische Gedan-

kenwelt in sich auf. Aus seiner Verwurzelung in der Schleiermacherschen Auffassung der Religion erklärt es sich, daß er zwar die geschichtlichen Fundamente des Judentums anerkannte, aber ihren bleibenden religiösen Gehalt bedeutend reduzierte. Er forderte das Studium der historischen Entwicklung des Judentums und betonte, daß jede Überlieferung einmal eine Neueinführung gewesen sei. Als einem echt liberalen Theologen waren ihm die Ideen und nicht die Formen des Judentums wichtig, so daß er sogar einmal die Beschneidung eine „barbarische Sitte“ nannte. Aber so sehr Geiger gegen die Formenstarrheit Stellung nahm, erkannte er doch bald, daß eine Reform nicht überstürzt, sondern langsam vor sich gehen müsse. Nicht in der Wegwerfung der Formen, sondern vielmehr in deren Umgestaltung bestehe die Erneuerung des Judentums. Das erste Erfordernis schien ihm, die Rabbiner „vom bösen, altalmudischen Geist“ zu befreien und sie an dessen Stelle mit wissenschaftlicher Bildung zu erfüllen, da ein echter, aufgeklärter Rabbiner nicht ein bloßer Altertumsforscher ist, sondern ein Theologe, der den religiösen Wahrheiten einen zeitgemäßen Ausdruck zu geben vermag. Bei seiner ersten, ungeheuer aktiven Wirksamkeit in Wiesbaden wurden Geigers deutsche Predigten „mit dem größten Enthusiasmus“ aufgenommen und in einem Vortrag in Breslau, der Stätte seiner späteren Tätigkeit, entwickelte er sein Reformprogramm, das er mit den liberalen Worten schloß: „Darum klage nicht, mein Israelit, wenn es dir scheint, daß viele Dinge anders werden müssen; die Hülle nur wechselt, viele Formen werden umgestaltet, das Wesen aber bleibt unberührt. Sei unverzagt, mein Israelit, und laß dich nicht irre leiten durch das Gerede unverständiger Menschen, die den Untergang des Glaubens wittern in einiger Nachgiebigkeit der Zeit gegenüber, in der Herbeiführung bequemerer Formen, die bisher unseren Bedürfnissen entsprachen. Aber laß dich auch nicht irreleiten durch das Gerede jener, die über Israels Glauben den Stab brechen, weil das eine und andere im Äußerlichen sie nicht anspricht, die mit den Israeliten in den Tagen Ezechiels sprechen: unsere Gebeine sind verdorrt“⁹. Dem Christentum stand Geiger keineswegs nahe; eher erfüllte ihn diesem gegenüber eine gewisse Erbitterung, und nur einem liberalen christlichen Theologen wie Dr. Sydow in Berlin war er bereit, „in warmer Anerkennung die Bruderhand“ zu reichen. Wohl aber glaubte Geiger aus ganzer Seele an die Entwicklungsfähigkeit des Judentums und an die Unveränderlichkeit seiner religiösen Grundlagen bei aller Wandelbarkeit der äußeren Formen. Seine im Jahre 1835 begründete, für viele verkannte Gestalten eintretende „Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie“ stand im Dienste dieser Gedanken, die sie in weitere Kreise hinausstrug.

In ihrem ersten Drang drohte ein Teil der Reformbewegung, auf welche die Revolution der dreißiger Jahre anregend gewirkt hatte, mit elementarer Kraft alle Umzäunungen des Judentums niederzutreten. Der Frankfurter Reformverein, der unter der Leitung des mit Geiger befreundeten M. A. Stern stand, stellte 1843 ein aus drei Sätzen bestehendes Programm auf, das auf das traditionelle Judentum wie eine Kriegserklärung wirkte. Der erste Satz sprach den Glauben aus, daß in der mosaischen Religion die Möglichkeit einer unbegrenzten Entwicklung liege. Der zweite Satz lehnte die Autorität des Talmud sowohl in dogmatischer als in praktischer Hinsicht ab. Und der dritte Satz verneinte eindeutig den Messianismus, indem die Mitglieder weder einen Messias wünschten noch erwarteten, der sie nach Palästina zurückführe, weil sie kein anderes Vaterland anerkannten, als das, in welchem sie geboren wurden. Der Frankfurter Reformverein ging in jenem Zeitpunkt mit seiner Abschaffung des Sabbat, der Speiseverbote, der Ehegesetze und der Beschneidung für das deutsche Judentum zu weit, so daß auch ein Geiger vor seinen Bestrebungen mit den Worten warnte: „Du predigst Schisma, ein Schisma darf man nicht hervorrufen, man muß dazu getrieben werden, es muß von selber kommen.“ Wegen seiner allzu ausgeprägten Radikalität fand der Frankfurter Reformverein in den jüdischen Gemeinden nur geringen Anklang und wurde nur in der radikalen Berliner Reformgenossenschaft fortgesetzt. Doch wird er in den traditionellen jüdischen Darstellungen falsch beurteilt¹⁰, indem seine Verwandtschaft mit dem Junghegelianismus übersehen wird. Er teilte mit Strauß und Bruno Bauer das tragische Schicksal, daß er vor lauter Negationen nicht zum Bau eines neuen Gebäudes kam.

Bevor die Reformgedanken Aussicht hatten, auf breiten Strecken durchzudringen, mußten vor allem die Rabbiner für sie gewonnen werden. Sie standen bis dahin zum größten Teil grollend abseits, und die Reform mußte gegen ihren Widerstand durchgekämpft werden. Mit der Zeit aber sprang der zündende Funke auch auf sie über. Es war genau im gleichen Jahr, 1844, als in den erregten Versammlungen der protestantischen Freunde Wislicenus auftrat und als in der katholischen Kirche die Gemüter durch den offenen Brief Ronges in Aufregung versetzt wurden, daß die geistige Gärung auch unter den Rabbinern größeren Umfang annahm und schließlich zu den viel genannten Rabbinerversammlungen führte. Der Gedanke ging von dem amerikanischen Rabbiner Philippson aus, der fürchtete, die Gegensätze innerhalb des Judentums könnten sich in der Weise verschärfen, daß eine Spaltung unvermeidlich sei. Um diesem Unglück vorzubeugen, empfahl er den deutschen Rabbinern, sich auf Versammlungen zu

treffen und sich gegenseitig in aller Offenheit über die neuen Probleme auszusprechen. Die erste deutsche Rabbinerversammlung fand vom 12. bis 19. Juni 1844 in Braunschweig statt und umfaßte zweiundzwanzig Teilnehmer. Die konservativ gesinnten Rabbiner beteiligten sich jedoch nicht, und die Versammlung stand vorwiegend unter dem dominierenden Einfluß Samuel Holdheims (1806–1860), eines im Talmud sehr belesenen Mannes, der noch als Familienvater das akademische Studium nachgeholt hatte. Schon weil er nur das religiöse und nicht auch das nationale Element im Judentum anerkannte, wurde er als der größte innere Feind Israels seit Paulus bezeichnet. Doch ist das übertrieben; denn Holdheim wollte auf den Rabbinerversammlungen mit Besonnenheit vorgehen, das Vorhandene benützen und nicht rasch in das Alte einschneiden. Als Zweck der Zusammenkunft wurde bestimmt, „gemeinschaftlich über die Mittel zu beraten, wodurch die Erhaltung und Fortbildung des Judentums und Neubelebung des religiösen Sinnes bewirkt werden könne“. Die Versammlung tendierte nicht auf direkte Auflehnung, sondern auf Milderung der Sabbat- und Speisegesetze und sprach sich gegen ein Verbot der Mischehen mit Christen aus. Eine große Anzahl jüdischer Gemeinden war natürlich mit den Beschlüssen der ersten Rabbinerversammlung nicht einverstanden. Gleichwohl kam es im folgenden Jahr, im Juli 1845, zur zweiten Rabbinerversammlung in Frankfurt a. M. Diesmal gelang es, wenigstens die vermittelnde Richtung zur Teilnahme zu bewegen. Obwohl Geiger gegen eine Erörterung der gegensätzlichen Prinzipien war, trat die Kluft bei der Frage, ob die hebräische Gebetsprache beizubehalten sei — wobei die Versammlung die Bedeutung des Hebräischen für das Judentum unterschätzte — klaffend zutage. Bei der Abstimmung unterlag die vermittelnde Richtung, und ihr Führer, Zacharias Fränkel, trat von der Teilnahme der Rabbinerversammlung zurück, wodurch sie zweifellos an Umfassendheit einbüßte. Keineswegs aber huldigte die zweite Rabbinerversammlung einer schrankenlosen Negation und begehrte auch nicht, den historischen Zusammenhang mit der Überlieferung gewaltsam zu lösen. Die Rabbinerversammlungen wollten keine überstürzten Reformen, und ihr Verhältnis zu der Berliner Reformgenossenschaft kann ungefähr mit der Beziehung des deutschen Protestantenvereins zu der freireligiösen Bewegung verglichen werden, wie denn überhaupt die jüdische Geschichte im 19. Jahrhundert zahlreiche Analogien zu der christlichen aufweist¹¹. Trotz dieser besonnenen Bedächtigkeit gab die Orthodoxie die Losung aus, daß es Pflicht eines gläubigen Israeliten sei, solchen Versammlungen fernzubleiben. Eine dritte Rabbinerversammlung fand im folgenden Jahr statt, die aber in der Öffentlichkeit nicht mehr

das gleich große Interesse zu erreichen vermochte wie die beiden ersten. Man diskutierte hauptsächlich um die Sabbatfrage. Die Versammlung erklärte sich aber sozusagen einmütig gegen die Sonntags-gottesdienste. Die auf das folgende Jahr verabredete Versammlung nach Mannheim kam nicht zustande, weil ihr die Genehmigung durch das badische Ministerium versagt blieb.

Die Rabbinerversammlungen hatten den richtigen Weg betreten; bevor sie aber zur Reife gelangt waren, wurden sie in ihrer Entwicklung gehemmt. Schon das Jahr 1848, das auch die jüdischen Gemeinden stark aufwühlte, lenkte das religiöse Interesse auf politische Bahnen ab. Als durch die auch für das Judentum sehr fühlbare Reaktion der fünfziger Jahre das religiöse Leben allgemein ermattete, büßte die Reformbewegung ihre Kampfeslust ein und kam schließlich zum Stillstand. In den jüdischen Gemeinden gewann die schroffe Neuorthodoxie eines S. R. Hirsch die Oberhand, die alle freiheitlichen Regungen auf religiösem Gebiet unterdrückte und die Reformen als Fälscher des Judentums bezeichnete. Nicht einmal die Vermittlungstheologie eines Fränkel konnte vor dieser unduldsamen Richtung bestehen; sie mußte sich gefallen lassen, von Hirsch als „Täuschung und Lüge“ gebrandmarkt zu werden, ein erneutes Beispiel, wie schlecht aller Vermittlungstheologie die Abgrenzung gegen den religiösen Liberalismus von der Orthodoxie belohnt wird. Angesichts dieser Konstellation geriet die Reformbewegung in eine kraftlose Defensivstellung, in welcher sie nicht mehr wagte, den Kampf mit der Orthodoxie aufzunehmen. Über den Gehalt des Liberalismus während dieser Periode der jüdischen Reformbewegung muß sogar deren Geschichtsschreiber das traurige Urteil fällen: „Der Liberalismus aber verlor durch seine schwächliche Nachgiebigkeit gegen alle Forderungen der Orthodoxie die lebendige Kraft des Selbstgefühls, den Ernst innerlichen Wollens, den Heroismus des Glaubens an sich“¹². Die Folge dieser Stagnation war eine zunehmende religiöse Indifferenz und eine Selbstausscheidung Deutschlands als führendes Land der jüdischen Reformbewegung für die nächste Zeit.

In diesen Jahrzehnten des Darniederliegens des religiösen Liberalismus in Deutschland trat, nachdem schon die englischen Juden die Anpassung an die Zeit gesucht hatten, Amerika in die Lücke und ließ die Bewegung nicht untergehen. Den Anstoß dazu hatte das amerikanische Judentum schon 1840 von deutschen, nach Amerika ausgewanderten Reformern bekommen, indem es die Hamburger Tempelreform übernahm; entsprechend der ganzen amerikanischen Mentalität konnte eine starre Orthodoxie keinesfalls allzu große Verbreitung finden. Unter der Führung von K. Kohler stellte 1855 die amerikani-

sche Reformbewegung ein Programm auf, das in jedem Religionssystem einen Wahrheitskern anerkannte, dem Judentum aber die höchste Auffassung der Gottesidee zusprach; von den Gesetzen hielt es nur die sittlichen für verpflichtend, und von den Zeremonien war es nur bereit, die sinnvollen beizubehalten; die Rückkehr nach Palästina lehnte es ab, und Opfer und Priestertum erklärte es als unwesentliche Bestandteile des Judentums. „Wir erkennen im Judentum eine sich fortentwickelnde Religion, die stets darnach strebt, im Einklang mit den Forderungen der Vernunft zu sein“, bezeugte das amerikanische Reformjudentum. Neue Gedanken sind bei ihm nicht zu finden; aber es bewahrte die Errungenschaften des religiösen Liberalismus zu einer Zeit, als sie sich in den europäischen Ländern nur langsam durchzusetzen vermochten und in Deutschland die Reaktion auch auf religiösem Gebiet alle freiheitlichen Regungen darniederhielt. Amerika ist bis zum heutigen Tag das Bollwerk des liberalen Judentums geblieben, wenn sich in ihm auch mannigfache Schattierungen finden.

Wie in den übrigen Konfessionen begann sich auch in den jüdischen Kreisen Deutschlands erst in den sechziger Jahren der religiöse Liberalismus wieder zu regen. Es kam 1868 nach zwanzigjähriger Unterbrechung in Kassel sogar wieder zu einer Rabbinerversammlung, und wenn die Teilnehmerzahl auch verhältnismäßig klein war, bedeutete es doch wenigstens wieder den Anfang einer Besinnung auf die Aufgabe der Reformbewegung. Sogar zur Bildung einer israelitischen Synode kam es, die den lähmenden Zustand der Indifferenz überwinden half. Auf der zweiten Synode gab der liberale Professor Lazarus die Losung aus: „Das prophetische Judentum ist das Ziel, dem wir zusteuern allezeit!“ Die aufkommende antisemitische Bewegung des christlich-orthodoxen Hofpredigers Stöcker gereichte freilich auch der Reformbewegung zum Schaden, so daß der religiöse Liberalismus im Judentum während der ganzen zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein eher kümmerliches Dasein fristete. Erst mit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ermannten sich die liberalen Juden und gründeten 1907 die „Vereinigung für das liberale Judentum in Deutschland“. Der Führer war der Rabbiner Vogelstein in Stettin, der mit seinem Aufruf namentlich bei den jüngeren, in einer „Vereinigung der liberalen Rabbiner Deutschlands“ miteinander verbundenen Rabbiner lebhaft Zustimmung gefunden hatte. Man gab eine Zeitschrift „Liberales Judentum“ heraus und stellte Richtlinien zu einem ausgeführten Programm zusammen, nach welchem das Wesen der jüdischen Religion in ewigen Wahrheiten und sittlichen Grundgeboten besteht. Als bestimmte Lehren, an welchen man unbedingt festhalten wollte, galt der einzige, geistige Gott, die Gottebenbildlichkeit des Menschen,

die Bibel als die geschichtliche Grundlage usw. Die Voraussetzung all dieser Ausführungen war die Maxime, daß sich „jedes Geschlecht den Glauben der Väter in den ihm eigentümlichen religiösen Vorstellungen und Ausdrucksformen“ zu eigen machen muß.

Der jüdische Liberalismus genießt in der Welt gemeinhin keine große Achtung. Bei der Bezeichnung „Reformjude“ schwingt stets ein verächtlicher Ton mit, und unwillkürlich verbindet sich damit die Vorstellung eines doppelten Übels. Sogar der Jude Max Brod spottet über die „Amalgambildung“ des Reformjudentums und will die liberal-rationalistische Auffassung des Judentums korrigieren¹³. Man betrachtet das liberale Judentum gern als „ein um sieben Achtel verkürztes, konservatives Judentum“, das in lauter Verneinungen bestehe. Und es ist auch nicht zu übersehen, daß dem Reformjudentum schwere Gefahren drohen. Bei vielen Menschen hat es zu einer großen Verflachung ihres Judentums geführt und hat sich als Gesamterscheinung dem Staat gegenüber nicht die genügende Freiheit gewahrt. Aus seinen oft bloß negativen Tendenzen ist es zu erklären, daß Männer wie Otto Weininger aus ihm entflohen und auf so tragische Weise zerschellten.

Diese Verachtung des jüdischen Liberalismus ist jedoch keineswegs berechtigt und beruht auf einer Verkennung seiner humanisierenden Wirkung. Wenn das liberale Judentum auch keine Erlösungsreligion darstellt, ist es doch genau so positiv und bejahend wie das orthodoxe, nur mit dem Unterschied, daß es dogmatisch nicht gebunden ist, keine Einheit repräsentiert und je nach Ländern und Städten sehr verschieden ist. Es ist von dem Verlangen beseelt, die Tradition lebendig zu erhalten und sie fortzuführen, eingedenk dessen, daß es selbst auch noch nicht den letzten Gipfel in der Entwicklung der jüdischen Religiosität erreicht hat. Ein so klares und vornehm geschriebenes Bekenntnisbuch wie dasjenige von Claude G. Montefiore, „Umriss des liberalen Judentums“, ist für diese Behauptung ein unwiderlegbares Zeugnis. Das liberale Judentum hat sich nicht aus bloßen Bequemlichkeitsgründen, weil ihm das Joch des Gesetzes zu schwer wurde, zur Preisgabe gewisser Gebote entschlossen. Vielmehr hat es eingehend über das Halten der Gebote reflektiert und unterscheidet zwischen biblischen und rabbinischen Geboten, wobei es allerdings auch dazu geführt wurde, einige alttestamentliche zu verwerfen. Verschiedene Gesetze mußten verdorren, weil ihre Wurzel verdorrt ist. Die Zeremonien betrachtet das liberale Judentum als etwas Transitorisches, denen nur symbolische Bedeutung zukommt. Aber von der Einhaltung des Sabbates und gewisser Feste ist es tief überzeugt und fühlt sich mit den Propheten aufs innigste verbunden. „Die Freiheit, die das

liberale Judentum für sich in Anspruch nimmt, Formen und Bräuche den Bedürfnissen der Zeit anzupassen, sie zu einer Triebkraft der Vergeistigung der Religion, anstatt zu ihrem Hemmnis zu gestalten, ist letzten Endes auf die prophetische Lehre zurückzuführen¹⁴. Der jüdische Liberalismus ist durchaus bemüht, das Geheimnis der Religiosität zu wahren, und hat sich sogar zu der Freiheit durchgerungen, die Persönlichkeit Jesu zu schätzen, indem er bekennt: „Wenn aber der jüdische Monotheismus die ganze Welt erobert haben wird, wird die Bibel der ganzen Welt sowohl das Alte, wie auch das Neue Testament umfassen“¹⁵. Das liberale Judentum hat erkannt, wie Caesar Seligmann in seiner echt liberalen „Geschichte der jüdischen Reformbewegung“ ausführt, daß die religiöse Entwicklung des Judentums neben dem notwendigen Partikularismus unbedingt der universalistischen Tendenz bedarf, weil nur im Gleichgewicht beider Kräfte seine Gesundheit liege¹⁶. Liberales Judentum will vor allem in keine Orthodoxie zu fassendes, lebendiges religiöses Judentum sein, das im Gegensatz zu dem ihm feindlich gegenüberstehenden Zionismus an den Idealen der Emanzipationszeit festhält. Der Gedanke der Assimilation, der Deutschtum und Judentum miteinander verbinden will, bildet vor allem sein Anliegen, ein Bestreben über das der große Historiker Mommsen geurteilt hat: Die Vorsehung hat weit besser als Herr Stöcker begriffen, warum dem germanischen Metall für seine Ausgestaltung einige Prozent Israel beizusetzen waren. Im Gegensatz zu dem modernen jüdischen Nationalismus versteht der jüdische Liberalismus unter Israel nicht ein eigenes Volk in dem Sinne, wie die Engländer und Franzosen ein Volk sind, sondern lediglich eine religiöse Gemeinschaft. Außer der Religion wünschen die liberalen Juden mit den Nationen, unter welchen sie leben, eins zu sein und betrachten auch diese Länder und nicht Palästina als ihre Heimat. Die Judenfrage ist für sie eine religiöse Frage, die auch eine soziale Seite hat und durch „eine Veröhnung, nicht eine Verschmelzung“ gelöst werden muß¹⁷.

Entsprechend diesem großen Ziel des liberalen Judentums haben sich auch eine ganze Anzahl bemerkenswerter Persönlichkeiten für seine Bemühungen eingesetzt. An ihrer Spitze steht der Altmeister des jüdischen Liberalismus, Hermann Cohen, dessen Nachlaßwerk „Die Religion der Vernunft“ (1919) dem Versuch gewidmet ist, das Alte Testament als Philosophie zu begreifen und dem man jedenfalls alles andere als Oberflächlichkeit vorwerfen kann. Was einen am heutigen Judentum bedeutend anmutet, kommt irgendwie vom jüdischen Liberalismus her oder hat doch seine Errungenschaften zur Voraussetzung, indem es sich zur europäischen Bildung bekennt und seine Werke nicht mehr hebräisch schreibt. Diese Behauptung gilt nicht nur

von Jakob Wassermanns Autobiographie „Mein Weg als Deutscher und Jude“, sondern auch von Franz Werfel und Max Liebermann, Georg Simmel und Walther Rathenau oder wen immer man von den großen Juden der Gegenwart nennen will. Gegen die Gefahr der Verflachung ist im liberalen Judentum selbst eine Gegenströmung entstanden, die sich um den Kreis Buber-Rosenzweig gruppiert. Es mag im ersten Moment etwas befremdlich klingen, wenn diese Gestalten als liberal angesprochen werden, in Anbetracht der gelegentlich abfälligen Äußerungen, die Buber selbst über „das ideen- und geistlose Geplänkel zwischen Orthodoxen und Reformern“ getan hat. Aber Franz Rosenzweig (1886–1929) hat in seinen Briefen selber gestanden, daß wenn er sich „überhaupt in die Parteien des gegenwärtigen Judentums einordnen könne, so immer noch am ehesten in die liberale“¹⁸. Der Verfasser vom „Stern der Erlösung“ und Übersetzer von Jehuda Halevi unterschrieb sich bewußt „Deutscher und Jude“, dem die europäische Kultur unendlich viel bedeutete und dessen ganze Existenz ein Bekenntnis zur Tat Moses Mendelssohns war. Daß sich Martin Buber (geb. 1878) gelegentlich dagegen verwahrt, zum religiösen Liberalismus gerechnet zu werden, geschieht lediglich aus religions-politischen Gründen und kann nicht verhindern, daß immer weitere Kreise ihn trotz seinem Zionismus als liberalen Führer betrachten. Seine kulturellen Interessen für Sozialismus und Volkshochschule, seine Heirat mit einer Christin, seine Herausgabe der Zeitung „Die Kreatur“ mit dem Protestanten Weizsäcker und dem Katholiken Wittig zusammen usw. zeugen einhellig für seine liberalen Voraussetzungen und zeigen, daß Buber niemals in die orthodoxe Front eingegliedert werden kann. Buber hat sich immer zum Ideal der Freiheit bekannt und in seiner Arbeit am Chassidismus nach einer Richtung gesucht, aus welcher eine religiöse Vertiefung und Weiterführung der jüdischen Reformbewegung hervorgehen könnte. Er war bestrebt, das mystische Element des Ostens mit dem rationalen Anliegen des Westens in Verbindung zu bringen, und hat unmißverständlich ausgesprochen, daß „ein hebräischer Humanismus — das Wort in seinem großen historischen Sinn gefaßt — der Kern einer jüdischen Regenerationsbewegung sein muß“¹⁹.

Die gegenwärtige Situation des liberalen Judentums ist durch eine völlige Undurchsichtigkeit charakterisiert. Durch die nationalistischen und antisemitischen Bestrebungen wurden seine Ideale wieder mehr als je in Frage gestellt und muß es für seine Existenz besonders schwer kämpfen. Innerhalb des Judentums selbst ist ein starkes Anschwellen der Orthodoxie zu bemerken, deren Ablehnung des religiösen Liberalismus durch die Zeitumstände wirksame Hilfe geleistet wird. Anderer-

seits werden durch staatliche Gesetze große Massen jüdischer Menschen ins Judentum zurückgeworfen, die jede Beziehung mit ihm gelöst hatten. Wird für diese Menschen die orthodoxe Uniform tragbar sein? Oder werden sie eine Stärkung des liberalen Flügels zur Folge haben? Wie wird sich das Judentum in Palästina zu dem Problem orthodox oder liberal einstellen? Lauter ungelöste Fragen, die zeigen, wie sehr heute innerhalb des Judentums alles in Bewegung ist. Es ist jedoch nicht die Aufgabe des Historikers, irgendeine Prognose zu stellen, da er seine Geschichtsschreibung wie einstmals Moses sein Volk nur bis ans heilige Land heranzuführen kann; ihm selber ist es aber versagt, vom Berge in die Zukunft hinabzusteigen.

AUSKLANG

VERFALLSANZEICHEN

Jede geschichtliche Bewegung erlebt einen durch drei Episoden gekennzeichneten Prozeß. Sie erfährt ihre Entstehung, die entweder sogleich kräftig einsetzt oder sich aus kleinsten Anfängen mühsam durchringen muß. Dieses frühlingshafte Werden geht in das Stadium der Blütezeit über, die durch ihren großen Reichtum stets den Höhepunkt in der Geschichte einer Bewegung bildet. Darauf folgt der Herbst, in welchem sie einem langsamen oder rapiden Verfall entgegenreibt. Diese drei Stadien sind, wie alle streng historische Betrachtung zeigt, das unvermeidliche Schicksal aller geschichtlichen Phänomene.

Von diesem historischen Gesetz macht auch der religiöse Liberalismus keine Ausnahme. Diskutierbar ist einzig die Frage, ob der freie Protestantismus schon in dieses dritte Stadium eingetreten sei. Eine kritische Betrachtung kann aber unmöglich die deutlichen Anzeichen seines Niedergangs verkennen. Aus diesem Grunde muß, so traurig dieses Finale anmutet, das Absterben des religiösen Liberalismus im dritten und letzten Teil dieser Geschichte dargestellt werden.

Der Monismus

Durch die ganze Geistesgeschichte läßt sich eine Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft verfolgen, die anfänglich eng miteinander verbunden waren und sich im Laufe der Zeit immer mehr voneinander entfremdeten¹. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahm das Verhältnis zwischen Theologie und Naturwissenschaft den Charakter einer nur mühsam verhaltenen Feindseligkeit an. Die Theologen sperrten sich ängstlich gegen die neuere naturwissenschaftliche Forschung ab und versuchten, ihre dogmatischen Lehrsätze aufrechtzuhalten, indem sie vor den großartigen Leistungen und epochemachenden Umwälzungen auf naturwissenschaftlichem Gebiet krampfhaft die Augen schlossen. Die Naturwissenschaftler, aufgebracht über die Verkennung ihrer in lebendigster Entwicklung begriffenen Arbeit, betrachteten die Theologie nur noch als Köhlerglauben, mit dem sich zu beschäftigen sich nicht mehr lohne, deren Gebiet sie aber gleichwohl unvermerkt tangierten, wenn sie über die rein empirische Forschung

hinaus die Frage nach der Teleologie gewisser Erscheinungen stellten. Statt einer fruchtbringenden Begegnung wurde die Beziehung zwischen Theologie und Naturwissenschaft immer mehr zu einem ebenso törichten als geistlosen Geplänkel.

Aus dieser Reibung zwischen Theologie und Naturwissenschaft ging der Monismus hervor, der sich die Kraft zuschrieb, das auf einem toten Punkt angelangte Verhältnis durch seine neuen Gedanken zu überwinden. Der Monismus, der um die Jahrhundertwende unter den Massen als neue Weltanschauung propagiert wurde, ist vorwiegend eine naturwissenschaftliche Weltanschauung, die mit dem Anspruch einer religiösen Heilslehre auftrat. Seine ausschließlich naturwissenschaftliche Substanz wird auch durch das Eintreten einiger kulturphilosophisch interessierten Männer für ihn nicht verändert. Gestalten wie Max Maurenbrecher und Arthur Drews, Ernst Horneffer und J. Unold vermittelten der Bewegung den gefühlsmäßigen Schwung; für die Entstehung des Monismus war aber die Mentalität einiger Naturwissenschaftler aus dem vergangenen Jahrhundert bestimmend.

Durch ein eigenartiges Schicksal ist der Name Charles Darwin mit dem Monismus verbunden. Darwin selbst hatte sich als Arztsohn drei Jahre lang der Theologie gewidmet, um sich dann endgültig für das Studium der Naturwissenschaften zu entscheiden. Keineswegs schloß diese Abkehr von der Theologie einen Verzicht auf den christlichen Gottesglauben in sich, dem Darwin stets zugetan blieb. Es wurde schon behauptet, daß Darwins „Kampf um die Veränderlichkeit der Arten vom ersten Tag an innerlich ein Kampf um Gott“ war². Diese Darstellung, die Darwins naturwissenschaftliche Forschungen zu einer Weltanschauung umgestaltet, besteht jedoch nicht zu Recht. Darwins Lehre ist nicht aus theologischen Spekulationen hervorgegangen, obwohl sie auf diesem Gebiet große Kontroversen hervorgerufen hat. Der große englische Naturforscher hat keineswegs mechanistisch gedacht; vielmehr empfand er es immer als eine großartige Auffassung, daß Gott diese Welt geschaffen und es dann den Naturgesetzen überlassen habe, alle ihre Keimformen zu entwickeln. Welt-ruhm erhielt sein Name durch seine Deszendenztheorie, die er zwar nicht als erster ausgesprochen, aber zu weitgehendster Anerkennung gebracht hat. Sie erwies sich auch als eine äußerst brauchbare Hypothese für naturwissenschaftliche Erklärungen und trat einen wahren Siegeszug durch die Welt an; selbst liberale Theologen, wie Heinrich Lang, bekannten sich zu ihr. Darwin blieb aber mit seinen Arbeiten auf rein naturwissenschaftlichem Gebiet und hütete sich sorgsam vor einer Grenzüberschreitung seines biologischen Arbeitsgebietes. Diese saubere,

sachliche Betrachtungsweise änderte sich jedoch, als die darwinistischen Ideen von England nach Deutschland drangen, wo sie entsprechend dem deutschen Naturell sofort zu einer pseudoreligiösen Weltanschauung umgewandelt wurden, was sie ursprünglich nicht waren.

Der Führer des Monismus in Deutschland war Ernst Haeckel, dessen kindliche Güte und temperamentvolles Wesen noch im hohen Alter aus seinem weißbärtigen Antlitz herausleuchtete. Haeckel stammte mütterlicherseits aus einer religiösen Familie und löste sich „unter den erbittertsten Seelenkämpfen“ vom Gottesglauben, wie Wilhelm Bölsche in seiner begeisterten Biographie ausführte. Aus innerem Drang wandte sich Haeckel dem Naturstudium zu und wurde auf diesem Gebiet ein sehr verdienstvoller Gelehrter, dem ein weiter Blick eigen war. Er war eine enthusiastische Natur und wäre unter dem Eindruck Siziliens beinahe Landschaftsmaler geworden; noch in hochbetagten Jahren wurde er von einer stürmischen Liebe zu einem blutjungen Mädchen erfaßt. Haeckel war von seinem ethischen Idealismus so sehr überzeugt, daß er in seiner Naivität nie begreifen konnte, weshalb man seine Ansichten überhaupt bekämpfte. Als einer der ersten Naturwissenschaftler Deutschlands bekannte er sich zum Darwinismus und zwar zu einer Zeit, als dies für die wissenschaftliche Laufbahn nicht ungefährlich war. Es ist unrichtig, die Abstammung des Menschen vom Tier für das Hauptanliegen Haeckels zu halten; er wollte damit vielmehr nur den Größenwahn des Menschen dämpfen, der sich für das Ebenbild Gottes hielt. Sein primäres Interesse galt einer philosophischen Zoologie, die sich zu der, freilich ganz unzulänglich begriffenen, Lebensanschauung eines Spinoza und Goethe bekannte. Dem Jenenser Zoologen wurde unvermerkt alle Naturwissenschaft zu Naturphilosophie, wodurch er auf ihm wesensfremde Gebiete geriet, denen er nicht von entfernt gewachsen war und auf denen ihm auch jedes Mitspracherecht fehlte. In seiner Eigenschaft als Popularisator einer darwinistisch-monistischen Weltanschauung schrieb Haeckel seine vielgenannten „Welträtsel“, die von den Volksmassen in Tausenden von Exemplaren begierig gelesen wurden, denen sie viele damals als neu empfundene, naturwissenschaftliche Erkenntnisse vermittelten. Das Buch huldigt einem ähnlichen naturwissenschaftlichen Dogmatismus wie Straußens Alterswerk und wurde schon zu seiner Erscheinungszeit von einer Reihe deutscher Gelehrter, wie Paulsen, Wundt, Adickes, scharf abgelehnt, und heute hat der einst so große Jubel für Haeckels Person vollends in eine äußerst kühle Reserve umgeschlagen.

Neben Haeckel setzte sich noch besonders Wilhelm Ostwald für den Monismus ein, der sein Leben in einer dreibändigen Selbstbiographie erzählt hat³. Ostwald war ein großer Gelehrter, der sich

durch seine Forschungen auf dem Gebiet der Farbenlehre einen Namen gemacht und den Nobelpreis für Chemie erhalten hat. Auch Ostwald glaubte das Weltgeheimnis gelöst zu haben, indem er die Energie als das Heiligste betrachtete und Kants kategorischen Imperativ durch eine neue Formulierung ersetzte: „Vergeude keine Energie, verwerte sie!“

Eine ähnliche Gestalt war der Ameisenforscher und Psychiater August Forel, der in seinem „Rückblick auf mein Leben“ selbst erzählt, wie die fortgesetzte Überfütterung mit Bibelsprüchen ihn dem calvinistischen Christentum entfremdete, wenn er auch in seinem puritanischen Kampf gegen Alkoholismus und Bordellwesen nichts anderes als ein transformierter Calvinist geblieben ist. Forel sah den Kernpunkt in der Seelenfrage, die er durch eine Identifizierung von Seele und Gehirn löste, so daß zukünftig an Stelle des Priesters der Arzt zu treten hatte. Der Direktor der zürcherischen Irrenanstalt vertrat eine auf naturwissenschaftlicher Erkenntnis ruhende Religion der sozialen Wohlfahrt, der nach seinem Gefühl die überkonfessionelle Weltreligion der Baha'i am nächsten kam. „Sie ist die wahre Religion des Wohls der menschlichen Gesellschaft, hat weder Dogmen noch Priester und verbindet alle Menschen miteinander. Ich bin Baha'i geworden. Möge diese Religion fortleben und von Erfolg gekrönt sein; dies ist mein heißester Wunsch“⁴.

Der Monismus der Jahrhundertwende stand nur in einem losen Zusammenhang mit jenem philosophischen Monismus, der von Parmenides über die Renaissancephilosophen bis zu Eduard von Hartmann reicht⁵; er war vielmehr seinem Wesen nach eine religiös gefärbte naturwissenschaftliche Weltanschauung. Seine Vertreter standen nicht sine ire et studio ihrem Objekt gegenüber, sondern waren voll subjektiver Leidenschaft stets bestrebt, ein „naturwissenschaftliches Glaubensbekenntnis“ abzulegen, wie sich Haeckel auszudrücken pflegte. Ständig gerieten sie auch vom Dozieren ins Predigen und gaben neben ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit „monistische Sonntagspredigten“ heraus, in welchen sich Ostwald gleich einem langweiligen Dorfpastor über alle erdenklichen Themata, wie Bildung, Patriotismus, Patentgesetzreform usw. verbreitete. Der religiöse Charakter des Monismus erweist sich in der bewußten Einführung von Kinderweihen anstelle der Taufen, an welchen sich die monistischen Hochschulprofessoren aktiv beteiligten. Der Monismus lehnte den Atheismus ab; er war bestrebt, den Menschen, denen ihr überlieferter Glaube nicht mehr genügte, eine neue Religion zu vermitteln. Ja, sie glaubten, nicht nur eine neue Religion entdeckt zu haben, sondern meinten, „die Religion der Zukunft“ zu sein, wie der Titel eines ihrer Flugblätter lautet.

Ellen Key sprach die religiöse Unterlage des Monismus offen aus mit den Worten: „Der Glaube an den Monismus ist mystisch wie alle Glaubensgewißheit. . . jene Mystik, welche ein bebendes Empfinden des Wunderbaren gerade in der Gesetzgebundenheit und Einheit ist, des unergründlich Geheimnisvollen hinter den Gesetzen, die wir erforschen können“⁶.

Als religiöse Weltanschauung gab der Monismus den Menschen eine neue Denkweise und ein neues Lebensgefühl, das jener Stimmung entsprach, wie sie unmittelbar nach der Jahrhundertwende für die geistige Mentalität in Deutschland charakteristisch war⁷. Eine rein diesseitige Lebenseinstellung verdrängte allen Jenseitsglauben als bloßes Dogma in den Hintergrund und bekannte sich offen zur weltfreudigen Lebensbejahung. An Stelle der alten Mönchsgelübde: Gehorsam, Keuschheit und Armut setzte der Monismus drei neue Grundgedanken: Organisation, Eugenik und Eigentumsreform. Keineswegs täuschte sich der Monismus in oberflächlicher Weise über alle Schattenseiten des Lebens hinweg. Er besaß ohne Zweifel ein Gefühl für den tragischen Untergrund des Weltgeschehens, in welchem sich nicht lauter Vernunft, Güte und Liebe, sondern ebensoviel Verderben, Unvernunft und Wahnsinn auswirke. Aber anstatt dem lähmenden Pessimismus eines Schopenhauer zu verfallen, gab der Monismus die Losung aus: Wohlan, die Menschheit muß sich selbst aufraffen, um das Sinnlose der Natur zu überwinden. „Die Welt zu erlösen, das ist unser Sinn“, war die Parole des Monismus. Eine große Erwartung war in diesen Menschen lebendig, die den Weltgrund als ein unbewußtes, unpersönliches Geschehen betrachteten, das sich in unerschöpflicher Gestaltung, Entfaltung und Wachstum auswirkt. Den Geist verstand der Monismus als eine Teilkraft der Natur, und die Wirkung des Menschen bleibt, auch wenn er als Individuum erlischt. Aus dieser Auffassung erwuchs dem Monismus sein ungebrochener Glaube an den Kulturfortschritt und sein optimistisches Bestreben, „dem neuen Sinn unserer Zeit, dem gestaltenden Realismus, dem Streben nach Organisation das alle wirtschaftliche, technische, soziale und geistig-künstlerische Arbeit heute durchdringt, auch in der Religion, in der Sittlichkeit und in der Erziehung seinen zutreffenden Stil und damit Zusammenhang und Vertiefung zu geben“⁸. Voller Stolz waren die Monisten bestrebt, so zu leben, nicht als ob ein Gott wäre, sondern „als ob ein Gott werden sollte“.

Die Weltanschauung des Monismus war nicht materialistisch, als was sie oft fälschlicherweise hingestellt wird, sondern war von dem Glauben durchdrungen, daß „ein Geist in allen Dingen“ lebt. Ihr Hauptanliegen kommt vielmehr in dem Namen „Monismus“ zum Ausdruck,

der für diese Menschen das große Zauberwort war, zu dem sie das gläubigste Zutrauen hatten. Der Monismus setzte sich für eine einheitliche, auf Naturerkenntnisse gegründete Weltanschauung ein und verwarf jede Unterscheidung zwischen Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften. Daher ist sein grimmiger Gegensatz zu allem in physischer oder metaphysischer Zweiteilung hängenbleibenden Dualismus zu begreifen, der für monistisches Denken eine niedrigere Kulturstufe darstellt. Für den Monismus fielen Gott und Welt, Glaube und Wissen, Leib und Seele, Geist und Materie nicht mehr auseinander; sie waren ihm nicht mehr etwas Wesensverschiedenes, sondern der Ausdruck des gleichen Lebensprozesses.

Neben dem Begriff der Einheit war für den Monismus vor allem der Gedanke der Wissenschaft bedeutsam. Der Monismus wurde schon als die Anwendung der Wissenschaft auf das Leben definiert. Er anerkannte keine übernatürliche Kräfte und geoffenbarte Wahrheiten, sondern schrieb sich das Verdienst zu, das „Band zwischen Religion und Wissenschaft“ geknüpft zu haben⁹. Die Wissenschaft besaß für den Monismus reine religiöse Bedeutung, und er hegte ein unbegrenztes Vertrauen zu ihrer Kraft. „Alles, was die Menschheit an Wünschen und Hoffnungen, an Zielen und Idealen in den Begriff Gott zusammengedrängt hatte, wird von der Wissenschaft erfüllt“, wurde an einer Monistenversammlung sogar verkündet. Der Monismus glaubte im Ernst an eine Überführung der Religion in Wissen. Was Nietzsche „fröhliche Wissenschaft“ genannt hat, das schien beim Monismus Ereignis geworden zu sein. Er meinte eine Wissenschaft, die keine Grenzen des Wissens kennt, und sein ungebrochener Wissenschaftsglaube traute sich alles zu.

Um seine Forderungen in Wirklichkeit umzusetzen, beschloß der Monismus, seine Anhänger zu organisieren. Schon 1903 bildete sich in Hamburg eine „Monistische Gesellschaft“, die aber nur örtliche Bedeutung besaß. Drei Jahre später erließ Haeckel, von welchem die eigentliche Stoßkraft des Monismus ausging, einen Aufruf zur Sammlung eines großen Monistenbundes, der sich über ganz Deutschland erstrecken sollte. Im Januar 1906 kam es zur Gründung des deutschen Monistenbundes für einheitliche Weltanschauung auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Den Vorsitz übernahm auf Haeckels Wunsch der radikale Bremer Pfarrer Albert Kalthoff, wodurch schon in der leitenden Persönlichkeit die Verbindung von Religion und Wissenschaft dargestellt war. Haeckel selbst hatte den Ehrenvorsitz. Dem Bund traten trotz der sonst ängstlichen Scheu der Professoren, sich öffentlich zu kirchenfreien Ansichten zu bekennen, einige bedeutende Persönlichkeiten bei, wie Ostwald, Jodl, Forel, Bölsche usw. Seine primäre

Aufgabe war, sich selber über seine Arbeit klar zu werden. Das war bei seiner heterogenen Zusammensetzung nicht ganz leicht. Einig war man in der Ablehnung jeder dogmatischen Bindung und in dem Willen, sich nicht auf ein genaues Programm festzulegen. Der Rahmen wurde möglichst weit gezogen, so daß sich die verschiedensten Auffassungen darin bewegen konnten. Man betonte, daß der Bund nicht zur Annahme einer dogmatisch festgelegten, unabänderlichen Weltanschauung verpflichtet und es jedem einzelnen überlassen bleibe, je nach Bildungsgang und Gemütsbedürfnis das wissenschaftlich Erkannte durch philosophische oder religiöse Ausgestaltung zu ergänzen.

Der Monistenbund erlebte alle Höhen und Tiefen, die einer Bewegung beschieden sein können. In den ersten Jahren seines Bestehens machte er wenig Fortschritte und zeitigte keine fruchtbaren Arbeiten. Nachdem schon ein Jahr nach der Bundesgründung Kalthoff gestorben war, dachte man bereits an seine Auflösung; doch gelang es Haeckel, Ostwald für den Vorsitz zu gewinnen, der dem Bund einen neuen Auftrieb zu geben vermochte. Sein Kulminationspunkt war der große Hamburger Monistenkongreß im Jahre 1911, der eine über alles Erwartende starke Anziehungskraft ausübte, so daß schon mehrere Tage vor Beginn die Teilnehmerlisten wegen Überfüllung geschlossen werden mußten; es beteiligten sich die Gesellschaft für ethische Kultur, der Freidenkerbund, die Freimaurerlogen, die Friedensgesellschaft, der Mutterschutzverein usw. Die größte Begeisterung löste nicht Jodls Vortrag aus, der stark die Notwendigkeit ethischer Zielsetzung für den Monismus betonte, sondern als Ostwald unter nicht endenwollendem Jubel die Versammlung mit den Worten auflöste: „Ich schließe den ersten Monistenkongreß und eröffne das monistische Jahrhundert“, womit er sich freilich als ein ganz schlechter Prophet erwiesen hat. Der Bund war nicht mehr ein bloßer philosophischer Verein mit kirchenfeindlicher Tendenz, sondern wuchs sich zu einem Kulturverband aus, der die wissenschaftliche Erkenntnis zur Grundlage des gesamten Lebens machen wollte. Er warb eifrig Mitglieder und gab auch eine Monatszeitschrift „Blätter des deutschen Monistenbundes“ heraus, die hernach unter dem Titel „Das monistische Jahrhundert“ in eine wöchentliche umgewandelt wurde. Flugschriften und Vorträge trugen die Gedanken des Monismus in weitere Bevölkerungskreise hinaus, deren Sehnsucht er in jenen Jahren mächtig entgegen kam. Der Weltkrieg unterbrach diese Bestrebungen. Es entstand eine Krise im Innern des Bundes, indem die Gegensätze von Nationalismus und Pazifismus scharf aufeinander prallten. Die Revolution von 1918 verschärfte diese Differenzen noch, da sich sozialistische und bürgerliche Strömungen gegenübertraten. Durch den Zug der Zeit rückte der Bund stark auf

die linke Seite und machte auch die Verbreitung von Sozialismus und Pazifismus zu seinen Aufgaben, obwohl in seinen Satzungen die Worte standen: Parteipolitik ist ausgeschlossen. Der Monistenbund forderte sowohl die weltliche Schule als den weltlichen Staat, und das neu aufgestellte Kulturprogramm trat für einen ethischen Sozialismus ein, unter scharfer Ablehnung jeglicher Rassenfeindschaft. Infolge dieser Entwicklung verlor der Bund eine beträchtliche Anzahl bürgerlicher Mitglieder und geriet unter den Einfluß der freidenkerischen Bewegung des Proletariates.

Bei der Beurteilung des Monismus ist nicht nur daran zu erinnern, daß er wie alles in der Welt auch für etwas gut war, sondern es kommen ihm sogar gewisse Verdienste zu, die man heute allzu leicht vergißt. Der Monismus besaß ein deutliches Gefühl für die Überlebtheit einer Reihe alter Vorstellungen und hatte Sinn für die neue Aufgabe, die der Menschheit wartet. Er hat ein neues Wollen und eine große Begeisterung in breite, sonst dumpf dahinlebende Massen hineingetragen und dies zu einer Zeit, als von der Kirche keine solch enthusiastischen Einwirkungen mehr ausgingen. „Der Monismus stellt den ersten gelungenen Versuch dar, in dem Wüstengeschlecht einen volkstümlich breiten Strom gedanklicher Neuarbeit zu entfesseln“, stellt auch Heinrich Frick fest¹⁰. Er hat auflockernd gewirkt, und man darf ihn nicht einfach als *quantité négligeable* betrachten, zumal er noch heute nicht so überwunden ist, wie das Verschwinden seines Namens vermuten läßt. Er ist tiefer in das Allgemeinbewußtsein großer Volksmassen eingedrungen, als man gemeinhin annimmt. In den heutigen weltanschaulichen Bewegungen, die einen neuen Mythos verkünden, ist viel Monismus *redivivus* vorhanden, der sich nur einer anderen Terminologie bedient.

Vom Standpunkt des religiösen Liberalismus aus betrachtet, kann auch nicht übersehen werden, daß der Monismus viele liberale Gedanken enthielt, wie umgekehrt der religiöse Liberalismus von jeher viele monistische Elemente in sich barg. Wenn auch nicht der religiöse Liberalismus in seiner Gesamtheit, so waren doch mannigfache Vertreter des freien Protestantismus längst vor der Entstehung des Monistenbundes überzeugte Monisten gewesen. Der Monismus ist Geist vom liberalen Geist. Das haben viele liberale Protestanten sofort erkannt und sahen deshalb keinen Grund, wie Jatho sagt, „den Monismus zu bekämpfen, da er sich ihm innerlich verwandt fühle“¹¹, was ihn nicht hinderte, berechtigterweise zwischen Monismus und Monistenbund zu unterscheiden. Auch Traub fühlte sich bei allen Vorbehalten eigentlich nur der Methode und nicht der Gesinnung nach vom Monismus getrennt¹². Ebenso betonte auf der anderen Seite der

Naturwissenschaftler Plate, daß die „Grundgedanken eines liberalen Christentums keine Naturforschung antasten wird, ja sie unterstützt sie auf das Nachhaltigste“, weil „Monismus und liberales Christentum sehr wohl vereinbar sind“¹³. Der Monismus ist tatsächlich als einer der letzten Ausläufer der in der Zeit vom 16. bis zum 19. Jahrhundert entstandenen, freien Religionsauffassung zu betrachten, der in einer Geschichte des religiösen Liberalismus wenigstens kurz behandelt werden muß. Er hat gleich dem religiösen Liberalismus gegen den Klerikalismus eindeutig Stellung bezogen, wie aus seinen „Richtlinien“ zu ersehen ist: „Wir bekämpfen auf dem Gebiet des religiösen Lebens die historisch erstarrten, dogmatischen Formen der Offenbarungsreligionen, wie sie im besondern in der Institution der Kirche ihren machtvollen Ausdruck gefunden haben. Gerade die katholische Kirche mit ihren geheiligten Traditionen, ihrer historischen Autorität, ihrer ungeheuren, skrupellos ausgeübten Gewalt über die Gemüter, erscheint uns als die Hauptfeindin, gegen die wir unsere schärfsten Waffen zu richten haben. Gewiß bleibt es jedem unverwehrt, sich dem ewigen Weltgeschehen mit der Weihe religiöser Stimmung zu nahen; aber das liegt weitab von der dogmatischen Enge, dem Fanatismus und der Seelenunterjochung, die die Kirche im Laufe ihrer Geschichte geübt hat und durch die sie noch heute jeden wahren Kultur- und Geistesfortschritt zu hemmen sucht“¹⁴. Der Monismus trat wie der religiöse Liberalismus für geistige Ehrlichkeit und gegen jede doppelte Buchhaltung in religiösen Dingen ein. Er erinnert oft unwillkürlich an die freireligiöse Bewegung mit ihren Hoffnungen und Irrtümern.

Gleichwohl stellt der Monismus in der Geschichte des religiösen Liberalismus kein weiterführendes Stadium dar, sondern leitet den Beginn der Degeneration ein. Es gibt keine andere Möglichkeit, als den Monismus als Verfallssymptom zu werten. Nicht wegen seiner sich immer steigernden kirchenfeindlichen Einstellung, die Ostwald erklären ließ: „Der Kirchenaustritt ist der erste und notwendigste Schritt in die Kultur des 20. Jahrhunderts“¹⁵. Diese Kirchenfeindschaft läßt sich aus der Konkurrenz der „monistischen Kirche“ mit der christlichen Kirche ohne weiteres verstehen und beweist gerade seinen religiösen Charakter. Alle Religionsstürmerei verrät nichts anderes als einen letzten Rest von Religiosität, was die Theologen gewöhnlich übersehen. Vielmehr zeigen sich seine Niedergangstendenzen in seiner geistigen Primitivität, welche die Kompliziertheit des Problems von Christentum und Monismus völlig verkannte. Er steigerte sich in eine immer tollere Raserei gegen das Christentum, erging sich in taktloser Spöttelei über „Gott als gasförmiges Wirbeltier“¹⁶ und inkriminierte das Christentum eines „raffinierten Systems“¹⁷, anstatt daß er auf die monistischen Tendenzen geachtet

hätte, die bereits im Neuen Testament vorhanden sind (Röm. 11, 36; 1. Kor. 15, 28; Apg. 17, 28) und die in der Kirchenlehre nur nicht durchzudringen vermochten. Das Christentum wurde in den Augen der Monisten ausschließlich zur Weltanschauung einer unentwickelten Kultur, die ihnen völlig zersetzt erschien; seine asketische Ethik, für welche sie Kierkegaard als Kronzeugen anführten, empfanden sie als ungenügend. Und nicht genug damit; zuletzt lehnte der Monismus auch das Christentum in seiner liberalen Ausprägung ab. Geschweige, daß er die Erkenntnisse des liberalen Protestantismus von der historischen Notwendigkeit und dem spekulativen Sinn der Dogmen festzuhalten vermocht hätte, betrachtete er die Bibelkritik lediglich als eine Verwässerung, Verflüchtigung und Vernichtung des derben, vollsaftigen Christentums und verspottete den noch übrig gebliebenen „religiösen Heroenkultus“ des freien Protestantismus, weil er „als sichere Grundlage nicht viel mehr aufzuweisen habe als etwa der Tellkultus der Schweizer“¹⁸. So gestand auch Maurenbrecher, daß ihm „das Christentum auch in dieser seiner reinsten Gestalt des liberalen Protestantismus zu kindlich, zu leicht, zu trostreich für alles Unglück, für alle Härte“ sei¹⁹, und die Mehrzahl der Monisten verzichteten offen darauf, mit Hilfe der liberalen Theologen zu einer befriedigenden Weltanschauung zu kommen. Auch August Forel hielt es in seiner selbst verfaßten Grabrede noch für nötig, gegen die „freisinnigen Pastoren“ zu höhnen, deren „täuschende Redensarten“ hohl klingen und nur zur Bemäntelung ihrer Niederlage dienen. Haeckel hat in seinen „Welträtseln“ die liberale Theologie sogar als das Jahrhundert des Scheinchristentums bezeichnet, hatte sich aber nicht einmal die Mühe genommen, sie kennen zu lernen, so daß er in völliger Verdrehung des wirklichen Sachverhaltes behauptete, die liberale Theologie konstruiere ihr „ideales Christentum“ immer mehr „auf Grund der Paulus-Briefe als der Evangelien“²⁰. Der Monismus brachte schließlich für die Orthodoxie noch größeres Verständnis auf als für den freien Protestantismus, den er als bloßen Rivalen immer stärker ablehnte, stand er doch dem intoleranten Anspruch des Monismus, die einzige berechtigte Weltanschauung der Zukunft zu sein, hemmend im Wege. Es ist deshalb begreiflich, daß das Verhältnis zwischen Monismus und liberalem Protestantismus nach einer kurzen Zeit der freundschaftlichen Begrüßung in eine offenkundig feindselige Haltung übergang. Man hat darin nicht nur „den Beginn einer Verpfaßung des Monismus“ zu sehen, von welcher Jodl schon 1911 sprach und die Ostwald als „monistischer Papst“ einleitete, sondern im Monismus trat der religiöse Liberalismus in das Stadium des Kampfes mit sich selbst, was immer der Anfang vom Ende ist.

Aber nicht nur an seinem Verhältnis zu dem liberalen Christentum

gemessen, sondern auch im Hinblick auf seinen Mangel an neuen Ideen geht es mit dem Monismus eine beträchtliche Stufe abwärts in der Geschichte des religiösen Liberalismus. Verglichen mit dem Geist der ersten Kampfesjahre oder der Zeit der Vereinsbildung taumelte der religiöse Liberalismus im Monismus nicht nur in eine widrige Trivialität hinein, sondern machte einen ähnlichen Höllensturz durch, wie die Verdammten auf den Bildern von Michelangelo und Rubens. Der Monismus trägt alle Dekadenzsymptome der Vorkriegsmentalität an sich, die schon damals von allen tiefer Blickenden als schal empfunden wurden und einem heute einfach unerträglich geworden sind. Das ungerechterweise immer über das ganze 19. Jahrhundert gefällte Urteil, daß es häßlich und pöbelhaft sei, gilt nur von seinem Ausgang und in potenziertes Weise vom Monismus. Er vertrat jenen Geist des vergangenen Jahrhunderts, gegen welchen gerade die besten Söhne des Liberalismus angekämpft haben. Es handelt sich in diesem Zusammenhang keineswegs darum, einem toten Hund noch einen Fußtritt zu versetzen, sondern vielmehr um eine Wahrheitsfeststellung im Interesse des echten Liberalismus. Am augenscheinlichsten tritt die Stupidität des Monismus in seinem Verhältnis zur Wissenschaft zutage, das die Form eines fanatischen Dogmatismus annahm, der wirklicher Wissenschaft fremd ist²¹. Der Monismus ging auf die tiefer liegenden Probleme gar nicht ein, indem er die Wissenschaft überhaupt nicht als ein philosophisches Problem empfand und die Erkenntnistheorie einfach auf der Seite liegen ließ. Die ihm von dieser Seite gemachten Einwendungen verstand er nicht und fühlte nicht einmal die Schwierigkeiten, weil er genetische Betrachtungsweise mit Werturteilen verwechselte. Mit dieser Feststellung ist nichts gegen die bewundernswerte Arbeit der echten Naturwissenschaft gesagt, die nie ihre Resultate religiös verbrämt hat, sondern deren „ewige Gegenwartsaufgabe“ nach der trefflichen Formulierung Jean Strohls „darin besteht, einerseits die Natur zu entgeistigen, sie von der Jahrtausende alten Schicht menschlicher Gefühls-, Gewohnheits- und Indifferenzmotive zu befreien, um so ihrem wahren Wesen immer näherzukommen und andererseits gerade den Nimbus des Gewaltigen, des in neuem Sinn Wunderbaren zu verstehen, der ihr im tiefsten Grunde eigen ist“²². Gewiß waren auch Haeckel, Ostwald und Forel überaus verdiente Naturforscher; aber sie blieben nicht auf ihrem eigenen Boden, sondern überschritten ohne jedes Fingerspitzengefühl die ihnen gesetzten Grenzen und fielen auf dem theologischen Glatteis, auf das sie sich begeben hatten, zum Gespött aller kritischen Geister jämmerlich auf die Nase. In eitler Professoreneinbildung vergaßen sie die Bescheidenheit der großen Naturforscher und nahmen sich die frechsten Übergriffe heraus. Dabei holten

sie sich jedoch die verdiente Niederlage, indem beispielsweise Haeckel in einer scharfen Streitschrift von Loofs der „unglaublichsten Ignoranz“ öffentlich überführt wurde, da er unter anderem für seine theologischen Behauptungen obskure, völlig wertlose Quellen benützte. Loofs griff den Verfasser der „Welträtsel“ bewußt bei seiner „wissenschaftlichen Ehre“ an, um einen Gerichtsprozeß zu provozieren, dem Haeckel aber auswich²³. Der Monismus legte sich eine naive Lösung zu recht, die glaubte, alle Fragen des Lebens mit dem Wort „Einheit“ aus der Welt geschafft zu haben, als ob der Mensch gemäß Goethes Äußerung zu Eckermann dazu geboren wäre, die Probleme der Welt zu lösen anstatt zu suchen, wo das Problem angeht, um sich sodann in den Grenzen des Begreiflichen zu halten. Er fühlte nicht, daß auch Monismus ein bloßer Begriff ist, der wie alle Begriffe der Mannigfaltigkeit und der Tiefe der Welt gegenüber völlig machtlos ist. Man gewinnt oft den Eindruck, er habe mit dem Wort „Monismus“ die Probleme mehr niedergeschlagen, als daß er sie erhellte und sei jeder systematischen Erörterung der Verhältnisse von Sein und Denken, Körper und Bewußtsein aus dem Weg gegangen. Schon Schrempf hat es ausgesprochen: „Die Welt eines gewissen platten Monismus ist eine Musik ohne Dissonanzen, ein Drama ohne Konflikt“²⁴. Das menschliche Dasein ist nicht so durchsichtig und spielend zu gestalten, wie es der Monistenbund darzustellen liebte. Es fehlte dem Monismus jedes Gefühl für das Irrationale und Unberechenbare. Er hatte keinen Sinn für das metaphysische Geheimnis des Lebens und kannte nichts Höheres als sich selbst. Diese armselige Dürftigkeit zwingt zu dem Schlußurteil: religiöser Kretinismus.

Der religiöse Sozialismus

Der religiöse Sozialismus ist eine Tochterbewegung des religiösen Liberalismus. Diese Behauptung ist zwar noch immer nicht allgemein anerkannt. Aber sie kann nur aus politischen Gründen bestritten werden; denn wenn man die Wurzeln des religiösen Sozialismus zurückverfolgt, kann über seine liberale Herkunft kein Zweifel bestehen.

Eine der Haupteigentümlichkeiten des religiösen Liberalismus war sein Eingehen auf die Kultur. Es genügte ihm nicht mehr, das religiöse Leben ausschließlich innerhalb der Kirchenmauern zu pflegen, und er wollte sich nicht vor den modernen Umwälzungen in den Schmollwinkel zurückziehen. Er war von dem Verlangen erfüllt, den Schritt in die Welt hinein zu tun und das neuzeitliche Leben mit religiösen Kräften zu durchdringen. Diese Verbindung von Christentum und Kultur war eines der zentralsten Anliegen des religiösen Liberalismus.

Das religiöse Interesse an der Kultur wurde aber durch die soziale Frage vor eine ganz neue Situation gestellt. Der wirtschaftliche Liberalismus hatte zwar einen großen Aufschwung gebracht, dabei aber übersehen, daß nicht alle Menschen in diesem freien Spiel der Kräfte begünstigt wurden. Mit der steigenden Industrialisierung breitete sich ein immer größer werdendes Fabrikarbeiterelend aus, und die soziale Not nahm riesengroße Formen an. Unmöglich konnte ein am realen Leben der Menschen interessiertes Christentum die Augen länger davor verschließen.

Die oft vertretene Anschauung ist unrichtig, daß die Kirche das soziale Problem nicht einmal wahrgenommen habe. Wenn sie auch nicht als Gesamtheit die soziale Frage zu ihrer Frage gemacht hat, so gab es doch einzelne Vertreter in ihr, die schon früh die soziale Not in ihrer ganzen Schwere aufs lebhafteste empfunden haben.

Von katholischer Seite veröffentlichte bereits im Jahre 1835 der geniale, romantische Philosoph Franz von Baader (1765–1841) einen kleinen, hellseherischen Aufsatz, in welchem er darauf aufmerksam machte, wie sich das Verhältnis der besitzlosen zur besitzenden Klasse in immer beängstigenderer Weise entwickle¹. Zwei Jahre später verlangte der katholische Jurist und Politiker Franz Josef Buß (1803–1878) in einem deutschen Parlament eine soziale Gesetzgebung zum Schutze der Arbeiterschaft, was dem Katholizismus eine gewisse Berechtigung gibt, zu behaupten, „daß von allen Kirchen die katholische zuerst in Volk und Führer zur sozialen Frage Stellung nahm“². Nicht minder war der ehemalige Schuhmacher und spätere Priester Adolf Kolping (1813–1865) von sozialen Interessen erfüllt, der aus eigener Erfahrung um das hinter der vermeintlichen Wanderromantik liegende soziale Elend der fechtenden Handwerksburschen wußte und ihm durch Gründung von Gesellenhäusern zu steuern suchte. Der größte Führer des sozialen Katholizismus war Bischof Wilhelm Emanuel von Ketteler (1811–1877), der schon im Revolutionsjahr 1848 in einem Zyklus von Predigten die soziale Frage als das eigentliche Kriterium des Verständnisses der Zeit bezeichnete. Größere Bedeutung kam seiner Schrift „Die Arbeiterfrage und das Christentum“ (1864) zu, in welcher er sowohl gegen den „antichristlichen Liberalismus“, der unfähig sei, dem „Sklavenmarkt unseres liberalen Europas“ ein Ende zu machen, als auch gegen den Sozialismus polemisierte, und die Rettung von der thomistischen Sozialphilosophie erwartete.

Auch der orthodoxe Protestantismus hat sich mit der sozialen Frage auseinandergesetzt, wie aus den Darstellungen von Paul Göhre und Friedrich Karrenberg zu ersehen ist³. An erster Stelle ist Johann Hinrich Wichern (1808–1881) zu nennen, der im Anfang ein großer

Kämpfer für soziales Verständnis war. Schon während seiner Kandidatenzeit und dann vor allem nach der Gründung des Rauhen Hauses kam Wichern mit dem modernen Proletariat in eine so unmittelbare Berührung, wie es damals wenigen Pastoren beschieden war. Unter dem Eindruck des sittlichen und materiellen Elendes erwachte das soziale Gewissen in Wichern, das ihn in einer sehr bedeutsamen, viel zu wenig bekannten Epoche seines Lebens dazu trieb, sich über die Probleme der Revolution, des Kommunismus, des Proletariates usw. Klarheit zu verschaffen und ihn schon in den vierziger Jahren die unpietistische Forderung aufstellen ließ: „Die Angelegenheiten des Proletariates müssen auf die Kanzeln und so in die Gemeinden gebracht werden“⁴. Zur selben Zeit, da Wichern auf diese Weise von der sozialen Frage umgetrieben wurde, stieß auch der konservative Denker Viktor Aimé Huber (1800–1869) auf das gleiche Problem⁵. Huber hatte auf seinen Auslandsreisen den Einfluß der industriellen Entwicklung auf die soziale Not begriffen und versuchte auf zähe, aber erfolglose Art, die konservativen Kreise für eine religiöse Sozialarbeit, besonders für das Genossenschaftswesen zu interessieren. Ebenso stark setzte sich für ein soziales Verständnis Rudolf Todt (1837–1887) ein, in seinem Buch: „Der radikale deutsche Sozialismus und die christliche Gesellschaft“ (1877). Todt untersuchte als erster das Neue Testament auf seinen sozialen Gehalt, um daraus die neuen sozialen Aufgaben der christlichen Gesellschaft abzuleiten. Sein Buch war die erste Darstellung von orthodox-protestantischer Seite, die den Sozialismus wenigstens zu verstehen suchte, und bei dieser Bemühung dessen Verwandtschaft mit dem Christentum entdeckte.

Was die katholische Kirche und der orthodoxe Protestantismus zum Verständnis der sozialen Frage geleistet haben, darf nicht verkannt werden. Die genannten Männer sind zum Teil sehr aner kennenswerte Gestalten, die sich ehrlich bemüht haben, den schlotternden Schrecken vor der Welt des Sozialismus zu überwinden und zu Unrecht vergessen sind. Kolping und Wichern haben viel Elend gemildert und nutzbringende Hilfe geleistet, die zweifelsohne sehr gut gemeint war. Aber es war kein wirksamer Damm gegen die soziale Not und war deshalb auch von keinem Einfluß auf die Entwicklung des Sozialismus. Hiefür betrachteten all diese Kirchenmänner das soziale Problem zu einseitig nur theologisch und viel zu wenig durchschlagend, weil sie über die wahren Ursachen der sozialen Krise ganz falsche Vorstellungen hatten. Die katholischen Vertreter waren in ihrem Vorgehen ohnehin durch die Kirche gebunden. Sie konnten sich nicht frei bewegen und huldigten alle dem Ideal des patriarchalischen Verhältnisses zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer, das infolge der modernen

Industrialisierung restlos der Vergangenheit angehörte. Aber auch die orthodoxen Protestanten bewegten sich in engen Grenzen. Mochte ein Wichern auf dem Kirchentag zu Wittenberg anno 1848 den in langen Gehröcken einherwandelnden und von ehrwürdiger Gottseligkeit nur so überfließenden Herren Superintendenten und Oberkonsistorialräten die soziale Situation in noch so zündender Ansprache vor Augen stellen, so wurde schließlich daraus nur das pietistische Werk der Inneren Mission geboren, das zwar eine Fülle von Liebeskraft an den Tag brachte, aber immer mehr in das Fahrwasser der politischen Reaktion geriet und Wohltätigkeit statt sozialer Selbsthilfe vertrat. Auch Huber blieb, trotz seinen klaren Einsichten, bei einer Verkennung der Politik stehen, die alle seine Bemühungen zur Erfolglosigkeit verurteilen mußte. Und Todt konnte wegen seiner orthodoxen Gebundenheit im Sozialismus auf religiösem Gebiet nur Atheismus sehen, vor welchem er hilfeschend bei dem „erlauchten Geschlecht der Hohenzollern“ Rettung erhoffte! Stöckers eklatanter Mißerfolg bei der Behandlung der sozialen Frage ist bekannt; die christlich-soziale Bewegung Deutschlands artete durch diesen selbstsichern, stockorthodoxen Hofprediger in reinen Antisemitismus aus⁶. Die katholischen und protestantisch-orthodoxen Vertreter besaßen tatsächlich nicht die notwendige innere Freiheit, auf die soziale Frage vorurteilslos einzugehen, und verfielen dem Fehler, dem Sozialismus, den sie nicht vorbehaltslos anzuerkennen vermochten, einen vermeintlich besseren, christlichen Sozialismus gegenüberzustellen.

Wesentlich anders waren die vom religiösen Liberalismus beeinflußten Menschen disponiert, auf die soziale Not einzugehen. Wenn auch der politische Liberalismus für den Ernst der aufkommenden sozialen Frage nur langsam und spärlich Verständnis aufbrachte, weil er sich immer nur für den einzelnen Bürger und nicht für die Massen interessierte, so besaß doch der religiöse Liberalismus die unumgängliche innere Freiheit, um diesem ganzen Problemkreis mit der nötigen Offenheit entgegenzutreten zu können. Aus diesem Grunde konnte auf seinem Boden ein religiöser Sozialismus entstehen, aus welchem Zusammenhang klar die Verwandtschaft beider Bewegungen hervorgeht.

Ein erster Vorläufer des religiösen Sozialismus war der Franzose de Lamennais (1782–1854), dessen erste Lebensperiode durch einen wahnwitzigen Katholizismus gekennzeichnet ist, der sich selbst überschlug und ihn mit Rom in Konflikt brachte. In dieser Kollision ging Lamennais in das Lager der von ihm bisher so ungestüm bekämpften Aufklärung über und wurde von der Kirche mit dem Bann belegt. Seine freiheitlichen Schriften sind mehr aus dem Gefühl als aus der Logik herausgeboren und stellen eine eigentümliche Mischung von

prophetischer Rede und antiker Rhetorik dar. Mit religiösem Pathos, das sich einer apokalyptischen Bildersprache bediente, verkündete er einen glühenden Haß gegen alle die Grundsätze des Christentums und der Humanität mit Füßen tretenden Unterdrücker. Tief war Lamennais von der Gleichheit aller Menschen überzeugt: „Gott hat weder Kleine noch Große, weder Herren noch Sklaven, weder Könige noch Untertanen gemacht; er hat alle Menschen gleich gemacht“⁷. Diesem Haß gegen die Ausbeuter stand eine ebenso inbrünstige Liebe zu dem armen, geknechteten Volk gegenüber, das ihm der Träger alles Guten war. Das Volk war ihm der Inbegriff alles Echten, Tiefen und Tragenden, und er pries dessen Güte und Genügsamkeit, Leidensfähigkeit und Verbundenheit mit Gott. Diesem geliebten Volk verhiess Lamennais in überschwänglichem Enthusiasmus die Freiheit, die ihm „keine Ankündigung, die man an den Straßenecken liest“ war, sondern „eine lebendige Macht, die man in sich und um sich fühlt, der Schutzgeist des häuslichen Herdes, die Bürgschaft der geselligen Rechte und das erste dieser Rechte“⁸. Es ist ein Sozialismus aus dem Glauben, dem Lamennais wie später Gustav Landauer das Wort redete, in welchem die damalige Kirche in größter Verblendung nur eine „gottlose Chimäre“ zu sehen vermochte. Man darf Lamennais' soziale Religiosität nicht auf ihre nationalökonomischen Kenntnisse prüfen, sondern muß sie als einen flammenden Aufruf zur Besinnung verstehen, der die Menschen ergreifen und fortreißen wollte.

Von Lamennais beeinflusst war der deutsche Schneidergeselle Wilhelm Weitling (1808–1874), eine der interessantesten Gestalten aus der Geschichte des Frühsozialismus. Weitling war ein Autodidakt, der an einer etwas unangenehmen Selbstüberschätzung litt. Über Paris, wo er dem „Bund der Geächteten“ angehörte, kam er vorübergehend in die Schweiz, um revolutionäre Propaganda unter den Handwerksburschen zu betreiben, wie es Jeremias Gotthelf in „Jakobs Wanderungen“ geschildert hat. Er verfaßte mehrere Schriften, die Ernst Barnikol in den letzten Jahren teilweise in der Sammlung „Christentum und Sozialismus“ neu herausgegeben hat. Weitling huldigte einem religiösen Kommunismus mit chiliastisch-messianischem Einschlag, den Karl Marx als „Liebessabbelei“ verspottete. In keiner Schrift Weitlings fehlte die religiöse Note; am stärksten aber kam sie in seinem Buch „Das Evangelium eines armen Sünders“ zum Vorschein. In dem von ihm verfaßten Prospekt schrieb er: „In diesem Werk wird in mehr als hundert Bibelstellen bewiesen, daß die kühnsten Folgerungen der freisinnigen Ideen ganz im Einklang mit dem Geist der Lehre Christi sind“. Für Weitling war Jesus ein „Prophet der Freiheit“, und er war im Gegensatz zu Voltaire der Meinung, daß nur mit Hilfe der

Religion die Befreiung der Menschheit gelingen könne. Der Zürcher Kirchenrat aber erstattete 1843 bei der Staatsanwaltschaft gegen Weitling Anzeige wegen Gotteslästerung, und dem Flüchtling blieb daraufhin nichts anderes übrig, als nach seiner Ausweisung aus der Schweiz nach Amerika auszuwandern. Damit schied Weitling aus der weiteren Entwicklung des Sozialismus aus, was von nicht geringem Schaden für die soziale Bewegung war, die unter der Führung von Marx und Engels immer widerstandsloser in den Atheismus hineingeriet, weil ihr der religiöse Gegenspieler fehlte.

Erfolgreicher war der Versuch der Begründung eines religiösen Sozialismus in England. In Großbritannien war in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts durch die „industrielle Revolution“ die soziale Not besonders kraß in Erscheinung getreten. Durch die Einführung der Maschinen entstand eine große Arbeitslosigkeit, und in den neuentstandenen Fabrikstädten häufte sich ein furchtbares Elend an. Friedrich Engels hat diese entsetzlichen Zustände in seinem Buch „Die Lage der arbeitenden Klasse in England“ (1845) geschildert, die in den Romanen Charles Dickens ins Mitleidvolle vergoldet sind. Kinder- und Frauenarbeit war bis an die Grenze des Tages ausgedehnt, und die Arbeitsentlohnung befand sich auf dem denkbar tiefsten Niveau. Als einziges Beispiel sei erwähnt, daß die Mädchen in jenen Buchbindereien, die für die britische Bibelgesellschaft das Einbinden der Bibel besorgten, so schlecht bezahlt waren, daß ihnen gar nichts anderes übrig blieb, als sich neben ihrer Arbeit der Prostitution förmlich in die Arme zu werfen, nur um leben zu können. Doch was kümmerte das die frommen Leiter jener Bibelanstalt in der segensreichen Verbreitung jenes Buches, in dem zwar der Satz von Jesus zu lesen stand: Ein Arbeiter ist seines Lohnes wert! Das Schlimmste an der ganzen Situation war, daß die anglikanische Geistlichkeit vollkommen in dem bourgeoisen Vorurteil befangen war, man verstoße sich gegen den gesellschaftlichen Anstand, wenn man sich des Fabrikproletariates annehme. Sie ignorierte, trotz Carlyle einfach dieses ganze Problem und betrieb eine kriechende Liebedienerei gegen die Reichen, deren Kehrseite verknöchertes Dogmatismus und fanatische Feindseligkeit gegen allen geistigen Fortschritt war. Doch gab es auch im damaligen England einige Gestalten, die, vom Geist des Christentums berührt, nicht willens waren, untätig zuzuschauen, wie ein großer Teil ihrer Mitmenschen immer tiefer in Not und Elend versanken. Wohl der bedeutendste unter diesen wagemutigen Männern war Charles Kingsley (1819–1875), der theologisch zwar eher konservativ dachte, aber durch seine naturwissenschaftlichen Interessen und seine belletristische Betätigung einen ausgesprochen modernen Einschlag besaß. Neben ihm wirkte Frederik Maurice (1805–1872),

der auch auf der Universität für religiöse Freiheit eintrat und wegen seiner liberalen Anschauung von der endlichen Seligkeit aller Menschen sogar von seiner Professur abgesetzt wurde. Schließlich ist noch als dritter im Bunde John Ludlow (1821–1911) zu nennen, der von Beruf Advokat war und der Bewegung mit seinen national-ökonomischen Kenntnissen diente. Diese drei Männer sind die eigentlichen Väter des religiösen Sozialismus, die aus christlichen Motiven unerschrocken für die Unterdrückten eintraten, indem sie laut verkündeten, daß Esau neben Jakob auch ein Erbrecht habe. Sie setzten sich für eine ethische Beleuchtung der wirtschaftlichen Fragen ein und bemühten sich, das Christentum in den sozialen Problemkreis einzubeziehen. Diese neue Einstellung war ihnen nur möglich, weil sie die theologische Basis der anglikanischen Orthodoxie verlassen hatten. Sie wollten bewußt die traditionelle Anschauung von der Bibel aus dem Sattel heben und eine neue Exegese an ihre Stelle setzen, ein Vorgehen, das nur auf liberalem Boden möglich war. Nach ihrem, den neuen Problemen aufgeschlossenen Verständnis verlangt die Bibel ausdrücklich ein Eingehen auf die sozialen Verhältnisse. „Denn statt ein Buch zu sein“ — so führten sie wörtlich aus — „um die Armen in Ordnung zu halten, ist es von Anfang bis zum Ende geschrieben, um die Reichen in Ordnung zu halten. . . Sie verlangt für die Armen ebensoviel und viel mehr als diese selbst für sich verlangen; sie ist voll der furchtbarsten Warnungen und Verbote für die Reichen. Sie gibt den tiefsten Bedürfnissen des Herzens des armen Mannes einen weit edleren, weit eindringlicheren, weit kühneren und beredteren Ausdruck, als irgend welche moderne Reden getan; und sie gibt einen Hoffnungsstrahl, oder vielmehr sie zeigt die Dämmerung einer glorreichen Zukunft, wie nichts Anderes sie zeigt, kein allgemeines Stimmrecht, kein Freihandel, kein Kommunismus, keine Organisation der Arbeit oder irgend welches andere Quacksalberrezept, und doch eine Zukunft, welche alles, was in diesen Maßregeln gut ist, umfaßt, einer Zukunft der Wissenschaft, der Gerechtigkeit, der Freiheit, in der Faulenzer und Bedrücker sich für ihre Ungerechtigkeiten nicht auf Pergamente und Parlamentsbeschlüsse zu berufen wagen, in der die Gesetze die Gesetze Gottes sein werden und Gott die Dinge in seine eigene Hand nehmen wird“⁹. Diese Ausführungen stellen eine ebenso neue Interpretierung der Bibel dar wie historisch-kritische, und die religiösen Sozialisten Englands unterschieden sich durch sie fundamental von der Orthodoxie, welche die heilige Schrift lediglich als Beweismaterial für ihre Dogmatik betrachtete. Die religiösen Sozialisten klagten die Kirche an, daß sie sich der Bibel bedient habe, als wäre sie nichts anderes als ein Leitfaden für Polizeidiener, eine Dosis Opium für überladene Lasttiere, während sie

nach ihrer Auffassung in allen Stücken das Gegenteil ist. Sie schleuderten der orthodoxen Kirche den Vorwurf der Heuchelei ins Angesicht, weil sie zu allen Mißständen einfach schweige und sie als etwas Unabänderliches, ja Gottgewolltes hinnehme. Und sie dehnten diese Anklage auf das gesamte rechtgläubige Bürgertum aus: „Dies ist meine Klage gegen euch Gutsherren, Geschäftsleute oder wie immer ihr euch nennt“, sprachen sie im Namen des Arbeiters; „nicht, daß ihr viele Dinge habt, welche ich nicht habe, sondern daß ihr euch so wenig um das bekümmert habt, was mir mit euch gemein ist; daß ihr so wenig dahin gearbeitet habt, mich fühlen und wissen zu lassen, daß ich ein Mensch bin und mich auf solche Weise nicht zu eurem Volksgenossen gemacht habt. Ich verlange, als Mensch und Volksgenosse von euch anerkannt zu werden“¹⁰. Es ist der echt christliche Humanismus, der sich in diesen Ausführungen zum Wort meldet und diesen Sozialismus sowohl vom marxistischen als auch vom christlichen, wie ihn später Stöcker in Deutschland propagierte, deutlich abhebt. Wie die liberalen Denker von Erasmus bis Rothe eine Verbindung von Christentum und Kultur erstrebten, so arbeiteten Kingsley und Maurice an einer Verknüpfung von Christentum und Sozialismus, indem sie den Sozialismus christianisierten und das Christentum sozialisierten. Niemals aber erstrebten sie, das Volk bloß wieder für die Kirche einzufangen, wie es die pietistisch-orthodoxe Innere Mission in Deutschland bewerkstelligte. Kingsley ließ dem Verhältnis von Arbeiter und Christentum eine ungemein freie Behandlung zuteil werden, die nicht anders denn als liberal im besten Sinne des Wortes angesprochen werden kann. Er vertrat für seine christlich-soziale Bewegung den überlegenen Grundsatz: „Niemals sollen diejenigen, welche nicht Christen sind, wegen ihres Unglaubens von uns angegriffen oder geschmäht; niemals soll von den Anhängern ein christliches Bekenntnis verlangt werden.“ Aus all diesen Äußerungen geht hervor, wie ganz anders die soziale Frage von jenen religiösen Menschen angepackt wurde, die dogmatisch nicht gebunden waren. Die religiösen Sozialisten Englands lehnten — entsprechend Kingsleys „Manifest an die Arbeiter“ im Jahre 1848 — die Revolution ab und bekannten sich zu dem liberalen Gedanken der sozialen Reformen, die sie mittels einer speziell hiefür errichteten Presse, Gründung von Genossenschaften, Einführung von Bildungskursen für die Arbeiter usw. zu erreichen hofften.

Wenn auch die christlich-soziale Bewegung Englands in der Schweiz nur eine sehr geringe Beachtung fand, so nahm die soziale Entwicklung der schweizerischen Reformbewegung zunächst doch einen sehr ähnlichen Verlauf. Schon früh dämmerte den schweizerischen Reformern

die Einsicht, daß religiöser und sozialer Fortschritt unzertrennlich miteinander verbunden seien und daß es für ein liberales Christentum unbedingte Pflicht sei, die gleiche Freiheit, Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit beim Studium der sozialen Frage aufzubringen, die ihm bei der Beurteilung der religiösen Probleme eigentümlich ist. Der Berner Albert Bitzios, eine der Hauptgestalten der schweizerischen Reformbewegung, war von einem ungewöhnlichen sozialen Verantwortungsgefühl beseelt; er begriff sehr wohl, warum der Arbeiter mit geballter Faust an den Kirchentüren vorbei ging, und ließ sich gar nicht durch das Vorurteil, der Sozialismus sei gottlos, abschrecken, weil er wußte, daß dem Liberalismus zuerst auch der Vorwurf der Ungläubigkeit gemacht worden war. Nach seinem eigenen Geständnis ist Bitzios über Nacht zum Sozialisten geworden und betrachtete es als seine Aufgabe, die Kollegen unermüdlich auf die soziale Frage aufmerksam zu machen. Im Bündnerland forderte der früh verstorbene, ganz radikal gesinnte Pfarrer Luzi Michel (1841–1876), daß die Reformbewegung sich „entschieden auf das Sozialprinzip des Christentums stellt und Hand in Hand mit der Sozialdemokratie für dieses kämpft“, weil auch Jesus in Wirklichkeit ein Sozialist war¹¹. Ebenso stark war an der sozialen Frage Conrad Wilhelm Kambli interessiert, dessen Bücher „Die sozialen Ideen des Christentums und ihre Verwertung in den Kämpfen der Gegenwart“ (1878) und namentlich „Die sozialen Parteien und unsere Stellung zu denselben“ (1887) für ihre Zeit geradezu bahnbrechend genannt werden dürfen. Es setzten sich noch eine ganze Anzahl anderer schweizerischer Reformer für eine soziale Betätigung ein. Die wichtigsten Äußerungen dieser ihrer Zeit voraus eilenden Männer sind im dritten Bändchen der „Stimmen des freien Christentums aus der Schweiz“, das den Untertitel „Soziales“ trägt (1898), zusammengefaßt. Es stellt einen Beweis dar, wie früh und wie tapfer diese Pioniere schon zu jener Zeit das soziale Problem angepackt haben, indem sie es im Geiste eines religiösen und nationalen Sozialismus bezwingen wollten. Es waren nicht in allen Teilen klar zu Ende gedachte Reflexionen, die in den Köpfen dieser religiösen Sozialisten gärten; aber sie alle hatten erkannt, daß die „soziale Frage das Christentum etwas angeht“. Sie wußten, daß eine neue Zeit angebrochen war, in welcher das alte „Pfarrhausidyll mit Posthornklang und Spinnrad-schnurren“ von den ächzenden Maschinen abgelöst war, und sahen sich vor die bängliche Frage gestellt, ob die gegenwärtige Kultur durch eine friedliche Lösung der sozialen Frage gerettet werden könne oder ob sie durch einen gewaltigen Völkersturm hinweg gefegt werde. Diese Reformer schreckten nicht vor einer scharfen Kulturkritik zurück und sprachen eindeutig aus: „Nur wenn es zu einer gründlichen so-

zialen Reformation kommt, wird es nicht zu einer gründlichen sozialen Revolution kommen“¹². Obwohl sie liberal waren, lehnten sie die Manchestertheorie so gut wie jedes Universalheilmittel unzweideutig ab und brachten den Mut auf, mit Pflüger vom „Sozialismus Jesu“ zu reden. Gewiß verdünnten auch sie gleich Todt und Stöcker die soziale Frage jeweilen wieder mit Wohltätigkeit; aber zuletzt siegte doch stets die Erkenntnis, daß es mit der geistlichen Hilfe allein nicht getan sei, sondern auch der materiellen bedürfe. Es darf gesagt werden, daß die schweizerischen Reformer doch wesentlich anders als die deutsch-orthodoxe Kirche auf die soziale Frage eingegangen sind, und die Feststellung von Kurt Guggisberg ist richtig, „daß die Reform, konsequent zu Ende gedacht, zur religiös-sozialen Bewegung führen mußte“¹³.

Die religiös-soziale Bewegung der Schweiz, welche die religiösen Triebkräfte des Sozialismus herausgespürt und die tiefe Schuld der Kirche lebhaft empfunden hat, ist durch verschiedene Persönlichkeiten geprägt worden.

An der Spitze stand der jüngere Christoph Blumhardt (1842–1919), der vom Pietismus herkam und die pietistische Terminologie leider auch nie vollständig überwunden hat, was seiner Verständlichkeit in außertheologischen Kreisen nachteilig war. Aber nicht seine rechthabende Herkunft verlieh seinem Namen Ansehen, sondern die Durchbrechung dieser Schranken. Blumhardt ist in einem organischen Prozeß aus der pietistischen Welt seines Vaters in eine immer größer werdende Freiheit hineingewachsen; in grandioser Weitherzigkeit konnte er in der Kirche und im Theater, bei der Aristokratie und mit den Proletariern verkehren, hatte zur Bibel und zu Goethe ein Verhältnis; es blieb ihm überhaupt nichts Menschliches fremd. Schon rein äußerlich wurde diese Wandlung sichtbar, indem er immer mehr alle Pfarrer-Ähnlichkeit abstreifte und das Auftreten eines Landedelmanns annahm. In seiner umfassenden Aufgeschlossenheit gegenüber allen kulturellen Bestrebungen unternahm er weite Reisen, beschäftigte sich eingehend mit dem Entwicklungsgedanken und drang in seinen oppositionellen Jahren ganz ins moderne Denken vor, das ihn für die liberale Simultanschule zur Überbrückung der konfessionellen Gegensätze eintreten ließ und auch zu einem ganz ähnlichen Prophetenverständnis führte, wie es die kritische Theologie neu entdeckt hatte. In den neunziger Jahren wehte in Blumhardts religiöser Verkündigung ein überaus scharfer Wind, der die pietistische Orthodoxie mit ketzerischen Gedanken angriff — man denke nur an seinen Offenbarungsbegriff oder an seine Lehre von der Wiederbringung aller Dinge — was von seinen heutigen Anhängern, die den freien Blumhardt in eine theologisch gebundene Welt zurück übersetzen wollen, geflissentlich

übersehen wird. Ihren Höhepunkt erreichte Blumhardts freiheitliche Episode in seinem Eintritt in die sozialdemokratische Partei, was damals nicht geringes Aufsehen hervorrief¹⁴.

Eine Blumhardt aufs nächste verwandte Natur war Hermann Kutter (1863–1931), einer der genialsten Theologen der Schweiz, dessen geistige Lebendigkeit einem glühenden Vulkan vergleichbar war, der aber nie die verdiente Anerkennung gefunden hat. Seine pietistische Heimat überwand seine gleich einem Wildbach daherbrausende, von einem prophetischen Anspruch getragene Natur früh. Er näherte sich dem deutschen Idealismus, wie aus seinem philosophischen Hauptwerk „Das Unmittelbare“ hervorgeht, das eine an Schelling angelehnte Lebenstheologie vertrat, auf Grund welcher er den Kampf gegen pietistische Gesetzlichkeit und verknöcherte Dogmenherrschaft führte, der ihn in seiner Radikalität bis zur Verweigerung der kirchlichen Trauung und zur Abschaffung der Konfirmationsfeier trieb. Voll lodernenden Zornes hat er in leidenschaftlicher Polemik, die ihm den Namen „der deutsche Kierkegaard“ eintrug, Kirche und Theologie in nicht mehr zu überbietender Schärfe befehdet, was in direktem Gegensatz zu dem gegenwärtigen Kirchlichkeitsbetrieb steht. Begreiflich, daß die orthodoxe Richtung über diese anklagende Sprache von hellem Entsetzen ergriffen wurde und seine Nichtwiederwahl als Pfarrer am Neumünster in Zürich betrieb, was nur durch das Eintreten der Reformer für ihn verhindert wurde.

Im Unterschied zu diesen beiden Männern, die ihn stark beeinflußt hatten, wurzelte Leonhard Ragaz (geb. 1868) im religiösen Liberalismus und macht deshalb die vom freien Protestantismus zur religiös-sozialen Bewegung führende Verbindungslinie sichtbar. Ragaz ist ein Ethiker von puritanischer Strenge und tödlichem Ernst, dem jedes befreiende Lachen abgeht. Von den bürgerlichen Zeitungen wird er als ein gefährlicher Revolutionär hingestellt, und sein bloßer Name wirkt auf viele Menschen wie das rote Tuch. Aber er ist so wenig wie Sokrates ein Jugendverführer, sondern ein ganz ehrlicher, wenn auch etwas monotoner Theologe. Er wurde zum eigentlichen Führer des religiösen Sozialismus in der Schweiz, indem sich durch seine aktive Wirksamkeit eine Gruppe von Menschen bildete, die sich die religiös-soziale Richtung nannte. Sie war nie sehr groß, zählte aber in den Jahren vor dem Krieg die aufgeschlossensten der jungen Pfarrer zu ihren Mitgliedern. Nach dem Krieg fand sie in Deutschland eine Fortsetzung in dem sich um die „Blätter für religiösen Sozialismus“ sammelnden Kreis, dessen bedeutendste Gestalten Carl Mennicke, Paul Tillich und Eduard Heimann waren.

Der religiöse Sozialismus ist nicht aus politischen Aspirationen oder

durch nationalökonomische Studien zur Verwerfung des Kapitalismus und zur Forderung einer sozialistischen Gesellschaftsordnung geführt worden. Auch Parteigründe waren dabei nicht maßgebend, sintemal bei weitem nicht alle Vertreter der sozialdemokratischen Partei beitraten oder später wieder austraten. Es ging um etwas Größeres als um eine politische Partei, und die religiös-soziale Bewegung hat stets auch berechnete Kritik an der sozialdemokratischen Partei geübt. Nicht der Partei, sondern dem verelendeten Proletariat galt ihr aus religiösem Verantwortungsbewußtsein gewecktes Interesse. Es waren ausgesprochen religiöse Motive, die sie zu ihrem Gang zu den Erniedrigten und Beleidigten trieben, wie das in ergreifender Weise Blumhardt ausgeführt hat: „Wie Jesus dürfen wir uns den Elenden anschließen und ihnen recht geben, wenn sie schreien: Ich will es besser haben. Wenn wir ihnen nicht recht geben, sind wir keine Nachfolger Jesu Christi. Wir dürfen auch nicht urteilen, so wenig er geurteilt hat. Wir wenden uns, wie er, von den Stolzen weg zu denen, die am Boden liegen, und urteilen nicht. Ihnen gegenüber gibt es kein Gericht als das eine: sie sind elend, arm und bloß, sie hungern und dürsten, sie sind geplagt von Tag zu Tag; zu denen geselle ich mich, denen helfe ich, ohne Urteil“¹⁵. Die Analogie zu dem Gang Jesu zu den Zöllnern und Sündern ist kaum zu übersehen und darf nicht, wie es von theologischer Seite abschwächend geschehen ist, als bloße Demonstration aufgefaßt werden. Es geschah aus einem tiefen Schuldgefühl heraus, daß am Proletariat gesündigt worden sei und daß dieses Unrecht durch dies „Rittertum Christi“, wie Ragaz sich ausdrückte, wieder gut gemacht werden mußte. Die so verstandene Nachfolge Christi verhütete, daß die religiös-soziale Bewegung am Sozialismus nicht denselben Anstoß nahm, der dem deutschen Kirchentum so zum Verhängnis geworden ist. Die schweizerischen Religiös-Sozialen hatten vor dem Atheismus der Arbeiterschaft jeden Schrecken verloren, zumal sie im Bürgertum nicht weniger Gottlosigkeit vorfanden, und überdies hatten sie auch einen aus der Ehrfurcht stammenden Unglauben entdeckt. Nach Kutter „ist es klar, daß die Existenz Gottes weder von seiner Leugnung noch von seiner Anerkennung abhängt“¹⁶, und Blumhardt wußte um einen „sittlichen und arbeitenden Atheismus in der heutigen Welt“, der ihm größten Respekt einflößte. Auch der theoretische Materialismus, den der Sozialismus vertrat, war für sie kein Gegenstand des Ärgernisses, weil sie die Wichtigkeit der materiellen Unterlage für das geistige Leben der Menschheit erfaßt hatten. Und schließlich hatte auch der Gedanke an die Revolution für diese religiösen Sozialisten jedes Grauen eingebüßt. Keineswegs verherrlichten sie die revolutionären Umwälzungen; aber sie hatten ihre geschichtliche Not-

wendigkeit begriffen, die sich nicht aus dem historischen Prozeß wegdenken läßt. Die Mehrzahl der großen weltgeschichtlichen Ereignisse nahmen einen blutigen Verlauf, und Blumhardt bemerkte zu dieser Wahrnehmung: „Das vergossene Blut in Folge der Reformation schmerzt mich ebenso, wie das vergossene Blut der Revolution, aber ich muß beides in Kauf nehmen und den Fortschritt ansehen: die Freiheit der Menschen“¹⁷. Für den religiösen Sozialismus waren diese bedauerlichen Begleitumstände kein Hindernis, die darin zur Verwirklichung kommende Wahrheit zu sehen. Bedeutsam war für ihn einzig und allein der lebendige Gott. Das fromme Wort „Gott“ war ihm zu einer lebendigen Realität geworden, und der Terminus „Der lebendige Gott“ wurde zum Charakteristikum der religiös-sozialen Botschaft. Dieser lebendige Gott wurde in strikten Gegensatz zur Religion gesetzt, indem die Losung „Gott, nicht Religion“ zum Stichwort erhoben wurde. In allen Gärungen der Gegenwart drückte sich der Wille des lebendigen Gottes aus, sein Reich auf dieser Erde aufzurichten. Dieses Gottesreich erwartete der religiöse Sozialismus in einiger Unklarheit einerseits als apokalyptisches Geschehen und brachte es andererseits mit dem sozialistischen Zukunftsstaat in Verbindung, was ihm den Vorwurf einer Verfälschung des Evangeliums in eine Diesseitsreligion eintrug. Wenn auch die großen Führer des religiösen Sozialismus Gottesreich und Zukunftsstaat nie direkt identifizierten, so war doch ihre Erlösungshoffnung von dem Fortschrittsoptimismus jener Zeit gefärbt. Dem Reich Gottes auf Erden ging nach ihrer Auffassung der Sozialismus voran, den Ragaz als ein Gericht über die Götzenwelt des Mammonismus verstand und zugleich als eine Verheißung, indem der Sozialismus wieder das Element der Hoffnung in der Christenheit lebendig gemacht habe. Auf alle Fälle war ihnen allen der Sozialismus eine von Gott gewirkte Erscheinung, wie das Kutter in seinem berühmten Buch „Sie müssen“ in glühender, rhetorisch übersteigter Sprache ausgeführt hat. Es war das dynamische Prinzip, was sie an der sozialistischen Bewegung so stark anzog, in welcher sie direkt etwas Göttliches sahen, dem zu widerstehen eine Verkennung des „Kairos“ bedeute. Aus diesem Glauben heraus betonten sie so stark, daß es sich beim Sozialismus nicht allein um wirtschaftliche Dinge handle, sondern „soziale Fragen sind göttliche Fragen“¹⁸. Die religiösen Sozialisten jammerten nicht über die herannahenden Arbeiterbataillone und klagten nicht über das Volk der „rohen Fäuste“, sondern erblickten vielmehr in ihnen eine neue Ausgießung des Geistes und den Anbruch einer neuen Welt, in der es, wie Rothe gemeint hatte, keiner speziellen Kirchen und Tempel mehr bedürfe, weil das ganze Leben zum göttlichen Reich geworden sei.

Obleich der religiöse Sozialismus alles andere als ein einheitliches, geschlossenes System hervorgebracht hat und ihm stets etwas Fragmentarisches anhaftete, war er ursprünglich doch etwas ungeheuer Lebendiges, das einem noch heute fühlbar aus seinen Schriften und den ersten Jahrgängen seiner Zeitschrift „Neue Wege“ entgegenweht. Es war ihm jene große Erkenntnis aufgeleuchtet, daß Gott in diese Welt eingehen wolle, und zwar auch in das politische, wirtschaftliche und materielle Leben der Menschen, eine ähnliche Einsicht, wie sie der ersten Generation des religiösen Liberalismus eigen gewesen war. Dieses Neuartige und Bewegte schied den religiösen Sozialismus von allem orthodoxen Lebensgefühl und rückte ihn in die unverkennbare Nähe des freien Protestantismus, wie es Paul Tillich ausgesprochen hat: „Der religiöse Sozialismus ist geboren auf dem Boden der kritischen Autonomie.“ Die religiös-soziale Bewegung ist nicht an sich eine Verfallserscheinung. In ihren Anfängen stellt sie einen Fortschritt in der Geschichte des religiösen Liberalismus dar, muß aber infolge ihrer weiteren Entwicklung in die Rubrik der Verfallsanzeichen eingeordnet werden. Für diese im ersten Augenblick etwas befremdliche Beurteilung können gewichtige Gründe namhaft gemacht werden.

Die religiös-soziale Bewegung hoffte ursprünglich, die orthodoxe und die liberale Richtung der Kirche von innen her zu überwinden, indem sie bestrebt war, den Wahrheitsgehalt von beiden in sich aufzunehmen, wie dies Ragaz in seiner Selbstdarstellung, betitelt „Von der schweizerischen religiös-sozialen Bewegung zur dialektischen Theologie“, ausgesprochen hat¹⁹. Nun blieb dieser Gedanke nicht bloß ein frommer Wunsch, dem wie so vielen anderen nicht die geringste Verwirklichung beschieden war, sondern eine kritische Betrachtung der theologischen Struktur des religiösen Sozialismus muß feststellen, wie die ursprünglich liberale Grundlage desselben mit der Zeit immer mehr preisgegeben wurde. Es entstand immer häufiger jenes unnatürliche Zwitterding von sozialistischer Radikalität und theologischer Orthodoxie, weshalb die Arbeiterschaft ihr Mißtrauen gegen den religiösen Sozialismus nicht überwinden konnte und ihm infolgedessen die Gefolgschaft verweigerte. Zwar gab es von Anfang an einige anti-liberale Züge im religiösen Sozialismus, wenn an seine starke Betonung des Reich-Gottes-Gedankens erinnert wird, der sich in einem gewissen Gegensatz zu dem allezeit vom Liberalismus hochgehaltenen religiösen Individualismus befand. Doch hatte dies zunächst noch nicht so viel zu sagen, weil immer noch genügend liberale Gegenkräfte vorhanden waren. Aber nun rächte es sich, daß der religiöse Sozialismus eine vorwiegend praktisch orientierte Bewegung war, die abgesehen von Kutters „Unmittelbarem“ der religionsphilosophischen Begründung

immer weniger Aufmerksamkeit schenkte. Obwohl die religiös-soziale Bewegung in ihren Anfängen zu der pietistischen Orthodoxie in heftiger Opposition gestanden hatte, bekannte sie sich in den Fragen der Christologie, der Wundergläubigkeit usw. je länger je offenkundiger zur ausschließlich positiven Theologie und ergötzte sich an den erbaulichen, wissenschaftlich aber völlig wertlosen Büchern eines Friedrich Zündels, anstatt an der Fragestellung der vorwärtsdrängenden Theologie zu arbeiten. Und wo der religiöse Sozialismus sich das orthodoxe Schema nicht direkt zu eigen machte, schloß er es doch auch nicht unzweideutig aus. Durch dieses wenig umsichtige Verhalten war aber das Einfallstor geöffnet, durch welches sich nach der großen Enttäuschung über den Sozialismus beim Ausgang des Weltkrieges die dialektische Theologie einschleichen konnte. Sie opferte in relativistischer Weise restlos das soziale Interesse dem theologischen und wuchs sich zur schwülsten Rechtfertigung des Bestehenden aus. Nur die sträfliche Nachlässigkeit der theologischen Haltung im religiösen Sozialismus erklärt die sonst unbegreifliche Erscheinung, daß aus der revolutionären Sehnsucht eines Kutter und Ragaz eine so autoritative Dogmatik entstehen konnte, wie sie die Neuorthodoxie vertritt, die am religiösen Sozialismus nichts anderes als Totengräberarbeit verrichtet hat.

Aber nicht nur stellt das Zurückdrängen der liberalen Gedanken im religiösen Sozialismus diesen unter die den Abstieg des religiösen Liberalismus dokumentierenden Erscheinungen, sondern ein ebenso deutliches Verfallsanzeichen ist die Wahrnehmung, daß der freie Protestantismus als Gesamtbewegung die Weiterentwicklung zum religiösen Sozialismus nicht mitgemacht hat. Wohl waren die Reformer ursprünglich gegenüber der sozialen Frage von einer ungewöhnlichen Offenheit, und einige ihrer Nachfolger, wie Pflüger, Reichen, Knellwolf traten auch offen in die sozialdemokratische Partei; „aber sie sind isoliert geblieben und von der Mehrzahl mehr als kirchliche Kuriosa betrachtet worden“, wie der neueste Geschichtsschreiber der religiös-sozialen Bewegung feststellt²⁰. Die schweizerische Reformbewegung ließ das günstige Erbe, das ihr ihre Väter auf diesem Gebiet hinterlassen hatten, unbenützt liegen. Anstatt mit der Zeit immer weiter vorwärts zu schreiten und wie es in der Natur der Sache gelegen hätte, sich mit einem kühnen Schwung an die Spitze der religiös-sozialen Bewegung zu stellen und an der Lösung der sozialen Frage auf dem Boden des freien Protestantismus mitzuarbeiten, blieb sie auf einer einmal errungenen Position stehen und glitt dabei unmerklich immer mehr ins rechtsstehende, bürgerliche Fahrwasser. Der religiöse Liberalismus vermochte seine bürgerliche Herkunft nicht als eine

zeitgeschichtliche Bedingtheit zu betrachten, die überwunden werden mußte. Deshalb aber gingen ihm in den ersten zwei Dezennien des 20. Jahrhunderts viele der besten, innerlich lebendigsten Menschen verloren, und seine Stagnation auf sozialem Gebiet bedeutet unzweifelhaft ein sichtliches Nachlassen seiner schöpferischen Kräfte.

Wenn die reservierte Stellung, die der religiöse Liberalismus gegenüber der sozialen Frage einnahm, ihm als ein Versagen angerechnet wird, muß freilich gerechterweise auch nach den Gründen gefragt werden, die ihn zu dieser Haltung bewogen. Mit dem bloßen Hinweis auf die Abstinenzpropaganda, den Antimilitarismus und den überhaupt starken Doktrinarismus, der dem religiösen Sozialismus in steigendem Maße eigen war, ist diese Frage keinesfalls genügend abgeklärt. Es waren viel bedeutsamere, sachlichere Argumente ausschlaggebend, die eindrucksvoller, als es eine systematische Ausführung vermöchte, in der Darstellung des Lebens und Werkes von Friedrich Naumann zum Ausdruck kommen.

Friedrich Naumann (1860–1919) war ein selten bewegter Mensch, dessen unermüdliches Suchen und Ringen ihn vom Helfer am Rauhen Haus zu Hamburg bis zu dem gewandten Parlamentarier hinaufführte; sein Name wurde sogar bei der ersten Präsidentenwahl des Deutschen Reiches genannt. Seine Entwicklung ist ein Spiegelbild der modernen Zeit und ist nicht nur ein persönliches Schicksal, das sich in ihm erfüllte, sondern seine Auseinandersetzung mit der sozialen Frage ist für die Haltung des gesamten religiösen Liberalismus charakteristisch. Naumann kam in jungen Jahren unter den Einfluß von Stöcker und Wichern, deren Gedankenwelt er in der ersten Hälfte seines Lebens vertrat. Wesentlich an dieser Periode in Naumanns Entwicklung war der Glaube, mit der Bibel die soziale Frage irgendwie bezwingen zu können, was aller religiöse Sozialismus auf verschiedene Weise versucht hat. Das Vorbild war ihm die Gestalt Jesu, den er seinen Zuhörern in glühenden Farben als den „größten Volksmann“ vor Augen malte. Aber Naumann war eine viel zu selbständig denkende Natur, um ein blinder Gefolgsmann der Inneren Mission bleiben zu können. Seine christlich-soziale Haltung zerbrach ihm in einem überaus interessanten Prozeß, in welchem die Krisis des religiösen Sozialismus zum Ausdruck kommt.

Die enge Vorstellungswelt der pietistischen Orthodoxie durchbrach Naumann, indem er auf die moderne Zeit einging. Er gab sich ungezwungen dem Zauber der Technik hin, und mit innerer Freudigkeit, die durch kein schlechtes Gewissen getrübt war, bejahte er den neuzeitlichen Industrialismus. Es dämmerte ihm die Einsicht von der unumgänglichen Notwendigkeit des Studiums der nationalökonomischen

Literatur, von welchem sich sowohl Wichern als Stöcker immer für dispensiert gehalten hatten. Er wandte seine unvoreingenommene Aufmerksamkeit auch dem Schrifttum der Sozialdemokratie zu, aus dessen Lektüre bei Naumann eine gewisse Sympathie für „das Freiheitliche und Arbeiterfreundliche“ dieser Partei entstand. Von größter Bedeutung für ihn wurde aber seine Freundschaft mit der geistesmächtigen Persönlichkeit Max Webers, der ihn von der sittlichen Berechtigung des Klassenkampfes überzeugte und ihm klar machte, daß jede Sozialreform nicht auf bloß idealistischer Gläubigkeit aufgebaut werden könne, sondern sehr reale Grundlagen zur Voraussetzung haben müsse, die von einer starken nationalen Außenpolitik und einem gesunden Zustand der gesamten Volkswirtschaft nicht getrennt werden dürfen. Naumann begann die Notwendigkeit des Kapitalismus einzusehen, indem er fortan dem „Mammon“ eine produktive Bedeutung zuerkannte.

Parallel mit dieser nationalökonomischen Erweiterung seines Horizontes, die den meisten Theologen gänzlich fremd bleibt, vollzog sich auch ein durchgreifender Wandel von Naumanns orthodoxer Theologie, die in seiner berühmten Palästina-Reise offen zum Ausbruch kam. Naumann machte auf dieser Reise, die er in einem höchst eigenartigen Buch „Asia“ (1899) geschildert hat, eine schwere seelische Enttäuschung durch, indem er unter dem Eindruck der Ruinen und der geschichtlichen Ferne des neutestamentlichen Geschehens zu der Überzeugung kam, daß Jesus ganz unmöglich jener Sozialreformer gewesen sein könne, den die moderne Zeit brauche. „Jesus ging und ritt auf solchen Wegen, ohne etwas zu ihrer Besserung zu tun!“²¹ rief er kopfschüttelnd aus. Naumann begriff plötzlich, daß Jesus in einer unkomplizierten Umgebung gelebt hat, die sich nicht um die Fragen der Wirtschaft, der Politik, der Kultur kümmerte und deshalb auch nicht mehr maßgebend sein kann für die gegenwärtigen staatlichen und volkswirtschaftlichen Probleme. „Wir kamen alle an eine Stelle, wo wir mit diesen antimammonistischen Sätzen des Neuen Testaments praktisch-volkswirtschaftlich nichts mehr anfangen konnten. Der praktische Versuch hat uns gezeigt, daß man aus den Sprüchen des Neuen Testaments heraus nichts Programmatisches für Sozialpolitik oder Politik herausholen kann“, faßte Naumann später seine neue Einsicht zusammen²². Damit war er über die christlich-soziale Einstellung, die das Wirtschaftsleben mit der Bibel in der Hand dirigieren wollte, auch theologisch hinausgeschritten und war zu einer Erkenntnis gelangt, die als liberal anzusprechen ist. Stöcker erschrak denn auch im Innersten über das freiheitliche Streben Naumanns, der nun auf sozialem Gebiet eine ähnliche Tätigkeit entfaltete wie Har-

nack auf theologischem. Es kam auf dem evangelisch-sozialen Kongreß zu erregten Diskussionen zwischen den „Jungen“ und den „Alten“, die mit einer Ausscheidung Stöckers endigten, während die weitere Kongreßarbeit eindeutig in der Linie des religiösen Liberalismus verlief.

Dieses Wissen hinderte Naumann aber auch an der Billigung des religiösen Sozialismus, wie ihn die Schweizer vertraten. Nach seiner Entwicklung konnte er diesen Weg nicht mitgehen und zweifelte an dessen Kraft, das soziale Problem zu meistern. Sein ausgeprägter Realismus, der von einem beinahe fanatischen Tatsachenhunger erfüllt war, stieß sich an dem utopistischen Glauben des religiösen Sozialismus, der ihm nur als ein schöner Traum und eine täuschende Illusion vorkam, dem keine Wirklichkeit innewohnte. Er ertrug dessen schwarmgeistigen Charakter nicht, der sich mit dem Argument der Skepsis gar nicht auseinandersetzte. Naumann hatte begriffen, daß das religiöse und das volkswirtschaftliche Gebiet jedes seinen eigenen Gesetzen gehorcht, die nicht übertragbar sind. Es ist die berühmte und zum Teil auch berüchtigte Theorie von der Eigengesetzlichkeit der Dinge, der sich Naumann beugte, zu welcher auch Troeltsch, der eine ihm sehr verwandte Natur war, geführt wurde. Diese Erkenntnis bedeutet weder den Bankerott des Christentums, noch den Verrat am Evangelium, wie so oft behauptet wurde; sie erinnert vielmehr an die alte lutherische Scheidung des Politischen und Religiösen, die in die Sprache des Liberalismus übertragen wurde, der die Spannung zwischen Christentum und Kultur durch einen Kompromiß zu lösen versuchte, indem er, anstatt auf Granit zu beißen, die Kunst des Möglichen erstrebte. Leicht ist Naumann diese Stellungnahme nicht geworden; denn er wußte wie wenige um die Problematik dieser Lösung, was er in den noch heute äußerst interessant zu lesenden „Briefen über Religion“ ausgesprochen hat: „Entweder wir sind Wölfe oder wir sind Lämmer. Entweder wir wollen herrschen oder wir wollen liebend leiden. Entweder wir gehen mit Bismarck oder mit Tolstoi. Entweder das Evangelium von der gepanzerten Faust oder das Evangelium der Brüder vom gemeinsamen Leben! Es scheint mir, daß niemand das Christentum in seiner ganzen schweren Kraft verstanden hat, der nicht in diesem Gegensatz seine eigene Seele hat fast zerbrechen gefühlt. Der Weg zum Glauben geht durch diese enge Pforte. Man muß mit Wissen und Willen sich von der Unvereinbarkeit der Heilsgedanken und der Weltgedanken überzeugt haben, ehe man weiß, weshalb Jesus sterben mußte“²³. Er sah keinen anderen Weg, diesen Konflikt zu meistern, als sich der Grenzen des Christentums bewußt zu werden, einzusehen, daß das Evangelium nicht das ganze, sondern nur einen Teil des Lebens

ausmacht, daß es wie der reine Sauerstoff in seiner Reinheit nicht eingeatmet werden kann. Daß dieser Weg, religiös gesehen, von einer herben Tragik umspielt ist, kann nicht bestritten werden. Naumanns Leben endete, wie das Verhältnis des gesamten religiösen Liberalismus zur sozialen Frage, tatsächlich in einer schmerzlichen Resignation. In seiner skeptischen Anzweiflung des religiösen Sozialismus, daß er nicht halten werde, was er verspreche, hat Naumann schließlich auch Recht behalten, indem sowohl Blumhardt als Kutter am Ausgang ihres Lebens von ihrem religiös-sozialen Stadium ernüchert abgerückt sind.

Die Nachkriegszeit

Die Nachkriegszeit ist das dunkelste Blatt in den Annalen des religiösen Liberalismus. Diese einst so große Bewegung ist in diesem Zeitpunkt zu ihrem Tiefstand gelangt. Ihr Ausgang erinnert an das Ende eines Shakespeareschen Theaterstückes, in welchem auch oft alle Helden erschlagen am Boden liegen. Wenn der Umstand, daß die Nachkriegszeit noch in die Gegenwart hineinreicht, die als solche nicht Gegenstand einer objektiven Geschichtsschreibung sein kann, der Darstellung auch größtmögliche Kürze gebietet, so muß die absteigende Linie doch bis auf ihren Nullpunkt verfolgt werden.

Das unmittelbar auf den Weltkrieg folgende Jahrzehnt ist ganz allgemein durch den Sturz des Liberalismus gekennzeichnet. Offen wurde von der „Überwindung des bürgerlichen Zeitalters“ und vom Ende des „fluchwürdigen Liberalismus“ gesprochen. Unverhohlen verhöhnte man den „liberalen Kompromißgeist“ und zählte einen ganzen Lasterkatalog seiner Verfehlungen auf: auf wirtschaftlichem Gebiet habe er das Faustrecht eingeführt, auf politischem den Marxismus gezeugt und auf religiösem eine reine Diesseitsreligion begründet. Man empfand den Liberalismus als „eine eindimensionale Weltanschauung“¹, die durch das große Völkermorden endgültig gerichtet sei. Diese antiliberalen Wandlung im Geistesleben war durch die damaligen Zeitumstände bedingt. Das Ende des Weltkrieges hatte in Deutschland eine furchtbare seelische Enttäuschung zur Folge, der aller Optimismus und alle Fortschrittsgläubigkeit zum Opfer fielen. Das Vertrauen auf die Vernunft und ihre Fähigkeit, das menschliche Leben sinnvoll zu ordnen, ging völlig in die Brüche. An ihre Stelle traten die Prophetie vom „Untergang des Abendlandes“ und die Mächte des Unterbewußtseins, so daß die Menschheit wie seit langem nicht mehr ins Chaos blickte. Gegenüber dieser ungeheuren Erschütterung des europäischen Lebensgefühls versagte auch der Sozialismus vollständig

und wurde bald vom Kommunismus überflügelt, der allen humanen und religiösen Grundlagen der abendländischen Kultur den Krieg erklärte. Der kommunistische Vandalismus rief als Gegenbewegung den ihm geistig verschwisterten, reaktionären Fascismus auf den Plan, der mit seiner autoritären Diktatur alle Errungenschaften der Demokratie und der Freiheit hinwegfegt. Zwischen diesen beiden Extremen mußte der Liberalismus als eine Bewegung der Mitte buchstäblich zerrieben werden.

Von diesem politischen Geschehen wurde der religiöse Liberalismus ebenfalls in Mitleidenschaft gezogen. Auch er wurde von dem Strudel erfaßt und in die Katastrophe des politischen Liberalismus weitgehend mit verwickelt. Dagegen nützten alle Erklärungen nichts, daß der religiöse Liberalismus mit dem politischen und ökonomischen in keiner notwendigen Verbindung stehe und deshalb scharf von diesem zu unterscheiden sei. Dieser künstliche Trennungsstrich, der dem komplizierten Verhältnis zwischen religiösem, politischem und wirtschaftlichem Liberalismus nicht von ferne gerecht wurde, konnte es nicht verhindern, daß auch die freiheitliche Religiosität die Ablehnung alles liberalen Denkens und Fühlens fühlbar zu spüren bekam. Die Verwerfung des Rationalismus, des Individualismus, der kulturellen Werte und die Flucht in den Irrationalismus, in den Kollektivismus, zur Autorität, kurz die ganze Psychose der Angst, die nach dem Kriege überhandnahm, wirkte sich besonders verheerend auf religiösem Gebiet aus. Das geistige Leben Europas wurde, wie zur Zeit der Geißler im ausgehenden Mittelalter, von einer psychischen Krankheit befallen, die sich in einer Ausschaltung aller klaren Begriffe und einem Überhandnehmen aller exaltierten Vorstellungen kundtat. Keine theologische Bewegung konnte nachteiliger von dieser Pathologisierung des Lebensgefühls getroffen werden als der religiöse Liberalismus, der seiner ganzen Struktur nach allen hysterischen Verstiegenheiten abhold ist.

Die veränderte Situation machte sich zunächst in einer unaufhaltbaren Abwendung vom religiösen Liberalismus bemerkbar. Die Abkehr von der freiheitlichen Religiosität vollzog sich nicht so sehr bei den Laien als vor allem bei den Theologen, die gar nichts von der Charakterstärke des Andersenschen „standhaften Zinnsoldaten“ aufbrachten und ihren Willen nicht im geringsten auf Widerstand und Festigkeit konzentrierten. Eine beträchtliche Anzahl liberaler Theologen benahmen sich wie aneinandergereihte Kartenhäuser, bei welchen, wenn man das erste umstößt, die ganze Reihe hinfällt. In völliger Verleugnung des ethischen Prinzips, nach welchem einer verfernten Sache namentlich in schwerer Zeit die unverbrüchliche Treue zu halten

ist, waren sie nur darauf bedacht, sich selbst in Sicherheit zu bringen, um nur ja nicht den Anschluß an die Zeit zu verpassen. Gewiß werden einzelne Theologen auch durch ehrliche Beweggründe zu dieser Wandlung bestimmt worden sein, indem sie von der neuen Fragestellung eines Kierkegaard und Dostojewski überwältigt wurden. Aber bei vielen, allzu vielen wurde das religiös-moralische Defizit, das in akuten Geisteskrisen immer zutage tritt, offenkundig sichtbar, indem diese Theologen ihre eigene innere Haltlosigkeit durch ein neues Pathos des Absoluten zu verdecken suchten. Sie brachten in einer Zeit, da ohnehin Feigheit die allgemeine Signatur war, nicht mehr den Mut auf, zum religiösen Liberalismus zu stehen, und schlichen sich beschämt davon. Der freie Protestantismus war nun nicht mehr Mode, und die Mehrzahl der Theologen haben zu allen Zeiten das brennende Bedürfnis empfunden, mit der derzeitig obenausschwingenden Richtung zu marschieren. Erschreckend viele liberale Theologen wechselten in der Nachkriegszeit ihre Überzeugung mit der gleichen Behendigkeit, wie man etwa den Hausrock mit dem Mantel vertauscht, und führten sich so auf, als ginge es auch in der Theologie nach der Melodie von Humperdinck:

„Einmal hin, einmal her,

Ringsherum, es ist nicht schwer!“

Nur zu oft wurden sie, gleichsam über Nacht, aus Vertretern einer fortschreitenden Offenbarung zu Anhängern der exklusivsten Orthodoxie, so daß, wer in jenen Jahren mit kritischem Blick studierte, Zeit seines Lebens von einer unsäglichen Verachtung für diese theologische Charakterlumperei erfüllt wurde.

Dieser äußere Zerfall des religiösen Liberalismus war freilich nur möglich, weil ihm ein innerer Verfall vorangegangen war. Es ist eine kurzsichtige, von Parteipolitik diktierte Betrachtungsweise, für den Tiefstand des religiösen Liberalismus nur außerhalb seiner selbst liegende Ursachen verantwortlich zu machen. Eine geistig lebendige Bewegung kann nie nur von außen erdrückt werden, sondern ihr Verfall liegt letzten Endes immer nur in ihr selbst begründet und muß aus ihrem Wesen heraus begriffen werden. Aus der dargestellten Geschichte des religiösen Liberalismus ist zu ersehen, daß der freie Protestantismus sich schon vor dem Krieg in einem latenten Zustand des Niedergangs befand, der nach dem Krieg nur in ein beschleunigtes Tempo übergang. Eine vorurteilslose Bestandesaufnahme des religiösen Liberalismus, zu der schon D. F. Strauß und Bitzium aufgefordert hatten, kann nicht umhin, das langsame Erlahmen der liberalen Arbeitskraft auf wissenschaftlichem Gebiet zu konstatieren. Man gewöhnte sich, „ohne eigene Arbeit freisinnig sein zu wollen“, wie sich schon Biedermann ausdrückte, ohne selbständige „Prüfung

auf bloße Parole hin“² sich zum religiösen Liberalismus zu bekennen, in der Annahme, seine Überlegenheit über die Orthodoxie sei von der Wissenschaft längstens entschieden worden. Aber das alte Sprichwort „Müßiggang ist aller Laster Anfang“ bewahrheitete sich auch beim religiösen Liberalismus. Infolge dieser intellektuellen Trägheit hörte die ernste und gewissenhafte Auseinandersetzung mit der biblischen Vorstellungswelt, den Kirchenvätern und den Reformatoren auf. Mit dem Aufhören einer lebendigen Beziehung zu seinem heimatlichen Erdboden durchschnitt sich aber der freie Protestantismus gleichsam seine eigenen Wurzeln. Denn der religiöse Liberalismus lebt von dem unauflöselichen Zusammenhang und der beständigen Spannung mit der alten und der reformatorischen Kirche, und die fortwährende Auseinandersetzung mit dieser Tradition ist für ihn nie zu Ende und darf nie aufhören. Durch die überhandnehmende Vernachlässigung der Beschäftigung mit der christlichen Vergangenheit ging auch die Fähigkeit verloren, auf die moderne Philosophie einzugehen. Mit welchem ehrwürdigem Ernst hat die erste Generation des religiösen Liberalismus sich mit den philosophischen Strömungen ihrer Zeit auseinandergesetzt; wie hat sie sich bemüht, deren neue Erkenntnisse aufzunehmen, ohne ihren Fehlern zu verfallen; wie hat sie gearbeitet, eine Theologie zu errichten, die von deren Vernichtungsurteilen nicht getroffen werden konnte. Wie aber hat die liberale Theologie der unmittelbaren Vor- und Nachkriegszeit Hußlers und Schellers Phänomenologie, Drieschs Neovitalismus, Heideggers Existenzphilosophie, Klages' Lebenslehre usw. verschlafen und dadurch verraten, daß sie nicht mehr auf der Höhe der Zeit stand. Die ganze Entwicklung des religiösen Liberalismus ging immer mehr in die Breite anstatt in die Tiefe. Er verlor sich immer mehr in eine rein populäre Tätigkeit, indem sich eine stets steigende Anzahl liberaler Theologen ausschließlich in eine geschäftige Praktikantenarbeit stürzte. Die Folge davon war, daß der Inhalt der liberalen Predigten mangels beständiger geistiger Erneuerung zusehends zu einem schalen Optimismus wurde, der für alles eine Erklärung, jedoch nicht das geringste Gefühl für Tragik hatte; die liberale Verkündigung sank zu einer philiströsen Moral herab, die dem kritischen Zuhörer im besten Fall ein mitleidiges Lächeln entlockte, und artete zu einer tränenfeuchten Vater-Gott-Theologie aus, von welcher sich der unsentimental veranlagte Mensch angewidert fühlte. Der religiöse Liberalismus geriet auf die Bahn der breitgetretenen Schlagworte und der prahlerischen Phrasen, die den religiös feiner empfindenden Menschen abstoßen und ihm die Schamröte ins Gesicht treiben mußte. Das Maß voll machten jene liberalen Theologen, die in der Verwirrung ihrer Gedanken und in der Kompaßlosigkeit ihres Tuns

beim Gegner des religiösen Liberalismus die zweideutigsten Anleihen aufnahmen, sich von ihm die Problemstellung vorschreiben ließen und sich unverkennbar seiner Terminologie zu bedienen angingen. Das Resultat dieser Anpassung war ein völlig gebrochener Liberalismus, der mit der ersten und zweiten Generation des freien Protestantismus nicht den geringsten Vergleich aushält und dem keine Spur von Anziehungskraft, noch irgendeine Bedeutung zukommt.

Nur weil der religiöse Liberalismus selbst auf solche Weise innerlich entartet war und seine ursprüngliche Linie verlassen hatte, war es möglich, daß in dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts die verschiedenartigsten Bewegungen überhandnehmen konnten, denen allen nur ihre schroff antiliberalen Haltung gemeinsam war. Nachdem zuerst die Anthroposophie Rudolf Steiners viele aufgewühlte Geister in ihren Bann gezogen hatte, entstand die hochkirchliche Bewegung, die eine neue Pflege der Liturgie und des Sakramentalismus propagierte, die wiederum von einer sehr einseitigen Lutherrenaissance abgelöst wurde. Von all diesen ebenso rasch aufblühenden als wieder vergehenden Bewegungen, die nicht alle erwähnt werden können, erreichte die dialektische Theologie das größte Ausmaß. Auch ihre Entstehung hängt mit dem Ausgang des Weltkrieges und der daraus folgenden geistigen Verfassung der damaligen Menschen zusammen³. Während diese Theologie der Krise in ihren interessanten Anfängen durch eine moderne Einkleidung die Aufmerksamkeit weiterer Kreise auf sich zu lenken vermochte, schied sie ihre ursprünglich im Vordergrund stehenden dialektischen Momente immer mehr zugunsten einer rein rechtgläubigen Lehre aus. Unter der Einwirkung von Calvins Theologie liefen ihre Ergebnisse ausschließlich auf die Inthronisierung einer machtsüchtigen Neuorthodoxie hinaus, unter völliger Außerachtlassung der tödenden Wirkung, welche die Orthodoxie im letzten Jahrhundert in der deutschen Kirche zur Folge gehabt hatte. Als wollte sie den Kampf Pius' X. gegen den Modernismus erneuern, weigert sie sich, die errungenen Erkenntnisse der Neuzeit anzuerkennen, sondern schmätzt die Toleranz als eine „charakterlose Schwäche“ und bekämpft die ganze neuere Theologie seit dem 17. Jahrhundert als eine abnorme Entwicklung⁴. Zwar wagt die Neuorthodoxie nicht, offen die historisch-kritische Arbeit anzugreifen, sondern pflegt eine galante Verbeugung vor der Bibelkritik zu machen, deren Recht sie nicht antaste, und setzt sie faktisch doch vollständig außer Funktion. Die Ausbreitung der Neuorthodoxie bewirkte bei einer quantitativen Theologenvermehrung einen ungeheuern Zerfall der wissenschaftlichen Arbeit, so daß die Theologie unter ihrem Einfluß auf nur noch drei Disziplinen zusammenschrumpfte⁵. Zum Hauptgebiet der Theologie wird die Dogmatik

erhoben, in welcher bewußt auf die Bekenntnisschriften zurückgegriffen, der Konfessionalismus erneuert und der theologische Horizont unter Ausschaltung der Religionsgeschichte vorwiegend auf Paulus und die Reformatoren eingeengt wird. In der Exegese betont die Neuorthodoxie die wissenschaftlich unhaltbare Einheit des Kanons, legt wie weiland Hengstenberg auf das Christuszeugnis im Alten Testament größten Wert und vertritt überhaupt eine ungebrochene, massive Bibelgläubigkeit einschließlich die zur Spezialität erkorene Jungfrauengeburt. Eine Hochkonjunktur erlebt die Homiletik, die der neuerwachten Kirchlichkeit entspricht und ein verkrampftes Pfaffentum hochzuchtet, das sich zunächst in einer unangenehmen Schulmeisterei auswirkt. In Deutschland hat das neue Kirchenbewußtsein zur Bildung der stramm orthodoxen „Bekennniskirche“ geführt, die alle Andersdenkenden mit dem Wort „Heide“ tituliert und dem totalitären Staat die totalitäre Kirche entgegensetzt. Die Kirchengeschichte ist aus dem Lehrplan der Neuorthodoxie als verpönter Historismus stillschweigend gestrichen worden, was ein rapides Sinken des wissenschaftlichen Niveaus des theologischen Nachwuchses zur Folge hat, indem die fromm gescheiterten Jünglinge, unbeschwert von allem soliden Wissen, direkt zur anmaßlichen Überheblichkeit und zur gewollten Engherzigkeit erzogen werden. Die heutige theologische Jugend handhabt Formeln, die sie innerlich nie erlebt hat, und kennt Werte wie Humanismus nur noch als Schimpfworte. Ihre akademischen Lehrer scheuen sich nicht, zu behaupten, daß die Epoche der Freiheit der Kirche „wahrlich zum Unheil geworden sei in jeder Beziehung“, indem die Freiheit der Wissenschaft die Theologie in eine babylonische Gefangenschaft gebracht habe, so daß die Kirche „unter solcher Freiheit erstickt“ wäre⁶, wenn ihr nicht die Neuorthodoxie im letzten Augenblick als rettender Engel zu Hilfe geeilt wäre. Die „gemeinsame Struktur zwischen diesen Gedankenkreisen und den fascistischen Staatsideen“⁷ ist evident und verrät die geistige Heimat der dialektischen Theologie. Begleitet ist die unfreiwillige Parallele zur politischen Reaktion von einem gedankenarmen Neupietismus, der in der primitiven Form der Möttlinger- und Oxfordgruppenbewegung auftritt und eine unprotestantische Schätzung der Beichte propagiert. Ein Anwachsen der katholisierenden Neigungen ist in der ganzen Nachkriegszeit festzustellen, indem viele geistig Haltlose in der Rückkehr zur Mutter Kirche das Heil erblicken. Der protestantischen Theologie droht gegenwärtig offenkundig die Gefahr eines neuen Mittelalters, in welchem dann auch wieder jede Wendung gegen das Dogma „sinnvollerweise eine am Leibe des Ketzers vorgenommene Bestrafung im Gefolge“ haben wird⁸.

Dieser düstere Eindruck wird auch nicht beseitigt, wenn man die Gegenwart im Hinblick auf jene Bewegungen betrachtet, die im dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts als Gegenströmungen zur Neuorthodoxie entstanden sind. Die „Deutschen Christen“, die als eine symptomatische Bewegung angeführt seien, stellen eine gewisse Fortsetzung der modernen Theologie dar, und ein großer Teil des früheren kirchlichen Liberalismus hat sich nach dem Umsturz im Jahre 1933 dieser Neubildung angeschlossen, wie aus den Namen Weinel, Wobbermin, B. Dörries usw. sichtbar wird⁹. Von der „Bekennniskirche“ werden denn auch die „Deutschen Christen“ der falschen Lehre bezichtigt und zwar nicht nur, weil sie die Weltanschauung des totalitären Staates religiös untermauern wollen, sondern vor allem, weil sie neben der heiligen Schrift noch andere Glaubensquellen anerkennen¹⁰, bereit sind, das Alte Testament aus dem Kanon zu entfernen, und auch Paulus als jüdische Gestalt verdächtigen, lauter Gedanken, die eine liberale Einstellung zum Christentum zur Voraussetzung haben. Obwohl zwischen religiösem Liberalismus und den „Deutschen Christen“ ein nicht zu verkennender Zusammenhang besteht, haben es ihre Führer über sich gebracht, den Liberalismus als den Feind des Christentums zu erklären und den Kulturprotestantismus schroff abzulehnen. Dieses widerspruchsvolle Verhalten ist sowohl aus der dogmatisch uneinheitlichen Zusammensetzung der „Deutschen Christen“ zu erklären, zu denen selbst ganz rechts stehende Theologen gehören als auch aus dem Umstand, daß es keine organisch gewachsene Bewegung ist, sondern der Religionspolitik des Dritten Reichs das Dasein verdankt. — Noch anschaulicher tritt einem das ängstliche Vertuschen und Verschweigen der liberalen Grundlagen bei der „deutschen Glaubensbewegung“ entgegen, die trotz aller jugendlichen Romantik eine mit liberalen Elementen durchsetzte Bewegung ist, was bei ihrem ansprechendsten Vertreter, Wilhelm Hauer, am deutlichsten zutage tritt. Ihre liberale Herkunft beweist ihre Einstellung zur Religionsgeschichte, in welcher sie keinen Absolutheitsanspruch anerkennt, sondern alle Religionsformen als Wege zu Gott betrachtet. Liberal ist ihre ganze Gottesauffassung und Anthropologie, sowie ihr Kampf um die Glaubens- und Gewissensfreiheit, den sie nach der Machtergreifung durch den Nationalsozialismus als einzige Gruppe aufgenommen hat. Hauer hat den Zusammenhang in seinem Bekenntnisbuch deutlich ausgesprochen: „Die auf Schleiermacher sich aufbauende liberale Theologie des 19. Jahrhunderts ist ganz in der Tiefe und, von innen gesehen, nichts anderes als ein Versuch, das Christentum zu germanisieren. Wir müssen dieser Theologie von Herzen dafür dankbar sein, daß sie durch ihre kritische Arbeit den Weg mitbereitet hat zu der tapferen Verneinung uns fremder

Formen in weiten Kreisen des deutschen Volkes“¹¹. In offenkundigem Widerspruch zu diesen eindeutig liberalen Elementen distanziert sich auch die „deutsche Glaubensbewegung“ nicht weniger schroff als die „Deutschen Christen“ vom Liberalismus. Sie lehnt das humanistische Menschheitsideal ab und will nichts vom „liberalistischen Freibrief zu verpflichtungslosem Individualismus“ wissen. Sogar die immer wiederholte Betonung der Glaubens- und Gewissensfreiheit soll nichts mit dem verfemten Liberalismus zu tun haben, sondern lediglich Rückkehr zu einer alten germanischen Charaktertugend sein. Die „deutsche Glaubensbewegung“ und die „Deutschen Christen“ verkörpern beide einen degenerierten religiösen Liberalismus, der nicht einmal mehr die Kraft und den Mut aufbringt, sich ungeachtet der politischen Bedenken offen zu den liberalen Grundlagen zu bekennen, weshalb sie auch eine Reihe von Vorstellungen vertreten, die mit geistiger Religiosität nichts mehr zu tun haben.

Ein derart trübes Bild ergibt sich für den freien Protestantismus aus einer unvoreingenommenen Betrachtung der religiösen Lage der Gegenwart. Der religiöse Liberalismus scheint heute nur noch als eine lichtvolle Erinnerung an eine schöne Vergangenheit zu existieren, und das „Pathos der gläubigen Freiheit“ (Leese) ist in die Katakomben gegangen. Die Trostlosigkeit der gegenwärtigen Situation wird nur durch die Wirksamkeit einiger weniger Getreuer etwas erhellt, die auch heute noch unentwegt im Geiste der wissenschaftlichen Theologie weiterarbeiten und entschlossen sind, die Positionen des religiösen Liberalismus bis zum äußersten durchzuhalten. Es ist notwendig, der Düsternis der gegenwärtigen religiösen Lage rückhaltlos ins Angesicht zu schauen und sie durch keinen unangebrachten Optimismus zu beschönigen, weil nur eine realistische Betrachtung der Wirklichkeit nahekommt.

Es ist jedoch eine alte Wahrheit, daß am Widerstand die Kräfte sich entzünden, und „wo Gefahr ist, auch das Rettende wächst“. Selbst die drückendsten Reaktionszeiten nehmen einmal ein Ende, und die Jugend wird sowohl der geistigen Kasernierung als der theologischen Gleichschaltung einst überdrüssig werden. Sie wird es müde werden, ohne eigenes Denken stets einer fragwürdigen Autorität gehorchen zu müssen, und die individuelle Geistesfreiheit einstmals wieder als der Güter größtes erkennen. Schon heute sind eine Anzahl junger Menschen, die „frühzeitig die Schattenlinie ihrer Generation überschritten haben“ (Josef Conrad), in aller Stille innerlich so weit gelangt, daß sie den scheinbar vergehenden, in Wirklichkeit aber wiederkehrenden religiösen Humanismus in einem neuen Licht zu sehen vermögen. Denn unzweifelhaft folgt auch auf die jetzige Nacht ein neuer Tag; bis

dieser anbricht, muß „der Einzelne“ (Kierkegaard) seine Einsamkeit in der Erkenntnis tragen, daß sich die Wahrheit zu allen Zeiten bei der Minderheit befand. Es gilt, bei intensivster Arbeit die feste Überzeugung in sich lebendig zu erhalten, daß der religiöse Liberalismus eine geistige Haltung ewiger Prägung darstellt, die nicht untergehen kann und dereinst in einer, hoffentlich nicht bloß reprinteden, sondern in einer wirklich neuen Gestalt aus dem Grabe auferstehen wird.

QUELLENNACHWEIS

Die Vorläufer

¹ Hermann Reuter: *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 14.* 2 Bde. (1875/77).

Der Humanismus

¹ Vgl. Walther Rehm: *Der Todesgedanke in der deutschen Dichtung vom Mittelalter bis zur Romantik* (1928) S. 115 ff. und Alfred Biese: *Das Naturgefühl im Wandel der Zeiten* (1926) S. 80 ff.; ² Jakob Burckhardt: *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1922) S. 367; ³ Konrad Burdach: *Reformation, Renaissance, Humanismus* (1926) S. 126; ⁴ Ernst Walser: *Studien zur Geistesgeschichte der Renaissance* (1932) S. 288; ⁵ Vgl. Henry Thode: *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien* (1934); ⁶ H. Hermelink: *Die religiösen Reformbestrebungen des deutschen Humanismus* (1907) S. 13; ⁷ Heinrich Hoffmann: *Die Antike in der Geschichte des Christentums* (1923) S. 11; ⁸ Francesco Petrarca (ed. Hefele 1913) S. 88 und vgl. Eugen Wolf: *Petrarca, Darstellung seines Lebensgefühles* (1926); ⁹ Vgl. Max Dvorak: *Geschichte der italienischen Kunst im Zeitalter der Renaissance* (1927/28) 2 Bde; ¹⁰ Bei P. Mestverdt: *Die Anfänge des Erasmus* (1917) S. 272; ¹¹ J. Huizinga: *Erasmus von Rotterdam* (1928) S. 125; ¹² Bei Stefan Zweig: *Triumph und Tragik des Erasmus von Rotterdam* (1935) S. 180; ¹³ Erasmus (deutsche Auswahl von W. Köhler 1917) S. 111; ¹⁴ *ibid.* S. 157; ¹⁵ *ibid.* S. 139; ¹⁶ Vgl. Erasmus von Rotterdam „Klage des Friedens“ (ed. Liechtenhan 1935); ¹⁷ Vgl. R. Pfeiffer: *Humanitas Erasmiana* (1931) S. 2–3; ¹⁸ Vgl. Heinrich Ernst: *Die Frömmigkeit des Erasmus* (in *Theologische Studien und Kritiken* 1919) S. 46–77.

Die Reformation

¹ Heinrich Lang: *Martin Luther, ein religiöses Charakterbild* (1870); ² R. Rothe: *Vorlesungen über Kirchengeschichte* (1875), Bd. 2, S. 334; ³ E. Troeltsch: *Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit* (1922) S. 433–73; ⁴ H. Boehmer: *Luther im Lichte der neueren Forschung* (1918) S. 254; ⁵ Horst Stephan: *Luther in den Wandlungen seiner Kirche* (1907) S. 37 und 38; ⁶ Theodosius Harnack: *Luthers Theologie* (1927) Bd. 1, S. 9/10; ⁷ D. Schenkel: *Luther in Worms und in Wittenberg und die Erneuerung der Kirche in der Gegenwart* (1870) S. 95; ⁸ Ch. Schrenpf: *Luther aus dem Christlichen ins Menschliche übersetzt* (1901) und Ricarda Huch: *Luthers Glaube* (1917); ⁹ Bei Gustav Krüger: *Philipp Melanchthon, eine Charakterskizze* (1906) S. 22; ¹⁰ W. Dilthey: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation* (1921) S. 186; ¹¹ Walther Köhler: *Die Geisteswelt Ulrich Zwinglis* (1920) S. 37 und vgl. Kurt Guggisberg: *Das Zwinglibild des Protestantismus im Wandel*

der Zeiten (1934); ¹² Heinrich Hoffmann: Der neuere Protestantismus und die Reformation (1919) S. 24–32; ¹³ Vgl. Karl Holl: Die Kulturbedeutung der Reformation in Gesammelte Aufsätze (1921) Bd. 1, S. 359–413; ¹⁴ Johannes Kühn: Toleranz und Offenbarung (1923) S. 72 f.; ¹⁵ Luthers Werke (Erlanger Ausgabe) Bd. 28, S. 340; ¹⁶ Walther Köhler: Reformation und Ketzerprozeß (1901) S. 7; ¹⁷ Vgl. H. Hermelink: Der Toleranzgedanken in der Reformationszeit (1908) und Karl Völker: Toleranz und Intoleranz im Zeitalter der Reformation (1912); ¹⁸ Luthers Werke (Erlanger Ausgabe) Bd. 13, S. 183; ¹⁹ Vgl. Günter Gloede: Theologia naturalis bei Calvin (1935); ²⁰ Karl Sapper: Der Werdegang des Protestantismus in vier Jahrhunderten (1917) S. 14 f.; ²¹ Albert Kalthoff: Das Zeitalter der Reformation (1917) S. 214; ²² Walther Köhler: Das Bleibende im Glauben der Reformation (1922) S. 68 f.

Der Sozinianismus

¹ Bei Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte (1910) Bd. 3, S. 766; ² Vgl. F. Trechsel: Die protestantischen Antitrinitarier vor Faustus Sozini (1839/44), 2 Bde.; ³ Otto Fock: Der Sozinianismus (1847) S. 386; ⁴ W. Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1921) S. 142; ⁵ Vgl. Alfred Altherr: Theodor Parker in seinem Leben und Wirken (1894); ⁶ Fock. a. a. O. S. 180.

Der Spiritualismus

¹ Sebastian Franck: Paradoxa (ed. Ziegler 1909) S. XIV; ² Vgl. H. Lüdemann: Reformation und Täuferium in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip (1896) und Karl Holl: Luther (1923) S. 424; ³ Bei Carl Alfred Hase: Seb. Franck von Wörd (1869) S. 242; ⁴ Vgl. Hans Denk, ein Vorkämpfer undogmatischen Christentums und Ludwig Keller: Ein Apostel der Wiedertäufer (1882); ⁵ Valentin Weigel: Gespräch vom wahren Christentum (ed. Ehrentreich 1922) S. 13 und vgl. Hans Meier: Der mystische Spiritualismus, V. Weigels (1926); ⁶ J. Böhmes Werke (ed. Schiebeler 1842), Bd. 4, S. 47; ⁷ Rufus Jones: Geistige Reformatoren des 16. und 17. Jahrhunderts (1925) S. 22; ⁸ Bei W. Wiswedel: Bilder und Führergestalten aus dem Täuferium (1928), Bd. 1, S. 151; ⁹ Rudolf Stadelmann: Vom Geist des ausgehenden Mittelalters (1929) S. 118; ¹⁰ W. Dilthey: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation (1921) S. 85; ¹¹ A. Hegler: Geist und Schrift bei Seb. Franck (1892) S. 283; ¹² E. Seeberg: Gottfried Arnold, die Wissenschaft und die Mystik seiner Zeit (1923) S. 517; ¹³ Vgl. Paul Joachimsen: „Zur inneren Entwicklung Seb. Francks“ in „Blätter für deutsche Philosophie“ (1928) S. 1–28; ¹⁴ Eberh. Teufel: „Luther und Luthertum im Urteil S. Francks“ in Festgabe für Karl Müller (1922) S. 142; ¹⁵ Bei Hegler: a. a. O. S. 53; ¹⁶ A. v. Grolman: Das Wissen um das Verhältnismäßige in der Paradoxie des Seins in „Blätter für deutsche Philosophie“ (1928) S. 57–72; ¹⁷ Franck: Paradoxa S. 39; ¹⁸ ibid. S. 155; ¹⁹ ibid. S. 271/72; ²⁰ ibid. S. 325; ²¹ H. W. Erbkam: Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation (1848) S. 289; ²² Hegler: a. a. O. S. 150; ²³ Bei Hase: a. a. O. S. 217; ²⁴ Vgl. Rudolf Kommoß: Seb. Franck und Erasmus von Rotterdam (1934); ²⁵ Bei Hase: a. a. O. S. 215; ²⁶ ibid. S. 39; ²⁷ Lotte Blaschke: Der Toleranzgedanken bei Seb. Franck in „Blätter für deutsche Philosophie“ (1928) S. 40 f.; ²⁸ Vgl. Jakob Maehly: Seb. Castellio, ein biographischer Versuch nach den Quellen (1862) und Stephan Zweig: Castellio gegen Calvin (1936); ²⁹ Seb.

Castellio: *Traité des Hérétiques* (1913) S. 31/32; ³⁰ Bei Jones: a. a. O. S. 123; ³¹ Alexander Schweizer: *Die protestantischen Zentraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformierten Kirche* (1854) Bd. 1, S. 318; ³² Castellio: a. a. O. S. 13; ³³ Vgl. Lorentzen: *D. V. Coornheert* (1886) und Jones a. a. O. S. 131–44; ³⁴ Vgl. Jones a. a. O. S. 145–167; ³⁵ Joachim Schlüter: *Die Theologie des Hugo Grotius* (1919) S. 116 und K. Krokh-Tonning: *H. Grotius und die religiösen Bewegungen im Protestantismus seiner Zeit* (1904); ³⁶ Georg Fox: *Aufzeichnungen und Briefe des ersten Quäkers* (1908) S. 26; ³⁷ Hermann Weingarten: *Die Revolutionskirchen Englands* (1868) S. 294 f.; ³⁸ Edward Grubb: *Das Wesen des Quäkertums* (1923) S. 58; ³⁹ Oliver Cromwell: *Briefe und Reden* (1911) S. 449; ⁴⁰ Michael Freund: *Die Idee der Toleranz im England der großen Revolution* (1927) S. 114 f.; ⁴¹ Vgl. Jones a. a. O. S. 370–91; ⁴² Vgl. Alfred Stern: *Milton und seine Zeit*, 3 Bde.; ⁴³ Ernst Troeltsch: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1911) S. 63; ⁴⁴ Vgl. Georg Jellinek: *Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte* (1913).

Die Aufklärung

¹ W. Dilthey: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes* (1927) S. 9; ² Vgl. Benno Böhm: *Sokrates im 18. Jahrhundert, Studien zum Werdegang des modernen Persönlichkeitsbewußtseins* (1929) S. 4, 11, 42; ³ Vgl. Hans Böhi: *Die religiöse Grundlage der Aufklärung* (1933) S. 10; ⁴ Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung* (1932) S. 180; ⁵ Vgl. W. Maurer: *Aufklärung, Idealismus und Restauration, Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780–1850* (1931) Bd. 1, S. 64 f.; ⁶ Vgl. J. Huizinga: *Holländische Kultur des 17. Jahrhunderts* (1933); ⁷ Vgl. Rudolf Kayser: *Spinoza, Bildnis eines geistigen Helden*; ⁸ Georg Bohrmann: *Spinozas Stellung zur Religion* (1914) S. 45; ⁹ Carl Gebhardt in seiner Einleitung zum „Theologisch-Politischen Traktat“ (1922) S. XII; ¹⁰ Spinoza: *Theologisch-Politischer Traktat* (1922) S. 358; ¹¹ *ibid.* S. 250; ¹² *ibid.* S. 262/63; ¹³ Vgl. Ernst Altkirch: *Maledictus und Benedictus, Spinoza im Urteil des Volkes und der Geistigen* (1924); ¹⁴ Vgl. Wilhelm Reuning: *Balthasar Bekker, der Bekämpfer des Teufels- und Hexenglaubens in „Zeitschrift für Kirchengeschichte“* (1926) S. 562–96; ¹⁵ Soldan-Heppel: *Geschichte der Hexenprozesse* (1911) Bd. 2, S. 234; ¹⁶ Vgl. G. V. Lechler: *Geschichte des englischen Deismus* (1841); ¹⁷ E. Troeltsch: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie in „Gesammelte Schriften“* Bd. 4, S. 436; ¹⁸ John Toland: *Christentum ohne Geheimnis* (ed. Zscharnack 1908) S. 57; ¹⁹ Bernhard Shaw: *Die heilige Johanna* (1925) S. 55/56; ²⁰ Toland: a. a. O. S. 88; ²¹ Vgl.: *Die Religionsphilosophie des Herbert von Cherbury* (ed. Scholz 1914); ²² Toland: a. a. O. S. 78; ²³ *ibid.* S. 78; ²⁴ John Locke: *Vernünftigkeit des biblischen Christentums* (ed. Zscharnack 1914) S. 131; ²⁵ Zscharnack in *Religion in Geschichte und Gegenwart*, 2. Aufl., Bd. 1, Sp. 1806; ²⁶ Vgl. G. Schenkel: *Die Freimaurerei im Lichte der Religions- und Kirchengeschichte* (1926) S. 21/22; ²⁷ Vgl. Bernhard Groethuysen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich* (1927/30) 2 Bde.; ²⁸ Th. Carlyle: *Über Helden, Heldenverehrung und Heldentümliches in der Geschichte* S. 212; ²⁹ J. J. Rousseau: *Die Krisis der Kultur* (Auswahl aus seinen Werken 1931) S. 198; ³⁰ Paul Wernle: *Der schweizerische Protestantismus im 18. Jahrhundert* (1924) Bd. 2, S. 71; ³¹ Rousseau: a. a. O. S. 200; ³² *ibid.* S. 197; ³³ Harald Höfding: *Rousseau und seine Philosophie* (1923) S. 33; ³⁴ Rousseau: a. a. O. S. 337; ³⁵ Paul Sackmann in der Einleitung zu Rousseau a. a. O. S. XX;

³⁶ Vgl. Walther Bienert: Der Anbruch der christlichen deutschen Neuzeit, dargestellt an Wissenschaft und Glauben des Christian Thomasius (1934); ³⁷ Wilhelm Bender: Johann Konrad Dippel, der Freigeist aus dem Pietismus (1882) S. 146; ³⁸ Vgl. Carl Mönckeberg: Hermann Samuel Reimarus und Johann Christian Edelmann (1867); ³⁹ Joh. Christian Edelmann: Selbstbiographie (ed. Klose 1849) S. 274; ⁴⁰ Der neueröffnete Edelmann, Auswahl aus Edelmanns Schriften (1847) S. 70; ⁴¹ Alfred Brunswig: Leibniz (1925) S. 36; ⁴² Dilthey: a. a. O. S. 64; ⁴³ G. W. Leibniz: Die Hauptwerke (ed. Krüger 1933) S. 165; ⁴⁴ Karl Aner: Die Theologie der Lessingzeit (1929) S. 31; ⁴⁵ Spalding: Bestimmung des Menschen (ed. Stephan 1908) S. 33; ⁴⁶ Vgl. Paul Gabriel: Die Theologie W. A. Tellers (1914); ⁴⁷ Röhr: Briefe über den Rationalismus (1813) S. 33; ⁴⁸ Paul Sturm: Das evangelische Gesangbuch der Aufklärung (1923) S. 53; ⁴⁹ Hans Rust: Gellerts Frömmigkeit in „Theologische Studien und Kritiken“ (1918) S. 65 f.; ⁵⁰ Leopold Zscharnack: Lessing und Semler (1905) S. 360; ⁵¹ Vgl. Heinrich Hoffmann: Die Theologie Semlers (1905); ⁵² Hermann Hettner: Geschichte der deutschen Literatur im 18. Jahrhundert (1928) Bd. 2, S. 179; ⁵³ Fittbogen: Die Religion Lessings (1923) S. 24; ⁵⁴ Mönckeberg: a. a. O. S. 65; ⁵⁵ A. Schweitzer: Geschichte der Leben Jesu Forschung (1921) S. 15; ⁵⁶ Bei D. F. Strauß: Hermann Samuel Reimarus und seine Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes (Gesammelte Werke) Bd. 5, S. 263; ⁵⁷ *ibid.* S. 322; ⁵⁸ *ibid.* S. 350; ⁵⁹ Kierkegaard: Unwissenschaftliche Nachschrift Bd. 1, S. 156; ⁶⁰ Ch. Schrepf: Lessing als Philosoph (1921) S. 10; ⁶¹ Vgl. Hans Leisegang: Lessings Weltanschauung (1931); ⁶² Lessings Werke (Ausgabe Petersen) Bd. 23, S. 58; ⁶³ Vgl. Karl Hase: Anti-Röhr in „Gesammelte Werke“ Bd. 8, Erste Abteilung (1892).

Der Idealismus

¹ Vgl. Eduard Spranger: Der Kampf gegen den Idealismus (Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse 1931) S. 418 f.; Walther Linden: Christentum und Idealismus, ein Forschungs- und Problembericht, (Zeitschrift für Deutschkunde 1931) S. 209 f.; Arthur Liebert: Die Krisis des Idealismus (1936); ² Vgl. Wilhelm Lügtert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, 4 Bde. (1923–30); Helmuth Groos: Der deutsche Idealismus und das Christentum (1927); Emil Brunner: Die Mystik und das Wort (1928); ³ Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels in „Gesammelte Schriften“ (1921) Bd. 4, S. 29; ⁴ Vgl. Gustav Krüger: Die Religion der Goethezeit (1931) und Heinrich Hoffmann: Der Idealismus und das Christentum (1934); ⁵ Vgl. Friedrich Gogarten: Fichte als religiöser Denker (1913); ⁶ Vgl. Gerhard Fricke: Der religiöse Sinn der Klassik Schillers (1927); ⁷ Vgl. Justus Obenauer: Goethe in seinem Verhältnis zur Religion (1923); Wilhelm Loew: Goethe als religiöser Charakter (1924); Albert Schweitzer: Gedenkrede auf Goethe (1931); ⁸ Vgl. Karl Sell: Die Religion unserer Klassiker (1910) und Leopold Zscharnack: Unsere Klassiker in „Unsere religiösen Erzieher“ (ed. Beß) Bd. 2, S. 155–210; ⁹ Ricarda Huch: Die Romantik (1931) Bd. 1, S. 178; ¹⁰ H. A. Korff: Geist der Goethezeit (1923) Bd. 1, S. 276; ¹¹ F. Brunstäd: Reformation und Idealismus (1925) S. 35; ¹² Heinz Heimsoeth: Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik (1934) S. 13; ¹³ Vgl. Karl Bornhausen: Vom christlichen Sinn des deutschen Idealismus (1924); ¹⁴ Dilthey: a. a. O. S. 13; ¹⁵ Vgl. Hegels theologische Jugendchriften (ed. Nohl 1907); ¹⁶ Joh. Gott. Fichtes Werke (ed. Medicus) Bd. 5, S. 20; ¹⁷ *ibid.* S. 128; ¹⁸ R. Unger: Herder, Novalis, Kleist: Studien über die Entwicklung des Todesproblems (1922) S. 4; ¹⁹ Otto Baum-

garten: Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart (1905) S. 6; ²⁰ August Werner: Herder als Theologe (1871) S. 33; ²¹ M. Doerne: Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie (1927) S. 22; ²² Vgl. Horst Stephan: Herder in Bückeburg und seine Bedeutung für die Kirchengeschichte (1905); ²³ Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers (1922) S. XXIII; ²⁴ Schleiermachers Werke (ed. Otto Braun) Bd. 4, S. 280; ²⁵ *ibid.* S. 283; ²⁶ *ibid.* S. 338; ²⁷ *ibid.* S. 330; ²⁸ *ibid.* S. 254; ²⁹ Vgl. Georg Wehrung: Schleiermacher in der Zeit seines Werdens (1927); ³⁰ Theobald Ziegler: Die geistigen und sozialen Strömungen Deutschlands im 19. und 20. Jahrhundert (1916) S. 32; ³¹ Joh. Wendland: Die religiöse Entwicklung Schleiermachers (1915) S. 181.

Die ersten Kampfesjahre

¹ Gustav Frank: Geschichte der protestantischen Theologie (1905) Bd. 4, S. 442; ² Joh. Bachmann: Ernst Wilhelm Hengstenberg, Bd. 2, S. 53; ³ Carl Bern. Hundeshagen: Der deutsche Protestantismus (1850) S. 166.

Das Erwachen der Kritik

¹ A. E. Biedermann: Ferd. Christ. Baur in „Ausgewählte Vorträge und Aufsätze“ (1885) S. 109 und 179, vgl. Carl Weizsäcker: F. Ch. Baur, Rede zu seinem 100. Geburtstag (1892); ² Eduard Zeller: F. Ch. Baur in „Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts“ (1865) S. 363; ³ W. Dilthey: F. Ch. Baur: in „Gesammelte Schriften“ (1921) Bd. IV, S. 422; ⁴ F. Ch. Baur: Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte (1858) S. 275; ⁵ Albert Schweitzer: Geschichte der Paulinischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart (1911) S. 10; ⁶ W. Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende (1925) Bd. III, S. 120; ⁷ Vgl. Eduard Zeller: Albert Schwegler in „Vorträge und Abhandlungen“ (1877) Bd. II, S. 329 f.; ⁸ Vgl. W. Dilthey: Aus Eduard Zellers Jugendjahre in „Gesammelte Schriften“ (1921) Bd. IV, S. 433 f.; ⁹ Vgl. H. Benecke: Wilhelm Vatke in seinem Leben und seinen Schriften (1883); ¹⁰ Vgl. Adolf Kinzler: Über Recht und Unrecht der Bibelkritik (1894); ¹¹ O. Pfeleiderer: Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Großbritannien seit 1825 (1891) S. 313.

Der Radikalismus

¹ Eduard Zeller: D. F. Strauß in seinem Leben und seinen Schriften (1874) S. 7 und 41; ² D. F. Strauß: Das Leben Jesu (1835) Bd. 1, S. 75; ³ *ibid.* Bd. II, S. 735; ⁴ D. F. Strauß: Die christliche Glaubenslehre in der geschichtlichen Entwicklung und im Kampf mit der modernen Wissenschaft (1840/41) Bd. I, S. XI; ⁵ *ibid.* S. 75; ⁶ *ibid.* S. X; ⁷ *ibid.* Bd. II, S. 624; ⁸ Carl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie (1869) S. 98; ⁹ Bei A. Hausrath: D. F. Strauß und die Theologie seiner Zeit (1876) Bd. I, S. 331; ¹⁰ Bei Theobald Ziegler: D. F. Strauß (1908) S. 570; ¹¹ Hausrath: a. a. O. S. 209; ¹² Strauß: Glaubenslehre Bd. I, S. 70; ¹³ Bei Ziegler: a. a. O. S. 281; ¹⁴ A. Schweitzer: Geschichte der Leben Jesu Forschung (1921) S. 69; ¹⁵ Bruno Bauer redivivus (ed. Runze 1934) S. VIII und vgl. Georg Runze: Bruno Bauer, der Meister der theologischen Kritik (1931); ¹⁶ Briefwechsel zwischen B. Bauer und Edgar Bauer während der Jahre 1839 bis 1842 (1844) S. 31; ¹⁷ *ibid.* S. 42; ¹⁸ J. H. Mackay: Max Stirner, sein Leben und sein Werk (1910) S. 221; ¹⁹ Bruno Bauer redivivus S. 5; ²⁰ *ibid.* S. 6; ²¹ Bauer: Die gute Sache der Freiheit und meine eigene Angelegen-

heit (1842) S. 11; ²² Bauer redivivus S. 17; ²³ Bauer: Christus und die Cäsaren (1877) S. 302; ²⁴ B. Bauer: Philo, Strauß und Renan und das Urchristentum (1873) S. 45; ²⁵ A. Schweitzer: a. a. O. S. 161; ²⁶ Bauer redivivus S. 20; ²⁷ Ernst Barnikol: Das entdeckte Christentum im Vormärz, Bruno Bauers Kampf gegen Religion und Christentum und Erstausgabe seiner Kampfschrift (1927) S. 152; ²⁸ *ibid.* S. 129; ²⁹ *ibid.* S. 141; ³⁰ *ibid.* S. 125; ³¹ Ludwig Feuerbach: Das Wesen des Christentums (1923) S. 18; ³² Vgl. Gottfried Keller: Der grüne Heinrich, im 4. Bd. das 12. Kapitel: Der gefrorne Christ; ³³ Vgl. Malwida von Meysenbug: Memoiren einer Idealistin (1927) Bd. I, S. 171, vgl. Dora Wegele: Theodor Althaus und Malwida von Meysenbug (1927); ³⁴ Martin Kegel: Bruno Bauer und seine Theorien über die Entstehung des Christentums (1908) S. 72; ³⁵ Arnold Meyer in Religion in Geschichte und Gegenwart (1927) 2. Aufl., Bd. I, Sp. 797; ³⁶ Von den Bergh van Eysinga: Die holländische radikale Kritik des Neuen Testaments (1912) S. XIV; ³⁷ Vgl. Karl Löwith: Die philosophische Kritik der christlichen Religion im 19. Jahrhundert in „Theologische Rundschau“, neue Folge 1933 S. 131–172 und S. 202–226.

Die freireligiöse Bewegung

¹ Vgl. Ferdinand Kampe: Geschichte der religiösen Bewegung der neueren Zeit (1853) Bd. II, S. 166 f.; ² Vgl. H. Rosenberg: Theologischer Rationalismus und vormärzlicher Vulgärliberalismus in der Historischen Zeitschrift (1930); ³ C. Thierbach: Gustav Adolf Wislicenus, ein Lebensbild aus der Geschichte der freien, religiösen Bewegung (1904) S. 14; ⁴ Gustav Adolf Wislicenus: Ob Schrift, ob Geist (1845) S. 28; ⁵ *ibid.* S. 51; ⁶ *ibid.* S. 31; ⁷ Kampe: a. a. O. Bd. II, S. 182; ⁸ *ibid.* S. 201; ⁹ *ibid.* S. 202; ¹⁰ Vgl. K. Schieler: Dr. Julius Rupp (1903) und Max Friedrichs: Julius Rupp in seiner Bedeutung als religiöses Genie (1909); ¹¹ Julius Rupp: Gesammelte Werke (1913) Bd. 4, S. 363; ¹² *ibid.* Bd. 11, S. 163 f.; ¹³ Vgl. Ferd. Backhaus: Zeitungsstimmen über des Doktor Rupp's Ausweisung aus der General-Synode zu Berlin (1847); ¹⁴ L. Uhlich: Bekenntnisse, mit bezug auf die protestantischen Freunde und auf erfahrene Angriffe (1846) S. 10; ¹⁵ L. Uhlich: Zehn Jahre in Magdeburg 1845–55 S. 6; ¹⁶ *ibid.* S. 18; ¹⁷ Bei Kampe: a. a. O. S. 218/19; ¹⁸ L. Uhlich: Autobiographie (1872) S. 43; ¹⁹ Eduard Baltzer: Delitzsch-Halle-Nordhausen, oder mein Weg aus der Landeskirche in die freie protestantische Gemeinde (1847) S. 84; ²⁰ Vgl. Johannes Ronge: Rechtfertigung (1845); ²¹ Hanns J. Christiani: J. Ronges Werdegang bis zu seiner Exkommunikation (1923) S. 15; ²² Bei Kampe: a. a. O. Bd. I, S. 69–72; ²³ Kampe: a. a. O. Bd. I, S. 113; ²⁴ *ibid.* S. 161; ²⁵ G. G. Gervinus: Die Mission der Deutsch-Katholiken (1845) S. 45; ²⁶ Kampe: a. a. O. Bd. I, S. 174; ²⁷ *ibid.* S. 174; ²⁸ Gustav Tschirn: Zur 60jährigen Geschichte der freireligiösen Bewegung (1904) S. 51; ²⁹ *ibid.* S. 88; ³⁰ Hermann Werdermann in „Religion in Geschichte und Gegenwart“ Bd. II, Sp. 770; ³¹ Paul Drews: Die freireligiösen Gemeinden der Gegenwart in „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ (1901) S. 484; ³² D. F. Strauß: Der alte und der neue Glaube (S. 214); ³³ Carl Schwarz: Zur Geschichte der neuesten Theologie (1869) S. 223/24; ³⁴ Wilhelm Lütgert: Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende (1925) Bd. III, S. 332.

Die Zeit der Vereinsbildung

¹ Josua Bunsen: Die Zeichen der Zeit, Briefe an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde (1855) Bd. I, S. 3.

Der deutsche Protestantenverein

¹ Adolf Hausrath: Richard Rothe und seine Freunde (1902–06) Bd. 2, S. 564; ² Ernst Troeltsch: Richard Rothe, Gedächtnisrede (1899) S. 42; ³ R. Rothe: Stille Stunden (1872) S. 12; ⁴ *ibid.* S. 249; ⁵ R. Rothe: Theologische Ethik (1867–71) Bd. V, S. 397; ⁶ Vgl. Georg Wünsch: Die Staatsauffassungen von Martin Luther, Richard Rothe und Karl Marx in ihrem systematischen Zusammenhang (1931); ⁷ R. Rothe: Gesammelte Vorträge und Abhandlungen aus seinen letzten Lebensjahren (ed. Nippold 1886) S. 9; ⁸ *ibid.* S. 14; ⁹ *ibid.* S. 15; ¹⁰ *ibid.* S. 20; ¹¹ Hausrath: a. a. O. Bd. II, S. 218; ¹² Vgl. Daniel Schenkel: Der deutsche Protestantenverein und seine Bedeutung in der Gegenwart nach den Akten dargestellt (1868); ¹³ Vgl. Karl Bauer: Adolf Hausrath, Leben und Zeit (1933); ¹⁴ Bei Hausrath: a. a. O. Bd. II, S. 473; ¹⁵ Der allgemeine deutsche Protestantenverein in seinen Statuten, den Ansprachen seines engern, weitern und geschäftsführenden Ausschusses und den Thesen und Resolutionen seiner Hauptversammlung 1865–1888, zur Erinnerung des 25jährigen Vereins-Bestehens, zusammengestellt vom Bureau des Vereins (1889) S. 43; ¹⁶ Vgl. J. C. Bluntschli: Denkwürdiges aus meinem Leben (1884) Bd. 3, S. 129; ¹⁷ In der Einleitung zu Rothes Gesammelten Vorträgen S. X; ¹⁸ D. Hönig: Der deutsche Protestantenverein (1904) S. 4; ¹⁹ Rothe: Gesammelte Vorträge S. 141; ²⁰ Rothe: Stille Stunden S. 344; ²¹ Rothe: Gesammelte Vorträge S. 143; ²² Hönig: a. a. O. S. 9; ²³ Bernhard Groethuysen: Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich (1930) Bd. 2, S. 22; ²⁴ Rothe: Stille Stunden S. 347; ²⁵ Vgl. Otto Piper: Weltliches Christentum, eine Untersuchung über Wesen und Bedeutung der außerkirchlichen Frömmigkeit der Gegenwart (1924).

Die schweizerischen Reformer

¹ Vgl. Paul Wernle: Der schweizerische Protestantismus im XVIII. Jahrhundert (1923–25) 3 Bde.; ² Vgl. Emil Ermatinger: Dichtung und Geistesleben der deutschen Schweiz (1933) S. 600 f.; ³ Bei Walter Muschg: Die Stellung des schweizerischen Protestantismus zum Aufbruch des Liberalismus in der Regenerationszeit (1934); ⁴ Vgl. Ernst Staehelin: Liberalismus und Evangelium, die Stellung des schweizerischen Protestantismus zum Aufbruch des Liberalismus in der Regenerationszeit (1934); ⁵ Vgl. Carl Pairea: Staat und Kirche bei Alexander Vinet (1922) S. 13; ⁶ K. H. Hagenbach: Wilhelm Martin Leberecht de Wette (1850) S. 105; ⁷ Bei G. Finsler: Geschichte der theologisch-kirchlichen Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreißiger Jahren (1881) S. 5; ⁸ A. Schweizer: Biographische Aufzeichnungen, von ihm selbst entworfen (1889) S. 88; ⁹ A. E. Biedermann: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze mit einer biographischen Einleitung von J. Kradolfer (1885) S. 3*; ¹⁰ *ibid.* S. 382/32; ¹¹ *ibid.* S. 387; ¹² Otto Baumgarten: Mein Leben (1929) S. 59; ¹³ H. R. Frank: Geschichte und Kritik der neueren Theologie (1908) S. 198 f.; ¹⁴ Vgl. Biedermann: Unsere junghegelsche Weltanschauung (1849) S. 20 und vgl. Oskar Pfister: Die Genesis der Religionsphilosophie A. E. Biedermanns, untersucht nach Seiten ihres psychologischen Ausbaues (1898); ¹⁵ Aus der Korrespondenz von A. E. Biedermann von Paul Burckhardt in der Festschrift zum 60. Geburtstag von Paul Wernle „Aus fünf Jahrhunderten Schweizerischer Kirchengeschichte“ (1932) S. 326; ¹⁶ Biedermann und Fries: Die Kirche der Gegenwart (1845) Bd. 1, S. 3; ¹⁷ Vgl. Odenwald: A. E. Biedermann in der neueren Theologie (1924) S. 110; ¹⁸ E. Bloesch: Geschichte der schweizerisch-reformierten Kirche (1898/99) Bd. II, S. 394; ¹⁹ A. E. Biedermann: Heinrich Lang (1876)

S. 54; ²⁰ *ibid.* S. 51; ²¹ Alfred Altherr: Albert Bitzius (1913) S. 14; ²² *ibid.* S. 21; ²³ Kurt Guggisberg: Albert Bitzius, Wesen und Werk (1935) S. 78; ²⁴ Vgl. Willy Wuhrmann: Das freie Christentum in der Schweiz, Festschrift zum fünfzigjährigen Jubiläum des schweizerischen Vereins für freies Christentum (1921); ²⁵ Heinrich Hirzel: Rechenschaft von unserem Glauben, Antwort auf das Sendschreiben des Herrn Prof. Tholuck (1861) S. 14/15; ²⁶ Vgl. Zeitstimmen, aus der reformierten Kirche der Schweiz (1860) S. 440; ²⁷ *ibid.* (1859) S. 9; ²⁸ Altherr: a. a. O. S. 19; ²⁹ A. Altherr: Ein Abschiedswort an seine Gemeinde und Freunde (1911) S. 12; ³⁰ G. Schönholzer: Die religiöse Reformbewegung in der reformierten Schweiz (1896) S. 27; ³¹ Vgl. Friedrich Langhans: Pietismus und Christentum im Spiegel der äußeren Mission (1864); ³² Ed. Langhans: Ein Zeuge der Geistesfreiheit, Aufsätze, Vorträge, Reisebriefe (1891); ³³ Walther Köhler: Historische Wurzeln religiös-kirchlicher Strömungen der Gegenwart in „Protestantische Monatshefte“ (1913) S. 426; ³⁴ O. Pfister: Die gegenwärtige Metamorphose der theologisch-kirchlichen Parteien in der Schweiz (1904) S. 22; ³⁵ Vgl. J. Lindeboom: Geschiedenis van het vrijzinnig Protestantisme (1933) S. 85 f.

Die moderne Theologie

¹ Vgl. H. Weinel: Richard Adalbert Lipsius (1930); ² H. Holtzmann: Zum Gedächtnis Otto Pfeleiderers in „Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft“ (1908) S. 260; ³ Albrecht Ritschl: Lutherrede (1883) S. 14; ⁴ Karl Sapper: Der Werdegang des Protestantismus (1917) S. 274; ⁵ Vierzig Jahre Christliche Welt, Festgabe für Rade (ed. Mulert 1927) S. 12–15; ⁶ *ibid.* S. 102; ⁷ *ibid.* S. 75; ⁸ *ibid.* S. 121; ⁹ Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack (1936) S. 300/01; ¹⁰ Adolf von Harnack: Marcion, das Evangelium vom fremden Gott (1921) S. 265; ¹¹ Agnes von Zahn-Harnack: a. a. O. S. 487; ¹² Adolf Harnack: Das Wesen des Christentums (1900) S. 91; ¹³ Vgl. Ed. Schwartz: Julius Wellhausen in „Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen (1918) S. 43–70; ¹⁴ Albert Schweitzer: Geschichte der Leben Jesu Forschung (1921) S. 632; ¹⁵ Adolf Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte (1909) Bd. I, S. 20; ¹⁶ E. Spieß: Die Religionstheorie von Ernst Troeltsch (1927) S. VIII; ¹⁷ Vgl. E. Troeltsch: Gesammelte Schriften (1922) Bd. II, S. 1 ff.; ¹⁸ Troeltsch: Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit (1922) S. 742; ¹⁹ H. Benckert: Ernst Troeltsch und das ethische Problem (1932) S. 10; ²⁰ Troeltsch: Gesammelte Schriften (1922) Bd. III, S. 101; ²¹ Oskar Kraus: Albert Schweitzer, sein Werk und seine Weltanschauung (1926) Vorwort; ²² Albert Schweitzer: Aus meinem Leben und Denken (1931) S. 174.

Die Fälle

¹ In „Christliche Welt“ (1926) Sp. 1103; ² Chr. Schrempf: Akten zu meiner Entlassung aus dem württembergischen Kirchendienst (1892) S. 25; ³ *ibid.* S. 48; ⁴ Chr. Schrempf: Eine Frage an die evangelische Landeskirche Württembergs (1892) S. 55; ⁵ Vgl. Christliche Welt (1900) Sp. 32 f. und Sp. 54 f. und vgl. Emil Sulze: Die Amtsentsetzung des Pastor Weingart in Osnabrück (1910) S. 16; ⁶ Vgl. Otto Zuhellen: Jathos Theologie und die religiöse Krisis der Gegenwart (1911); ⁷ Carl Jatho: Briefe (1914) S. 378; ⁸ Carl Jatho: Zur Freiheit seid ihr berufen (1913) S. 130/31; ⁹ Jatho: Briefe S. 402; ¹⁰ O. Baumgarten: Meine Anklage gegen den preußischen evangelischen Oberkirchenrat (1913)

S. 75; ¹¹ *ibid.* S. 98; ¹² A. Harnack: Die Dienstentlassung des Pfarrers Lic. G. Traub (1912) S. 10; ¹³ Johannes Kübel in „Der Fall Leimbach“ in „Christliche Welt“ (1922) Sp. 377; ¹⁴ R. Sohm: Kirchenrecht (1923) S. 1; ¹⁵ Chr. Schrempf: Zur Pfarrerfrage (1893) S. 28; ¹⁶ Chr. Schrempf: Zur Reform des evangelischen Pfarramtes (1911) S. 45; ¹⁷ M. Rade: Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechtes (1900) S. 28; ¹⁸ Harnack: a. a. O. S. 18.

Der Apostolikumstreit

¹ Christliche Welt (1892) Nr. 34, wieder abgedruckt bei Agnes von Zahn-Harnack: Adolf von Harnack (1936) S. 196; ² *ibid.* S. 196; ³ *ibid.* S. 197; ⁴ Harnack: Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht (1892) S. 34; ⁵ Vgl. Theodor Mandel: Der qualitative Theologienmangel, Studie zur Beurteilung der jüngsten Bemängelung des apostolischen Glaubensbekenntnisses (1893); ⁶ Cremer: Zum Kampf um das Apostolikum, eine Streitschrift wider Harnack (1893) S. 54; ⁷ A. Harnack: Antwort auf die Streitschrift Cremers (1893) S. 20; ⁸ Vgl. Ferdinand Kattenbusch: Zur Würdigung des Apostolikums, geschichtliche Skizzen (1892); ⁹ Vgl. Wilhelm Hermann: Worum handelt es sich in dem Streit um das Apostolikum? mit besonderer Rücksicht auf Cremers Streitschrift (1893); ¹⁰ Christliche Welt (1892) Nr. 40 wieder abgedruckt in „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“, 2. Aufl., Bd. I, Sp. 1591; ¹¹ Otto Baumgarten: Mein Leben (1929) S. 156; ¹² Chr. Schrempf: Zur Reform des evangelischen Pfarramtes (1911) S. 35; ¹³ Agnes von Zahn-Harnack: a. a. O. S. 211.

Die Außenseiter

¹ Vgl. Ludwig Schemann: Paul de Lagarde (1920); ² Paul de Lagarde: Deutsche Schriften (1920) S. 83; ³ *ibid.* S. 263; ⁴ *ibid.* S. 198; ⁵ *ibid.* S. 42; ⁶ *ibid.* S. 63; ⁷ *ibid.* S. 82; ⁸ *ibid.* 67; ⁹ A. Kalthoff: Zukunftsideale, nachgelassene Predigten (1907) S. VI; ¹⁰ Arthur Titius: Der Bremer Radikalismus (1908) S. 7; ¹¹ Bei Arnold Knellwolf: Kalthoff, der Prophet der Zukunftsreligion (1908) S. 15; ¹² *ibid.* S. 8; ¹³ A. Kalthoff: Das Zeitalter der Reformation, nachgelassene Predigten (1917) S. 96; ¹⁴ Kalthoff: Zukunftsideale S. 215; ¹⁵ Arthur Bonus: Religiöse Spannungen, Prolegomena zu einem neuen Mythos (1912) S. 242; ¹⁶ *ibid.* S. 56; ¹⁷ Arthur Bonus: Wider die Irrlehre des Oberkirchenrates (1911) S. 45; ¹⁸ *ibid.* S. 18; ¹⁹ Bonus: Religiöse Spannungen S. 158; ²⁰ *ibid.* S. 189; ²¹ Das Käthe Kollwitz-Werk, mit einer Einleitung von Arthur Bonus (1930) S. 10; ²² A. Bonus: Religion als Schöpfung (1902) S. 11; ²³ Bonus: Spannungen S. 52; ²⁴ Vgl. Friedrich Rittelmeyer: Was will Johannes Müller? ein Wort zu seiner Würdigung (1911) S. 31; ²⁵ Vgl. Johannes Müller: Ad. von Harnack auf Schloß Elmau in „Grüne Blätter“ (1932) S. 137–189; ²⁶ Johannes Müller: Die Bergpredigt (1919) S. 38–117; ²⁷ Johannes Müller: Die Reden Jesu (1918) Bd. II, S. 183.

Die Front von rechts

¹ Erschienen in den „Zeitstimmen aus der reformierten Kirche der Schweiz“ (1861) und als Separatdruck; ² M. Kähler: Zeit und Ewigkeit (1913) S. 47; ³ R. Kübel: Über den Unterschied zwischen der positiven und der liberalen Richtung in der modernen Theologie (1893) S. 238; ⁴ *ibid.* 1. Aufl., S. 137; ⁵ Erschienen in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift“ (1915/18); ⁶ R. H. Grütz-macher: Alt- und Neuprotestantismus (1920) S. 99; ⁷ Vgl. Kirchlicher Liberalis-

mus von heute, herausgegeben von J. R. von Löwenfeld (1910); ⁸ August Vilmar: Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik (1856) S. 69/70; ⁹ Wilhelm Kolfhaus: Dr. Abraham Kuyper (1924) S. 65; ¹⁰ A. Kuyper: Der Modernismus, eine Fata Morgana auf christlichem Gebiet (1871) S. 44; ¹¹ *ibid.* S. 59; ¹² *ibid.* S. 70; ¹³ *ibid.* S. 41; ¹⁴ *ibid.* S. 30; ¹⁵ A. Kuyper: Reformation wider Revolution S. 178; ¹⁶ Vgl. Theodor Kaftan: Moderne Theologie des alten Glaubens (1905) S. 85 und S. 106; ¹⁷ R. Seeberg: Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert (1904) S. 309; ¹⁸ R. H. Grützmacher: Modern-positive Vorträge (1906) S. 19.

Die Front von links

¹ Vgl. I. H. Ott: Unsere Gegner von links (1910) S. 2; ² Lange: Geschichte des Materialismus Bd. II, S. 621; ³ Strauß: Die Halben und die Ganzen, eine Streitschrift gegen Schenkel und Hengstenberg (1865) S. 36; ⁴ Bei K. Bauer: Adolf Hausrath (1933) Bd. I, S. 239; ⁵ Strauß *ibid.* Vorwort; ⁶ Strauß: Der alte und der neue Glaube S. 214; ⁷ *ibid.* S. 294; ⁸ Jakob Burckhardt: Briefe (ed. Kaphahn 1935) S. 411; ⁹ *ibid.* S. 499; ¹⁰ W. Kambli: Gottfried Keller und seine Stellung zu Religion und Christentum (1891) S. 21; ¹¹ Vgl. Emil Ermatinger: Gottfried Kellers Leben (1915) S. 523; ¹² In Max Widmann: Josepf Viktor Widmann, ein Lebensbild (1924) Bd. II, S. 349 f.; ¹³ *ibid.* Bd. II, S. 38; ¹⁴ Ed. v. Hartmann: Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft (1874) S. 7; ¹⁵ *ibid.* S. 77; ¹⁶ *ibid.* S. 90; ¹⁷ W. von Schnehen: Der moderne Jesuskultus (1906) S. 5 und 15; ¹⁸ Karl Jaspers: Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens (1936) S. 68; ¹⁹ Franz Overbeck: Christentum und Kultur (1919) S. 293; ²⁰ C. A. Bernoulli: Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche (1908) Bd. I, S. 84; ²¹ F. Overbeck: Über die Christlichkeit der heutigen Theologie (1903) S. 80; ²² *ibid.* S. 93; ²³ *ibid.* S. 217; ²⁴ Arnold Knellwolf: Der Volksmann Luzi Michel, ein Vorkämpfer modernen Christentums (1913) S. 26.

Der katholische Modernismus

¹ Giuseppe Prezzolini: Wesen, Geschichte und Ziele des Modernismus (1909) S. 15 und vgl. J. Schnitzer: Der katholische Modernismus (1912); ² Prezzolini: a. a. O. S. 43; ³ Felix Klein: Le Père Hecker (1897) S. 12; ⁴ Anton Gisler: Der Modernismus (1912) S. 71; ⁵ *ibid.* S. 165; ⁶ Hermann Schell: Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes (1897) S. 55; ⁷ Hermann Schell: Die neue Zeit und der alte Glaube (1898) S. 37/38; ⁸ Joseph Müller: Der Reformkatholizismus, die Religion der Zukunft (1899) Heft I S. VII; ⁹ *ibid.* S. 91; ¹⁰ Albert Ehrhard: Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Licht der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit (1901) S. 337; ¹¹ Albert Ehrhard: Liberaler Katholizismus? (1902) S. 85/86; ¹² *ibid.* S. 314; ¹³ Vgl. Eduard Platzhoff: Ernest Renan, seine Entwicklung, Weltanschauung (1900); ¹⁴ Vgl. Walter Küchler: Ernest Renan, der Dichter und der Künstler (1921); ¹⁵ Kardinal Newman: Apologia pro vita sua (1922) S. 46; ¹⁶ *ibid.* S. 64; ¹⁷ Georg Tyrell: Zwischen Scylla und Charybdis (1912) S. 377; ¹⁸ Karl Holl: Der Modernismus in „Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte“ (1928) Bd. III, S. 437; ¹⁹ Vgl. Joseph Schmidlin: Papstgeschichte der neuesten Zeit (1936) Bd. III; ²⁰ Johannes Kübel: Geschichte des katholischen Modernismus (1909) S. 1; ²¹ Vgl. Rundschreiben unseres heiligsten Vaters Pius X. über die Lehren der Modernisten (1908) S. 5; ²² Antwort der französischen Katholiken an den Papst (1908) S. 104; ²³ Programm der

italienischen Modernisten (1908) S. 14; ²⁴ *ibid.* S. 113; ²⁵ *ibid.* S. 125; ²⁶ Motu proprio unseres heiligsten Vaters Pius X. über Gesetze zur Abwehr der Modernistengefahr (1910) S. 37; ²⁷ Vgl. H. Mulert: Antimodernisteneid, freie Forschung und theologische Fakultäten (1911); ²⁸ Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., Bd. IV, Sp. 1800; ²⁹ R. Steffler: Die neuen Nationalkirchen der Tschechoslowakei (1931) S. 50; ³⁰ Vgl. Walter Birnbaum: Die katholische liturgische Bewegung (1926) S. 124–142; ³¹ Troeltsch: Der Modernismus in „Gesammelte Schriften“, Bd. II, S. 52.

Die jüdische Reformbewegung

¹ Leo Baeck: Das Wesen des Judentums (1923) S. 4; ² Moses Mendelssohn: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum (1783) 2. Teil, S. 31; ³ Moses Mendelssohn, zur 200jährigen Wiederkehr seines Geburtstages, herausgegeben von der enzyklopädie judaica (1929) S. 3; ⁴ Otto Zarek: Moses Mendelssohn, ein jüdisches Schicksal in Deutschland (1936) S. 138; ⁵ *ibid.* S. 298; ⁶ Bei Cäsar Seligmann: Geschichte der jüdischen Reformbewegung von Mendelssohn bis zur Gegenwart (1922) S. 54; ⁷ Heman-Harling: Geschichte des jüdischen Volkes (1927) S. 367; ⁸ Graetz: Geschichte der Juden (1870) Bd. 11, S. 418; ⁹ A. Geiger: Gesammelte Schriften Bd. I, S. 366; ¹⁰ Vgl. S. M. Dubnow: Die neueste Geschichte des jüdischen Volkes 1789–1914 (1920) Bd. II, S. 83 f.; ¹¹ Vgl. Albert Lewkowitz: Das Judentum und die geistigen Strömungen des 19. Jahrhunderts (1935); ¹² Cäsar Seligmann: a. a. O. S. 134; ¹³ Vgl. Max Brod: Heidentum, Christentum, Judentum, ein Bekenntnisbuch (1922) Bd. I S. 62 und 119; ¹⁴ Claude G. Montefiore: Umriss des liberalen Judentums (übersetzt von Joseph Kaufmann, S. 221; ¹⁵ *ibid.* S. 279; ¹⁶ Seligmann: a. a. O. S. 12; ¹⁷ Walther Rathenau: Eine Streitschrift vom Glauben (1917) S. 39; ¹⁸ Franz Rosenzweig: Briefe (1935) S. 495; ¹⁹ Martin Buber: Reden über das Judentum (Gesamtausgabe 1932) S. 186.

Der Monismus

¹ Vgl. O. Zöckler: Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft (1879) 2 Bde.; ² Wilhelm Bölsche: Ernst Haeckel (1900) S. 80; ³ Vgl. Wilhelm Ostwald: Lebenslinien (1927) 3 Bde.; ⁴ August Forel: Rückblick auf mein Leben (1935) S. 293; ⁵ Vgl. Eisler: Geschichte des Monismus; ⁶ Bei Artur Titius: Natur und Gott (1931) S. 319; ⁷ Vgl. Emil Fuchs: Monismus (1913) und Joh. Wendland: Monismus in alter und neuer Zeit (1906); ⁸ Vgl. Maurenbrecher in „Christentum oder Monismus“, Diskussion von Max Maurenbrecher und Arnold Meyer, gehalten am 2. Febr. 1914 in Zürich (1914); ⁹ Haeckel: Der Monismus (1922) S. 8; ¹⁰ Heinrich Frick: Religiöse Strömungen der Gegenwart (1923) S. 73; ¹¹ C. Jatho: Briefe (1914) S. 332; ¹² Vgl. G. Traub: Monismus und Protestantismus (1913); ¹³ L. Plate: Ultramontane Weltanschauung und moderne Lebenskunde, Orthodoxie und Monismus (1907) S. 76 und S. 44; ¹⁴ Die Religion in Geschichte und Gegenwart 2. Aufl., Bd. IV, Sp. 175 und vgl. J. Unold: Monismus und Klerikalismus (1907); ¹⁵ Ostwald: Monistische Sonntagspredigten (1913) S. 335; ¹⁶ Haeckel: Der Monismus (1922) S. 35; ¹⁷ Heinrich Schmidt: Monismus und Christentum (1906) S. 9; ¹⁸ *ibid.* S. 18; ¹⁹ Maurenbrecher: a. a. O. S. 17; ²⁰ Haeckel: Die Welträtsel (1900) S. 129 und S. 126 und vgl. Georg Wobbermin: Ernst Haeckel im Kampf gegen die christliche Weltanschauung (1906); ²¹ Benno Erdmann: Über den modernen Monis-

mus (1914) S. 36; ²² J. Strohl: Oken und Büchner, zwei Gestalten aus der Übergangszeit von Naturphilosophie zu Naturwissenschaft (1936) S. 51; ²³ Friedrich Loofs: Anti-Haeckel (1900) S. 51; ²⁴ Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter (ed. Drews 1908) Bd. I, S. 193.

Der religiöse Sozialismus

¹ Franz von Baader: Über das dermalige Mißverhältnis der Vermögenslosen oder Proletaires zu den Vermögen besitzenden Klassen der Societät in betreff ihres Auskommens sowohl in materieller als intellektueller Hinsicht aus dem Standpunkt des Rechts betrachtet (Gesammelte Werke Bd. VI, S. 131); ² Albert Franz: Der soziale Katholizismus in Deutschland (1914) S. 14; ³ Vgl. Paul Göhre: Die evangelisch-soziale Bewegung, ihre Geschichte und ihre Ziele (1896) und Friedrich Karrenberg: Christentum, Kapitalismus und Sozialismus (1932); ⁴ Martin Gerhardt: Johann Hinrich Wichern (1928) Bd. II, S. 86; ⁵ Vgl. Ingwer Paulsen: Huber als Sozialpolitiker (1931); ⁶ Vgl. Walter Frank: Hofprediger Adolf Stöcker und die christlich-soziale Bewegung (1928) und Reden und Aufsätze von Adolf Stöcker mit einer biographischen Einleitung von Reinhold Seeberg (1913); ⁷ Lamennais: Worte des Glaubens (Reclam-Verlag) S. 37; ⁸ *ibid.* S. 63; ⁹ L. Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England (1899) S. 18/19; ¹⁰ *ibid.* S. 19/20; ¹¹ A. K. Knellwolf: Der Volksmann Luzi Michel (1913) S. 27; ¹² Stimmen des freien Christentums aus der Schweiz (1898) Bd. III, S. 93; ¹³ Kurt Guggisberg: Albert Bitzuis (1935) S. 78; ¹⁴ Vgl. das Nachwort von R. Lejeune zu Blumhardt: Ihr Menschen seid Gottes (1928) S. 453–468; ¹⁵ Bei Jäckh: Blumhardt, Vater und Sohn und ihre Botschaft (1924) S. 128; ¹⁶ H. Kutter: Sie müssen (1904) S. 7; ¹⁷ Blumhardt: Ihr Menschen seid Gottes (1928) S. 450; ¹⁸ H. Kutter: Wir Pfarrer (1907) S. 164; ¹⁹ Vgl. Reich Gottes — Marxismus — Nationalsozialismus, ein Bekenntnis religiöser Sozialisten, herausgegeben von Georg Wunsch (1931); ²⁰ R. Liechtenhan: Der religiöse Sozialismus in der Schweiz in dem Sammelband: Die evangelischen Kirchen der Schweiz (1935) S. 218; ²¹ Fr. Naumann: Asia (1899) S. 114; ²² Bei Johannes Schneider: Friedrich Naumanns soziale Gedankenwelt (1929) S. 60; ²³ Fr. Naumann: Briefe über Religion (1917) S. 74.

Die Nachkriegszeit

¹ N. Berdiajew: Das Schicksal des Menschen in unserer Zeit (1935) S. 37; ² A. E. Biedermann: Ausgewählte Vorträge und Aufsätze (1885) S. 308; ³ Vgl. Zwischen den Zeiten, Heft 2, S. 37; ⁴ K. Barth in den Verhandlungen des Schweiz. reform. Pfarrvereins (1935) S. 65; ⁵ Vgl. Ed. Thurneysen: Das Wort Gottes und die Kirche (1927) S. 226 f.; ⁶ Ernst Wolf im Prospekt zu den „Theologische Aufsätze“ zu K. Barths 50. Geburtstag (1936); ⁷ Konrad Meier: Der Kirchenkampf in Deutschland in „Schweizerische Monatshefte 1936“ S. 355; ⁸ Erik Peterson: Was ist Theologie? (1925) S. 20; ⁹ Vgl. Hans Schlemmer: Von Karl Barth zu den Deutschen Christen (1934) S. 11 und S. 13; ¹⁰ Julius Sammetreuther: Die falsche Lehre der Deutschen Christen (1934) S. 7 ff.; ¹¹ Wilhelm Hauer: Deutsche Gottschau, Grundzüge eines deutschen Glaubens (1934) S. 38/39.

REGISTER

- Abälard 17
Abgar 22
Acontius 50
Adickes 367
Alkibiades 115
Altenstein 167
Althaus 174
Altherr 233, 238
Andersen 395
Aner 99
Anselm 172
Aristoteles 27
Arius 17
Arminius 61
Arndt 142
Arnold 52, 94–95, 96, 105
Arnoldi 188, 189
Aschoka 74
Atatürk 321
Augustin 21, 35, 122, 132, 172, 278,
336, 341
- Baader 176, 377
Bachmann 143
Baltzer 187, 197
Barnikol 172, 380
Bartholdi 262
Baudelaire 320
Bauer Bruno 97, 155, 166–73, 175, 176,
251, 260, 289, 355
Bauer Edgar 167, 174
Baumgarten Jakob 100
Baumgarten Michael 219, 221, 262
Baumgarten Otto 263, 270, 271, 284
Baur F. Ch. 146–56, 157, 164, 207, 226,
228, 231, 246, 253, 257, 260, 262
Bayle 87
Beck 147, 299
Beethoven 124
Bekker 77–79, 98, 101
Bellarmin 144
Bellius 57
- Bender 95, 262
Bengel 300
Bennigsen 212
Berengar 17
Bergh van Eysinga 176
Bernhard Jos. 344
Bernoulli 286, 319
Berthold 118
Beza 60
Bezzel 307
Biedermann 227–30, 231, 235, 239, 243,
396
Bion 233, 242
Birnstiel 238
Bismarck 144, 246, 393
Bitzius 231–32, 236, 237, 240, 317, 384,
396
Björnson 286
Blandrata 42, 47
Blazejewski 263
Bloy 332
Blum 192
Blumhardt 131, 207, 295, 385–86, 387,
388, 394
Bluntschli 212, 214, 216
Boccaccio 20
Bodmer 223
Böhme 51, 157
Böhmer 32
Bölsche 376, 370
Börne 351
Bolliger 243, 315
Bonaventura 19
Bonus 292–95
Borgia 19
Bornemann 282
Bornhausen 120
Bossuet 36
Bousset 255, 290
Brändli 233
Bremond 337
Brenz 57

- Brod 359
 Bruno 19
 Buber 361
 Buddha 260
 Bünderlin 52
 Bullinger 57
 Bunsen 205
 Burckhardt 18, 19, 312, 313, 320
 Burdach 19
 Busch 223
 Buß 377
- Cajetan 37
 Calixt 104
 Calvin 30, 39, 41, 42, 56, 57, 60, 89,
 93, 172, 303, 305, 398
 Canz 154
 Carlyle 88, 335, 381
 Cassirer 71
 Castello 56–60, 61, 75, 236
 Cato 35, 81
 Cellini 19
 Celsus 172
 Cézanne 153
 Chamberlain 286
 Chateaubriand 142, 322
 Chubb 86
 Clemens 17
 Cohen 360
 Colet 26
 Collin 81
 Conrad 401
 Coornheert 61
 Costa 76, 345
 Crell 42
 Cremer 282, 300
 Cromwell 62, 64, 66
 Czerski 190, 192, 196
- Dante 19, 329
 Darwin 335, 366, 367
 Daumier 147
 Dégas 153
 Denifle 38
 Denk 51, 52
 Descartes 72, 76, 78
 De Wette 138, 142, 146, 225
 Dickens 381
 Diederichs 286
 Dilthey 25, 34, 46, 52, 99, 132, 257
 Dippel 95
- Döllinger 326
 Dörries 400
 Dohm 348
 Dostojewski 119, 153, 233, 335, 345,
 396
 Drews Arthur 175, 366
 Drews Paul 198, 248
 Driesch 397
 Dubois-Reymond 258
 Duchesne 332
 Dürer 72
 Duhm 130, 253
- Eckhart 17, 28, 124, 126, 268
 Edelmann 95–98
 Eduard VI. 57
 Egidy 198
 Ehrhard 329–30
 Eichhorn Al. 255
 Eichhorn Joh. Albrecht 167, 191
 Eichhorn Joh. Gottfried 146
 Elert 300
 Elliot George 331
 Elliot P. W. 326, 327
 Emerson 47, 324
 Engels 381
 Erasmus 24–29, 33, 34, 4, 1, 54, 55, 57,
 62, 72, 104, 137, 247, 383
 Escher 241
 Eucken 286
 Ewald 212, 253
- Farsky 344
 Feuerbach 173, 174, 176, 305
 Fichte 118, 120, 121, 124, 126, 142, 152
 Ficino 23
 Fischer Alf. 221
 Fischer Kuno 206, 211, 310, 311
 Fischer Max 263
 Fittbogen 113
 Flaubert 74
 Fock 47
 Fogazzaro 335, 338
 Fontane 168
 Forel 368, 370, 374, 375
 Fox 62, 63, 181
 Fränkel 356, 357
 Franck 52–56, 57, 60, 72, 114, 181
 Franziskus 19, 93, 260
 Freiligrath 188
 Freussen 286

- Frick 372
 Friedrich d. Gr. 97, 348
 Fries David 229
 Fries J. F. 225
 Fritze 262
 Fuchs 250
 Fuesslin 95
 Funk 330
- Gandhi 321
 Gast 168
 Geiger 353–54, 355, 356
 Gellert 103
 Gentile 42
 Gerlach 145
 Gervinus 192
 Gesenius 146, 179
 Geyer 275
 Gioberti 338
 Giotto 19
 Gisler 325
 Goethe 28, 77, 111, 118, 119, 122, 124,
 125, 127, 130, 133, 222, 367, 376, 385
 Goeze 111, 311
 Göhre 377
 Göttishofer 241
 Gogol 168
 Gontscharow 153
 Goodwin 64
 Gossner 191
 Gotthelf 155, 224, 231, 238, 380
 Graetz 352
 Graf 253
 Gregor VII. 342
 Gribaldo 42
 Grisar 38
 Groethuysen 87, 222
 Grolman 53
 Grotius 61, 99
 Grützmacher 302, 308
 Guardini 344
 Guericke 182
 Guggisberg 232, 385
 Guhl 241
 Gunkel 253, 255
- Haeckel 291, 367, 368, 370, 371, 374,
 375, 376
 Häcker 266
 Hahn Aug. 145
 Hahn Christ. Ul. 95
- Halevi 361
 Hamann 91, 117, 127, 128, 142
 Hamsun 92
 Harless 155
 Harms 143
 Harnack Ad. 250–52, 254, 255, 273,
 278, 280, 281, 282, 283, 285, 290,
 295, 317, 319, 333, 392
 Harnack Theod. 32, 155
 Hartmann 315–17, 318, 320, 368
 Hase 114, 201, 226
 Haue 218
 Hauer 400
 Hauptmann 335
 Hausheer 253
 Hausrath 206, 211, 212, 221, 310
 Haym 164, 200
 Hecker 324–26, 327, 328, 337
 Hefele 326
 Hegel 116, 118, 121, 123, 124, 125, 126,
 146, 147, 157, 158, 160, 161, 167,
 175, 199, 208, 228, 229, 231
 Hegler 52
 Heidegger 397
 Heim 300
 Heimann 386
 Heine 350
 Heitmüller 253
 Hello 332
 Heman-Harling 350
 Hengstenberg 143, 145, 162, 167, 182,
 204, 219, 287, 299, 307, 310, 399
 Herbert v. Cherbury 80, 83
 Herder 118, 121, 123, 127–32, 225, 226,
 288
 Hermelink 254
 Herrmann 252, 282
 Herz 349, 350
 Hesse 94
 Hettner 104
 Hetzer 50
 Hieronymus 172
 Hilarius 278
 Hilgenfeld 153
 Hillemann 263
 Hilty 232
 Hirsch 357
 Hirzel 233, 241
 Hitzig 212
 Hoche 164
 Hölderlin 118, 119

- Hoffmann 36, 117, 254
 Holbein 24
 Holdheim 356
 Holl 36, 49, 254, 338
 Holsten 154
 Holtzmann 154
 Holzdorf 218
 Homer 34, 128
 Hönig 215
 Horneffer 366
 Hoßbach 289
 Hoystraten 143
 Huber 378, 379
 Huch 33
 Hügel 337
 Hugo 172
 Huizinga 24
 Hume 86
 Humperdinck 396
 Hurter 210
 Hundeshagen 145
 Hus 32, 189
 Husserl 397
 Hutten 20, 24, 175, 189
- Jacobi 117, 142
 Jänicke 141
 Jahn 142
 Jakobson 352
 Janssen 25
 Jasper 317
 Jatho 263, 268–71, 272, 273, 292, 372
 Jellinek 66
 Jeremia 97
 Jesus 26, 35, 45, 54, 55, 57, 59, 60, 71,
 73, 78, 85, 86, 90, 91, 95, 97, 98, 101,
 102, 109, 113, 123, 131, 134, 148,
 159, 165, 169, 170, 171, 183, 222,
 225, 228, 234, 254, 260, 267, 269,
 274, 279, 281, 282, 283, 287, 290,
 296, 301, 316, 318, 381, 387, 393
- Ignatius v. L. 25, 337
 Immer 225
 Innocenz III. 346
 Joachim v. Fl. 19
 Jodl 343, 370, 371, 374
 Jonas Lud. 219
 Jones 52
 Josef II. 348
 Irland 326, 327, 328
 Jülicher 253
- Jung-Stilling 142
 Justinus 17, 83
- Kähler 300, 307
 Kaftan 308
 Kahl 270
 Kalthoff 40, 175, 262, 288–92, 370, 371
 Kambli 233, 314, 384
 Kant 37, 102, 114, 119, 121, 124, 125,
 127, 132, 134, 184, 229
 Karlstadt 305
 Karrenberg 377
 Kattenbusch 282
 Kayser 72
 Kegel 175
 Keller Aug. 241
 Keller Gott. 173, 174, 313–14, 321
 Keppler 330
 Kerbler 191
 Kerner 157
 Ketteler 205, 377
 Key 369
 Kier 263
 Kierkegaard 50, 110, 116, 123, 171,
 207, 261, 266, 276, 293, 307, 345,
 374, 386, 396, 402
- Kingsley 381, 383
 Kirms 221
 Klages 173, 397
 Klein 263
 Klein Felix 326
 Kliefoth 33, 262
 Knellwolf 243, 390
 Knot 282
 Koch 330
 Köhler W. 35, 242, 254
 Körner 142
 Köstlin 154
 Kohler 357
 Kollwitz 184, 294
 Kolping 377, 378
 Kopernikus 30, 234
 Kornbeck 147
 Kottwitz 141
 Kotzebue 142
 Kraus Franz 329, 334
 Kraus Oskar 260
 Krause 219
 Kreyenbühl 254, 286
 Krüdener 142
 Krüger 117, 254, 269

- Kübel Joh. 339
 Kübel Rob. 300–02, 306
 Kuenen 244, 253
 Kues 20
 Kutter 237, 295, 386, 387, 388, 389,
 390, 394
 Kuyper 143, 155, 278, 303–06, 308, 309

 Lagarde 207, 255, 256, 286–88, 292
 Lagerlöf 286
 Lamennais 379–80
 Landauer 380
 Lang 31, 211, 230–31, 234, 242, 257,
 314, 366
 Lange 198
 Langhans 233, 240, 241, 314
 Laotse 297
 Lasco 303
 Lavater 142, 223, 347
 Lazarus 354
 Lea 79
 Leese 401
 Leibniz 98–99, 110
 Leimbach 263, 273–74, 275
 Lenz 269
 Lessing 25, 107, 108, 110–14, 119, 123,
 136, 165, 166, 251, 288, 310, 311,
 318, 347
 Lewin 350
 Lewis 277
 Liebermann 361
 Lilburn 62
 Leo XIII. 230, 322, 326, 333, 336, 337,
 338
 Lipsius 185, 246
 Lisco E. G. 262, 280
 Lisco Hein. 283
 Locke 80, 82, 85
 Loisy 333–34, 337, 339, 340, 342
 Loofs 248, 254, 270, 277, 376
 Lotzky 295
 Ludlow 382
 Lücke 137
 Lüdemann 40, 49, 243
 Lütgert 300
 Luthardt 300
 Luther 24, 29–30, 31, 32–33, 34, 35, 36,
 37, 38, 39, 40, 41, 53, 54, 57, 60,
 130, 132, 134, 172, 189, 199, 207,
 247, 248, 269, 277, 291, 305, 316,
 328, 330, 336

 Macchiavelli 20, 105
 Maimonides 345, 347
 Mann 222, 313
 Manning 327, 335
 Manz 36
 Marx 167, 174, 380, 381
 Masaryk 343
 Maurenbrecher 366, 374
 Maurice 381, 383
 Meistre 142
 Melanchthon 34, 101, 206, 247
 Melcher 262
 Mendelssohn 97, 346–48, 350, 361
 Mennicke 386
 Meyer 175
 Meysenbug 174, 193
 Micha 101
 Michel 320, 384
 Michelangelo 20, 375
 Mignot 332
 Milton 65, 66, 219, 223
 Mirabeau 348
 Mirandola 23
 Möhler 321
 Mörike 157
 Mommsen 360
 Montaigne 331
 Montalembert 322
 Montefiore 359
 Morgan 85
 Morus 27
 Mosheim 95, 100, 105
 Mozart 71
 Müller Joh. 295–97
 Müller Josef 329
 Müller Jul. 144
 Müller Karl 254
 Münzer 49, 50, 174
 Murri 342
 Muth 342

 Nadler 332
 Napoleon 142
 Natorp 269
 Naumann 391–94
 Neander 144, 163
 Neidhart 263
 Newman 335–36, 337
 Nietzsche 19, 25, 106, 119, 158, 168,
 169, 172, 291, 293, 295, 307, 317,
 345, 370

- Nippold 214
 Nitzsch 155
 Novalis 73, 125, 206, 288

 Ochino 42
 O'Connell 326
 Oetinger 207, 208
 Opzoomer 244, 304
 Origenes 17, 101
 Ostorodt 42
 Ostwald 367–68, 370, 371, 373, 374, 375
 Otto Rud. 255
 Overbeck 116, 154, 173, 206, 225, 317–19, 320

 Paracelsus 20
 Parmenides 368
 Parker 47, 304
 Pascal 54, 81, 110, 307, 341
 Paul IV. 25
 Paul Jean 128
 Paulsen 367
 Paulus 22, 26, 34, 82, 149, 150, 170, 171, 254, 286, 287, 316, 319, 356
 Paulus H. E. G. 102, 211
 Pelagius 17, 101
 Pestalozzi 102
 Petrarca 19, 22
 Pfaff 100
 Pfister 243
 Pfeiderer 246
 Pflüger 385, 390
 Philippson 355
 Philo 170, 345
 Pierson 304
 Pius IX. 322, 331, 338
 Pius X. 338–40, 342, 343, 398
 Plate 373
 Plato 23, 35, 55, 90, 124, 126, 133
 Plotin 55
 Pontoppidan 314
 Prezzolini 323
 Przywara 336, 344

 Rade 248–50, 261, 277
 Ragaz 386, 387, 389, 390
 Rathenau 361
 Regenbrecht 190
 Reichen 390
 Reimarus 105–110, 128, 146, 260

 Reitzenstein 255
 Rembrandt 62, 74, 312
 Renan 304, 331–32
 Renoir 153
 Reuß 253
 Rienzo 19
 Riggenbach 239
 Ritschl 94, 154, 246–48, 249, 250, 251, 252, 254, 256, 257
 Ritterhoff 288
 Röhr 102, 115
 Ronge 188–92, 198, 199, 355
 Rosenzweig 361
 Rosmini 329, 338
 Rothe 31, 114, 184, 206–10, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 222, 226, 228, 243, 250, 257, 326, 383, 388
 Rotteck 188
 Rousseau 66, 87–93, 106, 127, 135, 223
 Rubens 375
 Ruge 173
 Ruggiero 66
 Rumpf 239
 Rupp 184–85, 192, 196, 199, 200, 262

 Sachse 196
 Sabatier 337
 Sahli 241
 Sailer 321
 Salomo 81
 Sand 142
 Sapper 246
 Seeberg 308
 Seligmann 360
 Sell 119
 Semler 24, 103–05, 107, 146, 147, 150
 Seneca 22, 35, 55, 170
 Servet 36, 41, 57, 305
 Shakespeare 21, 69, 88, 128, 168, 285, 394
 Shaw 81
 Sickenberger 330
 Simmel 361
 Simon 146
 Sintenis 177
 Smend 253
 Söderblom 255
 Sohni 269, 275
 Sokrates 17, 27, 35, 70, 81, 106, 115, 386

- Soldan-Heppe 79
 Sophronikus 90
 Sozini Faustus 42, 45
 Sozini Lelio 42
 Spalding 100
 Spee 78
 Spener 141
 Spinoza 72–77, 97, 105, 108, 114, 125,
 136, 146, 345, 367
 Spitteler 203, 315
 Süßmilch 97
 Sulze 267
 Susman 350
 Sydow 262, 280, 354
- Schäder 300
 Schebest 158
 Scheler 336, 397
 Schell 326–28, 329, 334
 Schelling 114, 118, 119, 121, 124, 125,
 386
 Schenkel 210–12, 218, 220, 310, 311
 Schenkendorf 142
 Schiele 255
 Schiller 118, 119, 120, 121, 122, 125,
 133, 159
 Schlatter 300
 Schlegel 119, 133
 Schleiermacher 24, 124, 132–38, 141,
 142, 146, 157, 166, 184, 225, 226,
 229, 277, 279, 288, 289, 306, 349,
 354, 400
 Schmalz 42
 Schmidt 98
 Schmiedel 154, 253
 Schnehen 317
 Schnitzer 330, 342
 Scholten 244, 303
 Schönholzer 233, 240
 Schopenhauer 312, 369
 Schrempf 33, 110, 263–66, 271, 276,
 277, 280, 284, 285, 376
 Schwartz 255
 Schwarz 200, 212, 218
 Schwegler 154, 155
 Schweitzer 107, 166, 254, 259–61, 331
 Schweizer 225
 Schwenkfeld 50, 51
- Stade 253
 Stahl 143, 204, 205, 217
- Steck 176, 254
 Stein 349
 Steiner 398
 Stern 355
 Steudel 263, 289
 Stifter 216
 Stirner 168
 Stöcker 281, 307, 358, 360, 379, 383,
 385, 391, 392, 393
 Strauß 44, 48, 107, 157–66, 169, 170,
 176, 179, 180, 200, 226, 228, 229,
 231, 251, 260, 304, 309–12, 320, 331,
 355, 361, 396
 Strohl 375
- Tagore 321
 Taxil 327
 Teller 101
 Terenz 34
 Tertullian 17, 59
 Theiner 199
 Theodosius 44
 Tholuck 104, 141, 299, 306
 Thomas v. Aq. 230, 341
 Thomas v. Kempis 59
 Thomasius 94, 278
 Tieck 119
 Tillich 386, 389
 Tindal 84
 Titius 290
 Todt 378, 379, 385
 Toland 81, 82, 85
 Tolstoi 88, 153, 293, 321, 393
 Torquemada 143
 Traub 263, 271–73, 372
 Treitschke 143, 317
 Troeltsch 31, 79, 256–59, 286, 318, 345,
 393
 Troquamé 241
 Tschchow 175
 Tschirn 197
 Twesten 262
 Tyrell 336–38, 340, 342
- Uhlich 177, 178, 181, 185–87, 196, 199,
 262
 Ullmann 163
 Unold 366
 Urbahrt 262
- Valla 20, 22

- Vatke 154, 167, 228, 253
 Vaughan 337
 Villons 97
 Vilmar 33, 155, 303, 307
 Vinet 213, 224
 Vischer 163
 Vögelin 239, 314
 Völkel 42
 Vogelstein 358
 Volkmar 154
 Voltaire 25, 87, 90, 339, 348, 380

 Walch 95
 Walcher 265
 Walser 19
 Wackenroder 119
 Wassermann 361
 Weber 40, 257, 393
 Websky 219
 Wegscheider 103, 145, 179
 Weigel 51, 61
 Weinel 400
 Weingart 263, 266–68, 271
 Weininger 359
 Weiß 254
 Weitling 380–81
 Weizsäcker Carl 253, 264
 Weizsäcker Vik. 361
 Wellhausen 154, 253, 333
 Wendeburg 263
 Wendland 255
 Werfel 361
 Wernle 254
 Wessenberg 322
 Weyer 78
 Whiston 85
 Whitman 92

 Wichern 155, 377, 378, 379, 391, 392
 Wiclif 32
 Widmann 206, 314–15, 320
 Wiechert 92
 Wilde 286
 Wilhelm I. 262
 Williams 64, 66
 Winckelmann 130
 Windelband 257
 Winkelried 165
 Wirth 233
 Wislicenus 179–83, 185, 188, 194, 199,
 235, 262, 355
 Witt 74
 Wittich 264
 Wittig 330, 361
 Wobbermin 400
 Wolfensberger 238
 Wolff 99
 Woolston 85
 Wrede 166, 253
 Wuhrmann 233
 Wundt 367

 Zarek 347
 Zeller 154, 158, 239
 Ziegler 263
 Ziegler Th. 164
 Zinzendorf 94
 Zscharnack 104, 119, 254
 Zschokke 102
 Zündel 390
 Zuns 353
 Zurkinder 57
 Zweig 24
 Zwingli 29, 30, 34–35, 36, 37, 38, 39,
 41, 46, 53, 223, 238, 312, 313

Vom gleichen Verfasser erschien im Verlag C. H. Beck in München:

Franz Overbeck

Versuch einer Würdigung

1931. X, 234 Seiten

Inhalt:

1. Teil: Bildnis der Persönlichkeit. Das Problem seines Lebens.
2. Teil: Historische Präliminarfragen. Christliche Urliteratur. Profane Kirchengeschichte.
3. Teil: Christentum und Kultur. Der Kampf gegen die Theologie. Quellennachweis. Bibliographie.

Die Kirchengeschichtsschreibung

Grundzüge ihrer historischen Entwicklung

1934. IX, 271 Seiten

Inhalt:

- Die mythische Kirchengeschichtsschreibung (Euseb von Cäsarea. Die Fortsetzer Eusebs).
- Die konfessionelle Kirchengeschichtsschreibung (Die Magdeburger Zenturien. Die Annalen des Baronius).
- Die spiritualistische Kirchengeschichtsschreibung (Gottfried Arnold).
- Die pragmatische Kirchengeschichtsschreibung (Johann Lorenz Mosheim. Johann Salomo Semler. Von Schröckh zu Planck).
- Die romantische Kirchengeschichtsschreibung (August Neander. Karl von Hase).
- Die idealistische Kirchengeschichtsschreibung (Ferdinand Christian Baur).
- Die profane Kirchengeschichtsschreibung (Karl Müller).
- Schlußwort.
- Quellennachweis. Register.