

Nekr

B

31



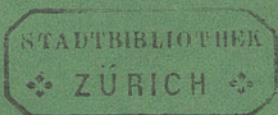
~~O. J. 23.~~ ~~LK 7756~~

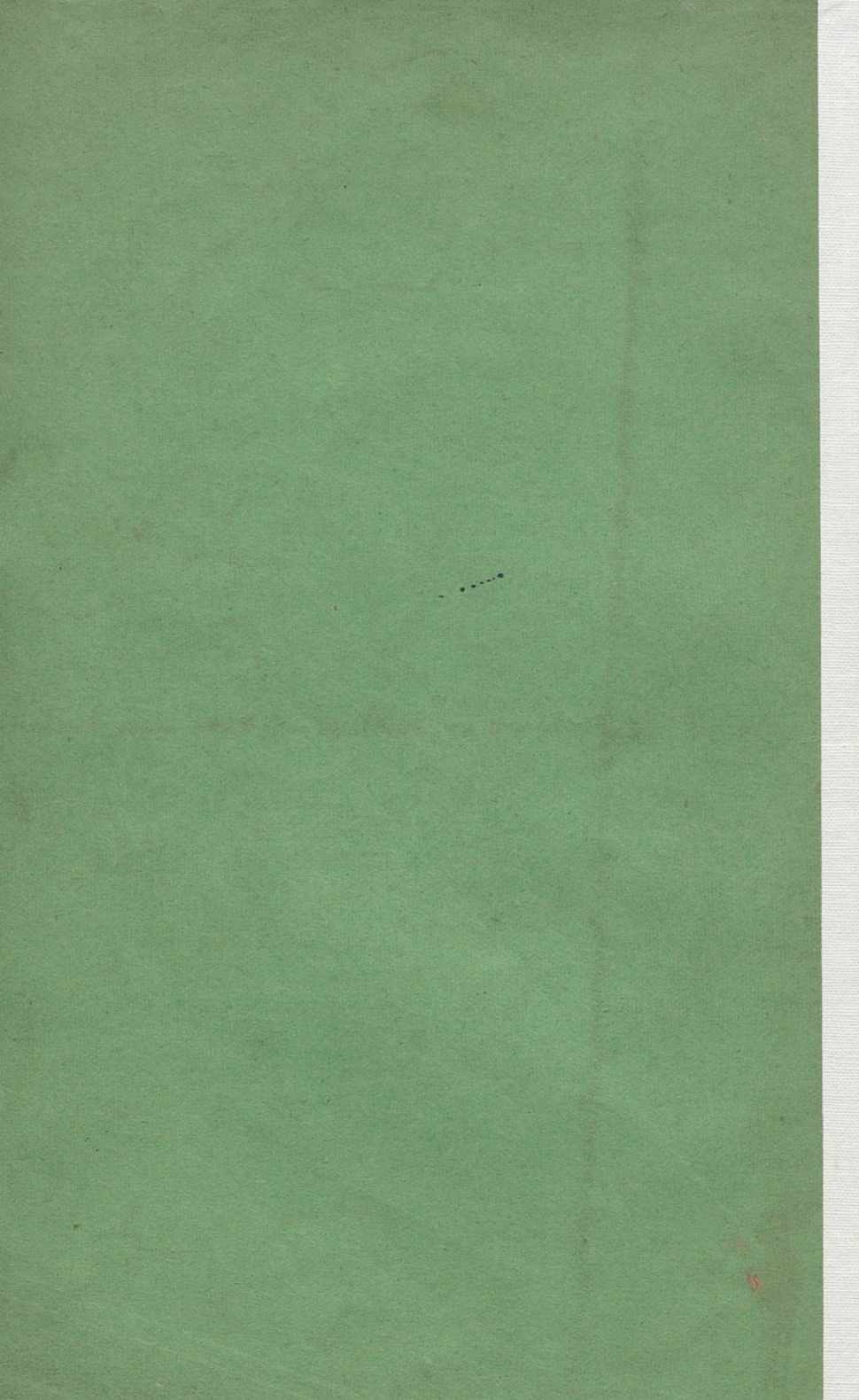
Nokr B 0031

~~1886~~

Zentralbibliothek Zürich

Biedermann, A. E.





Zum Gedächtniss Biedermanns.

Von

Dr. P. Mehlhorn

in Heidelberg.

„Gedenket an Eure Lehrer, die euch das Wort Gottes gesagt haben, welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach“ (Hebr. 13, 7): Dieses Wort der hl. Schrift kennzeichnet am kürzesten und treffendsten den *impulsus ad scribendum*, dem ich hiermit Folge leiste. Ich hoffe dabei, auch in etlichen Lesern, welche in Biedermanns Werke noch wenig und in seine schlichten, treuen, herzensguten Züge niemals hineingeschaut haben, die Ueberzeugung oder wenigstens die Ahnung und Empfindung zu wecken, dass der Ton, welchen ich mit jenem biblischen Mahn- und Ehrenwort angeschlagen habe, nicht zu hoch gegriffen ist, dass vielmehr all' die einzelnen Prädikate, welche der Verfasser des Hebräerbriefs den heimgegangenen Lehrern seiner Leser ertheilt, auch auf diesen Lehrer der neuesten christlichen Theologie, oder, wie manche meinen, der weitgehendsten Neologie, im wahrsten und vollsten Sinne passen. Gerade die reine Harmonie von Forschung und Leben, von denkendem Geist und frommem Gemüth macht Biedermann zu einer so ehrwürdigen, ja erbaulichen Gestalt für jeden, der ihn wirklich kennt und versteht, und wer weiss, ob nicht Heinrich Lang ihm in einer weiteren Sammlung „religiöser Charaktere“ eine wohlverdiente Stelle angewiesen hätte, wenn es nicht vielmehr umgekehrt Biedermann beschieden gewesen wäre, dem jüngeren Freunde in ebenso warmer Anerkennung wie unparteiischer Beurtheilung ein biographisches Denkmal zu setzen.¹⁾

1) Biedermann, H. Lang, Pfarrer in Zürich. Zürich 1876.
Jahrb. f. prot. Theol. XII.

Suchen wir denn in möglichster Kürze Leben und Denken Biedermann's, wie es in Wirklichkeit immer Hand in Hand ging, uns auch hier in ihrem Zusammenhang vor Augen führen!

Es war ein ungewöhnliches Paar, dem Aloys Emanuel Biedermann am 2. März 1819 im einsamen und einfachen Münchhof bei Bendlikon am Züricher See geboren wurde.¹⁾ Der Vater stammte aus einem angesehenen und wohlhabenden Geschlechte Winterthurs, hatte aber in den stürmischen Zeiten zu Anfang des Jahrhunderts durch treulose Geschäftsgenossen, denen seine nobele Natur volles Vertrauen schenkte, sein Vermögen fast ganz verloren, sodann in der zu London gebildeten deutschen Legion gegen Napoleon mitgekämpft und nach dessen Sturz sich in der schweizerischen Heimat mühsam wieder eine bescheidene Existenz gegründet. Die Frau, welche ein solches Loos mit ihm theilte, war ganz besonders dafür geeignet, denn sie stammte aus bauerlicher Familie und hatte sogar in fremdem Dienste tüchtig und unverdrossen arbeiten gelernt. Aber wie sie durch ihre Schönheit und ihr „an Leib und Seele kerngesundes Wesen“ das Herz ihres Gatten gewonnen hatte, so wusste sie durch ihren „echt weiblichen natürlichen Takt .. auch später in andern gesell-

1) Vgl. zur Biographie Biedermann's: A. E. Biedermann, Aus dem Leben meines Vaters (nach seinen „Erinnerungen und Lebenserfahrungen eines froh- und freisinnigen Schweizers“, Trogen 1828, 2 Bde.); Züricher-Taschenbuch auf das Jahr 1884. Finsler, Geschichte der theol.-kirchl. Entwicklung in der deutsch-reformierten Schweiz seit den dreissiger Jahren; Zürich 1881. A. E. Biedermann, Erinnerungen: Zeitstimmen 1881, Nr. 10—16 und die Artikel verschiedener Zeitschriften über Biedermann's Tod und Begräbniss, zu einem grossen Theil abgedruckt in der Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 6 und 7. Ausserdem: Norddeutsches Protestantentblatt 1885, Nr. 6 sowie Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 31. (Erst nach Ablieferung meiner Arbeit sind bei Reimer in Berlin „Ausgewählte Vorträge und Aufsätze“ von Biedermann erschienen, unter welchen auch seine Erinnerungen aus dem Leben seines Vaters wie aus dem eigenen Leben bequem beisammen zu finden sind. Durch die vortreffliche, auch an werthvollem Detail reiche biographische Einleitung Kradolfers zu dieser Sammlung schien mir doch das Recht zur Veröffentlichung meines Gedächtniswortes nicht hinfällig zu werden.)



schaftlichen Kreisen, für die sie nicht vorgebildet war, ... die Achtung und Liebe aller“ sich zu erwerben und zu erhalten.¹⁾ So vereinigte sich in unseres Biedermanns Eltern ein nobler und durchaus unabhängiger Patriziersinn, ein entschiedener und auf das Grosse und Allgemeine gerichteter Wille, eine reiche Lebenserfahrung mit schlichtester, aber reiner und gesunder Volksthümlichkeit, und dieses Erbe ist dem Sohne nie verloren gegangen. Nach mehrfachem Ortswechsel fand die kleine Familie endlich im Sommer 1830 wieder ein festes Quartier und der Vater eine gemeinnützige Thätigkeit in dem heimatlichen Winterthur. Hier besuchte der einzige Sohn, dem der Vater um jeden Preis die Gelegenheit zur wissenschaftlichen Ausbildung verschaffen wollte, die ihm selbst versagt geblieben war, die Schulen, soweit sie reichten, bis es auch für ihn hiess: suche dir ein anderes Reich, Macedonien ist für dich zu klein. Aus Abneigung gegen die in Zürich zur Herrschaft gelangte radikal-demokratische Richtung schickte der Vater, der einem gemässigeren Fortschritt huldigte, 1834 seinen Sohn nach dem ferneren Basel auf das Pädagogium. Unterbrochen wurde sein dortiger Aufenthalt durch eine schwere Erkrankung seines Vaters, welcher ihn das letzte Vierteljahr seines Lebens an seiner Seite behielt. „Als ich am Morgen des 16. October“, so erzählt der Sohn²⁾, „nach einer leidlichen Nacht wie gewöhnlich neben ihm meine Bücher zur Hand nehmen wollte, sagte er: ‚Lass jetzt die Bücher, die behältst du allezeit; mich aber wirst du nicht mehr lange haben.‘ Der Tag verging still in ruhigen, unvergesslichen Gesprächen und Abends 5 Uhr verschied er ganz sanft im Lehnstuhl. Alle, die ihn gekannt, haben ihm das Zeugniß gegeben, dass er seinen Namen mit Recht und Ehren getragen.“ Ganz ähnlich haben sich Freunde aus der Schweiz nach des Sohnes Hinscheiden auch über ihn geäußert.

Es war aber nicht blos die Tapferkeit des alten Soldaten, welche dem nahenden Tode so fest ins Auge sah,

1) Züricher Taschenbuch auf das Jahr 1884, S. 57 und 58.

2) Züricher Taschenbuch, 1884, S. 65.

sondern auch das ruhige Gottvertrauen des Christen, der in seiner letzten Zeit sogar für die durch Bengels Berechnung des Weltendes bei Vielen wieder belebten apokalyptischen Anschauungen reges Interesse zeigte. So hat denn nicht erst das Baseler Pfarrhaus, in welchem der Gymnasiast so gut aufgehoben war und alljährlich Schleiermacher's „Weihnachtsfeier“ am Christabend vorzulesen hatte, sondern bereits das Vaterhaus, dem auch mancher wackere Geistliche eng befreundet war, den religiösen Sinn unseres Biedermann gepflegt, und es wird uns nicht verwundern, von ihm zu hören: „So weit ich mich in meine Jugendgedanken zurückversetzen kann, weiss ich nichts Anderes, als dass ich Theologie zu studiren wünschte, ohne dass etwa eine Familientradition mich auf diese Bahn gewiesen hätte. Auch war es nicht sowohl die Aussicht, dereinst auf der Kanzel zu stehen, die mich dahin zog, als der früh in mir erwachte Trieb, die Dinge der Religion zu erforschen und mit meiner Vernunft in Einklang zu bringen.“¹⁾

Wir bemerken also eine grosse Stetigkeit in Biedermann's Lebensplan, wie sie uns nun auch in der Entwicklung seiner Welt- und Lebensanschauung entgegentritt, und schon dieses ruhige, aber feste und aus den innersten Tiefen heraufklingende: „Ich kann nicht anders“ muss doch auch Gegner, sofern sie nicht ganz von der altberühmtesten *rabies theologorum* besessen sind, vor einem schnellfertigen Aburtheilen zurückhalten. Schon sehr bald wandte der Student, welcher 1837 bis Herbst 39 noch in Basel blieb, sich überwiegend philosophischen Studien zu, und seinem Lehrer Friedrich Fischer verdankt er die Anerkennung des ausserordentlichen Scharfsinns, der auf die Gestaltung der altprotestantischen Orthodoxie verwandt worden ist, während die spekulativen Philosophen von Spinoza bis Hegel mit grosser Geringschätzung von demselben behandelt wurden. Auf Hegels Bedeutung wurde Biedermann zuerst durch Strauss aufmerksam, „der bald ganz sein Mann wurde“. „Schon die klassisch schöne, ruhig heitere Sprache eines furcht- und rückhaltlosen Wahrheitssinnes bei Strauss war mir wie ein

1) Zeitstimmen 1881, S. 181.

erfrischendes Bad“, erzählt er uns selbst in den Zeitstimmen.¹⁾ „An diesem Gegensatz ward mir erst klar, was es war, das mich so oft bei theologischen Büchern gewöhnlichen Schlages so ungeduldig machte: Dieses Mehl im Munde, diese jede Schärfe des Gedankens ängstlich abstumpfende Mischung von ungehöriger Erbaulichkeit und Wissenschaftlichkeit zu einem mir unverdaulichen phraseologischen Brei.“ Jenem Ideal entsprach unter seinen Baseler Lehrern vor allem de Wette, der denn auch dem „Leben Jesu“ von Strauss gegenüber keineswegs den Kopf verlor. Nur mit de Wette's religionsphilosophischen Grundlagen, mit dem ästhetischen Rationalismus von Fries, konnte sich Biedermann nicht befreunden.

Vielmehr zog ihn sein speculativer Geist nach der damaligen Metropole des Hegelthums, nach Berlin, und nur Strauss hätte ihn von diesem Gedanken ablenken und nach Zürich locken können, wenn nicht seine Berufung dahin durch die bekannte Volksbewegung wieder vereitelt worden wäre. So begab sich denn Biedermann Herbst 1839 nach Berlin, wo er sich namentlich an Vatke eng anschloss, dem er nachmals auch seine „Freie Theologie“ widmete, und ausserdem Marheineke sehr hoch schätzte.

Die Losungen: „Hie Hegel! hie Schleiermacher!“ bezeichneten damals in Berlin schroffe theologische Gegensätze, während Biedermann durch den regelmässigen wissenschaftlichen Briefwechsel mit seinen in Zürich studirenden Freunden, welche von Alexander Schweizer in verständnissvollster, aber auch durch unbefangenes, selbständiges Urtheil ausgezeichnete Weise in Schleiermacher's Geist eingeführt wurden, bereits mehr und mehr die Möglichkeit einer Verständigung und Ergänzung dieser beiden bedeutenden Richtungen einsehen lernte. Wie er überhaupt bei seiner wissenschaftlichen Buchführung mit Vorliebe die Bilanz zwischen divergirenden oder wenigstens differirenden religionsphilosophischen Anschauungsweisen feststellte und auf einen knappen und fasslichen Ausdruck brachte²⁾, so hat er es

1) Jahrgang 1881, S. 185.

2) Vgl. auch die scharfe Darlegung seiner eigenen Stellung zu Pfleiderer's Werk: „die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte in

später in seiner Festrede zu Schleiermacher's hundertstem Geburtstag auch mit Schleiermacher's und Hegel's Auffassung des Verhältnisses von Religion und Philosophie gethan. Da heisst es: „Wahr also ist bei Schleiermacher die spezifische Verschiedenheit und darum die Selbständigkeit der beiden Gebiete und bei Hegel die Wesenseinheit des menschlichen Geistes im Gefühl und Denken und die Unterordnung der religiösen Vorstellung unter das wissenschaftliche Denken. Das Unwahre aber bei Schleiermacher war, dass er jene Verschiedenheit und Selbständigkeit zugleich als eine Getrenntheit ihrer Gebiete fasste; bei Hegel dagegen, dass er umgekehrt die Religion ganz in ihre eine unter die Wissenschaft fallende Seite aufgehen liess.“¹⁾

Mochte also der Berliner Student immerhin ein entschiedenes und hervorragendes Mitglied jenes Kreises von Schweizern und Schwaben sein, ohne die schon damals nach Marheineke's Ausdruck die theologischen Docenten der Hegel'schen Schule „ihre Bude hätten schliessen können“²⁾, so war er doch von Haus aus ein viel zu selbständiger Geist, um blindlings auf die Worte des Meisters zu schwören. Vielmehr verzichtete er schon damals darauf, den Weltprocess aus dem reinen Denken herauszuspinnen, und begnügte sich mit der Aufgabe, die erfahrungsmässig gegebene Entwicklung vernünftig zu begreifen, aus diesem Stoff den reinen Gedankeninhalt herauszuarbeiten; mit andern Worten: statt in Gottes Namen den Weltgang zu erdenken, wollte er nur vom menschlichen Standort aus den in der Welt offenbar gewordenen Gottesgedanken nachdenken, freilich mit dem vollen und freudigen Vertrauen, dass die gottverliehene, gottentstammende Geisteskraft dazu auch wirklich und vollständig ausreiche. Und er glaubte, damit auch den

Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1871, S. 1—30; zu Lipsius' Dogmatik in der Prot. Kirchenztg. 1877, Nr. 2—6; zu E. von Hartmann's Religionsphilosophie ebend. 1882, Nr. 47—52.

1) Zeitstimmen 1868, S. 473.

2) Zeitstimmen 1881, S. 197.

eigentlichen Sinn Hegel's selbst zu treffen, nur befreit von unleugbaren Uebertreibungen des Ausdrucks.¹⁾

Noch aus der Berliner Zeit stammt die erste grössere wissenschaftliche Abhandlung, welche Biedermann (im folgenden Jahre 1842 in Zeller's Tübinger Theol. Jahrbüchern) veröffentlichte. Seiner ganzen Art, immer auf das Centrum, auf das principiell Wichtigste loszugehen, entspricht charakteristisch das Thema: Ueber die Persönlichkeit Gottes. Die Bearbeitung desselben geht noch ganz in den Schnürstiefeln der Hegel'schen Terminologie einher und ist schon deshalb formell weit ungeniessbarer als die späteren, auch in dieser Hinsicht selbständigeren, ausgereiften Schriften Biedermanns. Erschwert wird ihre Lectüre uns heutzutage noch durch die spezielle Beziehung auf die Rosenkranz'sche Kritik der Strauss'schen Glaubenslehre; denn zum vollen Verständniss des Richterspruchs, der wesentlich zu Gunsten von Strauss ausfällt, müsste man eigentlich *corpus delicti* und Anklageschrift gleichzeitig vor sich liegen haben. Biedermann hat sich in seinen „Erinnerungen“ noch 1881²⁾ „zum Wesentlichen des Inhaltes“ bekannt. Und in der That, immer hat er den allgemeinen, religiösen und erkenntnisstheoretischen Standpunkt behauptet, der hier in Worten, wie den folgenden beschrieben ist: Die religiösen Vorstellungen müssen „eine innere Nothwendigkeit wie ihres Vergehens, so auch ihres Entstehens haben, ein wahres und darum bleibendes Inneres, das in den wechselnden Formen sich zur Erscheinung bringt, und jeder, soweit sie ihm inadäquat ist, einen immanenten Keim der Negation mit auf den Weg giebt, der seiner Zeit sicher auch immer aufgeht. Dieses Innere, den reinen Gedanken, in adäquater Weise sich zum Bewusstsein zu bringen, nennt die Spekulation ihr positives Ziel, das sie nie vollständig erreichen kann, wenn sie sie nicht auch die negative Kehrseite zur vollen Durchbildung bringt.“³⁾ Darum ist es ihm mit beidem Ernst: einerseits, „der Mensch kann ohne den Inhalt seiner religiösen Vorstellungen, der sein eigener, substanzieller,

1) Vgl. noch die 2. Aufl. der Dogm. S. 13 und 49.

2) Zeitstimmen 1881, S. 201.

3) Theol. Jahrb. 1842, S. 206 f.

ewiger Gehalt ist, nicht mehr wahrhaft leben, wenn er ihm einmal, sei es es in dieser oder in jener Form, zum Bewusstsein gekommen“¹⁾; aber auch andererseits: „wenn man einmal zu philosophiren anfängt, dann ist die Wissenschaft allerdings das einzige Ziel, das man unmittelbar vor sich hat, sie die einzige Richtschnur, und wer nicht des festen Glaubens lebt, dass er so am wahrsten auch alle anderen Zwecke, die mittelbar in ihr liegen, fördere, so wenig es auch oft unterwegs den Anschein haben mag, der wird nie auf einen grünen Zweig mit ihr kommen. ‚Wer die Hand an den Pflug legt und sieht zurück, ist nicht tüchtig zum Reiche Gottes‘ — das gilt auch hier im vollen Masse.“²⁾ Was ferner das spezielle, zugleich aber fundamentale Problem betrifft, welches in dieser Erstlingsarbeit behandelt wird, so ist Biedermann bis zuletzt bei der Abweisung der Persönlichkeit Gottes geblieben. Und dennoch scheint es mir ein bedeutsamer Unterschied, ob man — wie in der Abhandlung — Gott im Unterschied vom Menschen das Fürsichsein oder Selbstbewusstsein einfach abspricht, von einer ideellen Subjektivität redet ohne „einen festen Punkt, an welchem die einzelnen Bestimmungen die . . . sonst ins Leere scheinen auseinanderflattern zu müssen“, haften³⁾, oder ob man — wie in der „Christlichen Dogmatik“⁴⁾ — Gott ein „für-sich-seiendes Insichsein“, d. h. doch eben Selbstbewusstsein, zuschreibt. Der ersteren Fassung gegenüber findet man die Citate, welche Rosenkranz auf den Gottesbegriff von Strauss in feinem Spott anwendet, wirklich treffend: die ironische Bemerkung, „die Substanz werde sich in ihrem dunkeln Drange des rechten Weges wohl bewusst sein“, und die auf das Weltganze bezogene Frage: „das liebe, heil’ge röm’sche Reich, wie hält’s nur noch zusammen?“⁵⁾ Der späteren Fassung dagegen kann man einräumen, dass es sich ihr gegenüber nur noch um einen Wortstreit handle, ob sich die Bezeichnung Persönlichkeit für den absoluten Geist wirklich eigne⁶⁾, und sich mit

1) Ebend. S. 207. 2) Ebendas. S. 262 f. 2) Ebendas. S. 221.

4) 1. Auflage, §. 709. (S. 634).

5) Theol. Jahrb. 1842, S. 224.

6) Chr. Dogm., 1. Auflage, S. 640.

Zeller an die zwei regulativen Kanones halten, den namentlich von Seiten der Religion aufzustellenden, „dass das Absolute nicht als todte Materie oder blinde Nothwendigkeit, sondern als Geist gefasst“ werde und den von der Wissenschaft aufrechtzuerhaltenden, „dass aus der Gottesidee die Vorstellung von einem willkürlichen Handeln Gottes vollständig entfernt werde.“¹⁾

Die Männer, mit welchen Biedermann durch seine Abhandlung in nähere freundliche Beziehung getreten war, lernte er auf seiner Rückreise in die Heimat (Herbst 1841) auch persönlich kennen; Strauss, für welchen er focht, besuchte er in seinem Stuttgarter Gartenhaus, Zeller, der ihm den Kampfplatz zur Verfügung gestellt, in Tübingen, wo er natürlich auch Baur und ausserdem Vischer hörte. In Basel bestand er sodann (1842) das theologische Examen unter eigenthümlichen Umständen und Verzögerungen. Obgleich seinen wissenschaftlichen Leistungen die erste Censur zuerkannt wurde, so schien doch verschiedenen der Examinatoren seine kirchliche Zulässigkeit sehr zweifelhaft, und nur seinen alten Lehrern de Wette und Hagenbach verdankte er und einer seiner Prüfungsgenossen die Ueberwindung jener Bedenken, die übrigens in würdigster und sachlichster Weise geäussert und erwogen worden waren.

Biedermanns Plan war nun, sich mit einem grösseren Werke über „das ewige Leben“ zu habilitiren. „Es ist nicht Renommisterei“, sagt er uns in seinen „Erinnerungen“,²⁾ „sondern nur freudige Glaubenszuversicht von mir gewesen, was mich stets angetrieben hat, meine Ueberzeugung gleich auf den äussersten, angefochtensten Punkten ganz und rückhaltslos zu vertreten.“ Schon für dieses Jugendwerk war die umfassende Anlage geplant, welche das reife Werk des 50jährigen, die christliche Dogmatik, thatsächlich erhalten hat: es sollte sich an einen prinzipiellen ein historischer und ein kritisch-spekulativer Teil anschliessen. Als er jedoch eben von den Vorarbeiten zur Ausarbeitung überging, führten ihn

1) Schleiermacher's Lehre von der Persönlichkeit Gottes. Theol. Jahrb. 1842, II. cf. S. 286 f.

2) Zeitstimmen 1881, S. 215.

(1843) nicht näher bezeichnete Lebensverhältnisse¹⁾ in das Pfarramt zu Münchenstein bei Basel. Dass aber diese äusseren Verhältnisse ihn nicht etwa in einen Widerspruch mit seiner eigentlichen Ueberzeugung und seinem inneren Beruf brachten, dürfte schon aus dem eben angeführten freudigen Bekenntniss hervorgehen, und kann zum Ueberfluss noch durch ein sehr treffendes Wort aus jener Zeit belegt werden: „wie die Kirche keine Geistlichen hat, die nicht Theologen wären, so ist auch keiner ein Theologe, der nicht auch Geistlicher sein könnte, dem seine wissenschaftliche Ueberzeugung verböte, Geistlicher zu sein.“²⁾ Und er hat sein Pfarramt mit Treue und Hingebung, mit Takt und Unerschrockenheit geführt, sodass sein jetziger Amtsnachfolger noch an seinem Grabe von der fortdauernden Liebe und Verehrung seiner Gemeinde Zeugniss ablegen konnte.³⁾ Mit besonderer Vorliebe hat Biedermann, der bescheiden von sich selbst sagt⁴⁾, dass er „nie ein sonderlicher Prediger“ gewesen sei, merkwürdigerweise gerade die Leichenpredigten gehalten; ausserdem fühlte er sich in den mancherlei katechetischen Funktionen zu Hause, in denen er seine lehrhafte Natur frei walten, ja theilweise sogar im traulichen Dialekt mit seinen Pfarrkindern so recht von Herzen zu Herzen reden konnte, und auch das schöne kollegialische Verhältniss, welches in der Pastoralgesellschaft zwischen den Geistlichen der verschiedensten Richtungen bestand, ist ihm Zeitlebens eine theure Erinnerung gewesen, ja in den ersten 15 Züricher Jahren vielleicht manchmal wie ein verlorenes Paradies erschienen.

Dass aber Biedermann auch als Pfarrer im Baselland von der aktiven Bethheiligung an der theologischen Wissenschaft nicht lassen konnte, versteht sich von selbst. War die akademische Lehrthätigkeit zunächst in die Ferne gerückt und liess die Amtsarbeit eine rasche, zusammenhängende Be-

1) Aus Kradolfers biographischer Einleitung ergibt sich, dass diese „Lebensverhältnisse“ in dem Herzensverhältniss zu seiner nachmaligen Gattin ihren Schwerpunkt hatten.

2) Die freie Theologie, S. 201.

3) Prot. Kirchenztg., 1885, Nr. 7, S. 149.

4) Zeitstimmen 1881, S. 247.

wältigung des ganzen angesammelten Stoffes nach dem ursprünglichen Programm nicht erwarten, so sollte wenigstens der erste, prinzipielle Theil sogleich erledigt, zu einem Ganzen abgerundet und veröffentlicht werden. So erschien 1844 „Die freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden,“ dem dankbar verehrten Vatke gewidmet. „Die Schrift war,“ nach Finsler¹⁾, „eine aufsteigende Rakete, die den Aufmarsch einer neuen Streitmacht, der spekulativen Theologie, ankündigte.“ Wie viel frischer und von der Hegel'schen Terminologie freier ist in dieser Schrift schon die Sprache des aus der Berliner Schule in das schweizerische Volksleben Versetzten, der auch bereits aufs Leben, auf die Gestaltung der kirchlichen Verhältnisse einen vernünftigen Einfluss ausüben will nach dem Grundsatz: „Wir haben lang genug gedacht, wir wollen endlich handeln.“²⁾ Denn weil ihm die Kirche „ein gut begründetes bleibendes Organ zur Vermittelung einer wesentlichen, und dazu der wichtigsten Seite des Geistes“ ist, so folgert er daraus nicht nur das Recht, sondern geradezu die Pflicht, „die thätige Theilnahme an derselben nicht denen allein“ zu überlassen, „welche dieselbe nur in einer der Vergangenheit angehörig Form anerkennen und ausüben. Je geistiger ein Gebiet ist, desto weniger gilt auf demselben das äusserlich historische Recht, desto unbedingter das innere ewige, sich stets gegenwärtig erzeugende der Vernunft.“³⁾

Doch suchen wir uns etwas tiefer in den Zusammenhang hineinzudenken, aus welchem diese Grundsätze herausgewachsen und herausgehoben sind, zumal hier bereits die Grundlinien des ganzen Biedermann'schen Systems mit seinen praktischen Konsequenzen deutlich und sauber vor unsern Augen liegen.

Statt des Titels „Die freie Theologie etc.“ scheint Biedermann, nach der Signatur der Anfangsseite eines jeden Druckbogens zu schliessen, ursprünglich für sein Buch den andern im Sinne gehabt zu haben: „Der Philosoph in der Kirche.“ Im Hinblick auf diesen leuchtet uns die Disposition seiner

1) Geschichte der theol.-kirchl. Entwicklung der deutsch-reform. Schweiz etc., S. 7.

2) Cf. Die freie Theologie, S. 9.

3) Ebendas. S. 158.

Arbeit noch unmittelbarer ein. Die Kirche hat zu ihrer Voraussetzung das Christenthum, welches den Anspruch macht, die absolute Religion zu sein; der Philosoph aber, welcher nicht bloß über die genannten Themata reflektiren, sondern in der Kirche, auf und für dieselbe wirken will, ist am natürlichsten in den Reihen der Theologen zu suchen. So ergeben sich fünf Abschnitte: Die Stellung der Philosophie im Gesamtleben des Geistes, die Stellung der Religion in demselben, das Prinzip des Christenthums, die Theologie und die Kirche. Dass die Philosophie den ersten Gegenstand der Untersuchung und Darstellung bildet, erklärt sich daraus, dass sie ja bei allen folgenden Theilen der Arbeit das Handwerkszeug liefert, dessen Beschaffenheit und Gebrauch darum vor Allem festzustellen ist; „denn philosophiren ist nichts anderes als Reflexion des Bewusstseins auf sein eigenes Wesen.“¹⁾

In der Philosophie ist nun dasjenige thätig, was in den vielen individuellen Geistern das Gleichartige, Identische ist, das durch allgemeine Gesetze bestimmte Denken, und es ist mit dem beschäftigt, was für alle vorhanden ist, dem „Allgemeinen, dem Gedanken, dem Inneren, Ideellen der gesammten Welt, die überhaupt für den Menschen ist.“ In diesem Sinne „verhält das Ich in der Philosophie sich als Allgemeinen zum Allgemeinen.“²⁾ Als die absolute Philosophie oder die Philosophie des absoluten Selbstbewusstseins bezeichnet daher Biedermann diejenige, welche alles, was als Objekt in den Bereich des menschlichen Bewusstseins tritt, und eben dadurch seine Zusammengehörigkeit, seine Einheit mit unserem Ich als dem Subjekt des Bewusstseins erweist, auch unter die Botmässigkeit des menschlichen Denkens stellt, zum Gegenstande der philosophischen Erkenntniss macht. Aber so entschieden die Philosophie nach Bieder-

1) S. 13. 2) S. 19f. Deutlicher ist die Ausdrucksweise der christl. Dogmatik (2. Aufl., S. 225f.), in welcher als Objekt des Denkens wie der religiösen Beziehung das Uebersinnliche bezeichnet und definiert wird „als das Gesetz, das den Prozess der Sinnenwelt bedingt und damit der Grund ist für ihr Dasein und Sosein“ (und zugleich eine Macht, mit der das Ich „in die persönliche Beziehung des religiösen Glaubens tritt“).

mann an dem doppelten Grundsatz festhalten soll, ihrem Ausgangspunkte nach Selbstbewusstsein, ihrem Umfange nach absolut zu sein, so wenig beansprucht sie doch in dem Sinne Absolutheit, dass ihre Denkhätigkeit alle anderen Bethätigungen des vielseitigen und reichen Geisteslebens verdrängen und in sich auflösen wollte, und kein einzelnes System darf sich in dem Sinne absolut nennen, als ob darin bereits der ganze Kreis des Erkennbaren durchmessen und irrthumslos bewältigt wäre. Das letztere ist vielmehr eine unendliche Aufgabe, und was das erstere betrifft, so walten die Kräfte und Gesetze des Lebens in uns fort, mögen wir sie erkennen oder nicht erkennen, wie der Wasserfall nicht dadurch vertrocknet, dass ihn die photographische Platte in sich aufnimmt, und sie können uns ebensowenig durch unser Denken ersetzt werden, als der Chemiker mit seiner Formel für die Zusammensetzung des Wassers den Durst nach wirklichem Wasser stillen kann.¹⁾

So wird denn auch die Religion ihre selbständige Stelle behalten neben der Philosophie, so ernstlich sich diese auch als Religionsphilosophie mit ihr beschäftigen mag. Worin besteht aber die eigenartige Bethätigung des Geistes, welche wir Religion nennen, im Unterschiede von der Philosophie? Biedermann antwortet: hier tritt nicht das Allgemeine am Ich, das Denken, sondern gerade das individuelle Ich, und zwar nach allen seinen Seiten, als gegenständliches Bewusstsein, Gefühl und Wille, in Beziehung zu seinem allgemeinen Wesen, welches zugleich das Allgemeine, Absolute in der Welt ist.²⁾ Das Objekt dieses Verhältnisses ist also für den Menschen dasselbe wie in der Philosophie, weshalb auch in seinen späteren Schriften Biedermann die inhaltliche Identität der Begriffe „Gott“ und „das Absolute“ häufig betont; aber

1) In der Dogmatik (2. Aufl. I, 225) sagt Biedermann in letzterer Hinsicht: „Kein Denken vertritt die Stelle des Glaubens oder ersetzt es, so wenig je das Rechnen das Bezahlen oder die Analyse der Nahrungsmittel das Geniessen derselben.“

2) Einfacher klingt es, wenn Biedermann in der 2. Aufl. der Dogm. (I, 193) die Religion definirt als eine persönliche Erhebung des menschlichen Ich zu Gott.

der Mensch ist in beiden Fällen sehr verschieden als Subjekt betheilig, und durch die Veränderung des einen Gliedes wird natürlich das ganze Verhältniss ein wesentlich anderes. Nennt man nun theoretisch mit Biedermann Alles, „was auf das Allgemeine als solches geht“ und praktisch „Alles, was eine unmittelbare Beziehung auf das Einzelne, Konkrete hat,“¹⁾ so verstehen wir, wie er die Religion als „ein praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung“²⁾ oder auch als „praktisches Selbstbewusstsein des Absoluten“³⁾ bezeichnen kann.

In der zweiten Auflage seiner Dogmatik⁴⁾ erkennt Biedermann an, „dass der Ausdruck in dieser Kürze allerdings nicht bloß missdeutbar, sondern in der That missverständlich ist,“ da man bei dem Selbstbewusstsein „des Absoluten“ an das Absolute auch als Subjekt denken kann, damit aber natürlich den für das religiöse Verhältniss unbedingt nöthigen Gegensatz zwischen Mensch und Gott, Endlichem und Absolutem, ganz verlieren würde. Würden wir damit in puren Pantheismus gerathen, so legt andererseits die Bezeichnung des religiösen Objektes als „allgemeines Wesen des Menschen“ die Verwechslung mit Feuerbachs Anthropologismus nahe. Es ist daher interessant für uns, von Biedermann in seinen „Erinnerungen“ eine Erklärung für die Feuerbach'sche Stylfärbung seiner „Freien Theologie“ zu empfangen. Er schreibt:⁵⁾ „Eben damals . . . verkehrte ich viel mit einem geistreichen Anhänger von Feuerbach, den dieser, wie so manchen anderen, zum Abfall von der Theologie gebracht hatte. Dies veranlasste mich, gerade soweit mit Feuerbach zu gehen, als irgend seine Ausdrucksweise noch eine Wahrheit in sich schloss, um dann um so schärfer den Punkt zu bezeichnen, von dem an der vernünftige Sinn derselben bei ihm ins Gegentheil umschlägt. So mochte es denn freilich kommen, dass flüchtige oder böswillige Leser mich mit Feuerbach zusammenwerfen konnten. An dergleichen Leser habe ich eben nie gedacht, wenn ich schrieb.“ In der That hat er es als

1) Freie Theol. S. 34.

2) S. 32.

3) S. 41.

4) S. 242, Anm.

5) Zeitstimmen 1881, S. 223.

Feuerbachs doppelten Grundfehler hervorgehoben, dass derselbe 1) das göttliche Moment im religiösen Prozess, welches in Wahrheit das schöpferische, produktive ist, einfach zum Produkt des menschlichen herabsetzt und 2) die Religion „als ein theoretisches Verhalten auf praktischem Grund und Boden“ auffasst,¹⁾ auf welches Shakespeare's Wort passt: „Der Wunsch ist des Gedankens Vater,“ während sie ja im Obigen umgekehrt als praktisches Verhalten mit theoretischer Voraussetzung definirt worden ist. Aber selbst wenn man diese und ähnliche Stellen im Auge behält, in welchen jenes „allgemeine Wesen“ als schöpferisches bezeichnet wird, bleiben für den, welcher mit dem Resultat des Aufsatzes über die Persönlichkeit Gottes nicht übereinstimmen konnte, auch gegenüber dem Gottesbegriff der „Freien Theologie“ noch *pia desideria* übrig. Biedermann freilich würde dieselben im Wesentlichen für Zeichen der noch nicht überwundenen Stufe der Vorstellung erklären. Aber so gewiss er sie in wissenschaftlicher Instanz abweisen würde, so gut weiss er sie doch nicht nur mit der philosophischen Unfähigkeit der meisten Menschen zu entschuldigen, sondern auch aus dem positiv-religiösen Interesse an der Realität Gottes und des Verhältnisses zu ihm zu begreifen und zu würdigen, welche sich auch der philosophisch Gebildete doch am Leichtesten und auf kürzestem Wege so vergegenwärtigt, dass er Gott und Mensch wie zwei verschiedene, aber verwandte Wesen einander gegenüberstellt.²⁾

Wenn aber die Religion selbst nicht in diesen theoretischen Vorstellungen vom Absoluten besteht, sondern vielmehr in dem Lebensverhältniss des ganzen einzelnen Ich zu dem Absoluten, soweit ihm dieses, sei es in unmittelbarer Ahnung oder klarer Erkenntniss, aufgegangen ist, so kann die religiöse Grundstimmung und Willensrichtung, kurz das religiöse Selbstbewusstsein, auf verschiedenen Stufen der Weltanschauung ganz dasselbe bleiben. Ein Kind oder ein ungebildeter Mensch kann bei logisch unhaltbaren Vorstellungen über Gott und Welt doch dieselben erhebenden oder demüthigenden Empfindungen, dieselben Antriebe

1) Freie Theol., S. 32.

2) S. 52. Vgl. Dogm. 2. Aufl. I, 296.

oder zügelnden Einwirkungen von seinem Gott mitten im Leben dieser Welt erfahren, wie der Mann von vorzüglicher philosophischer Schulung, der es allerdings bei jenen ihm zum Bewusstsein gekommenen Widersprüchen der Vorstellung nicht aushalten könnte. Biedermann braucht zwei anschauliche Bilder für die Möglichkeit des gleichen religiösen Selbstbewusstseins bei verschiedener theoretischer Vermittelung;¹⁾ er erinnert daran, dass ein Bruch sich gleich bleibt, wenn nur Zähler und Nenner gleichmässig verändert werden, wie z. B. $\frac{3}{4} = \frac{6}{8}$ ist; oder er weist darauf hin, „wie dem Wasser, das seine spezifische Existenzform in sich hat, die Form des Glases eine äusserliche ist, sodass es auch in einem anderen Gefäss in seiner inneren Bestimmtheit sich gleich bleibt. Nur wenn es in einem Gefäss zu Eis erstarrt ist, fügt es sich in kein anderes.“ Und er weist die Wirklichkeit jener Möglichkeit an wesentlichen Bestimmungen des christlichen Selbstbewusstseins nach, die sowohl bei einer transcendenten Vorstellung als bei einem immanenten Begriff von Gott dieselben bleiben: in beiden Fällen ist Gott „die absolute Voraussetzung und Bedingung des Daseins überhaupt — Schöpfer; die gleiche absolute Norm für die freie moralische Sphäre des Geistes — Gesetzgeber; die gleiche, auch in der freien Thätigkeit des Subjekts nothwendige Voraussetzung und wirkende Kraft der Erfüllung jener Norm — die göttliche Gnade, die auch das Wollen und Vollbringen wirkt; die gleiche vollziehende Macht des gleichen absoluten Urtheils über den Menschen — Richter, der hier absolute Bejahung, konkrete Identität mit sich und darin absolute Befriedigung giebt — ewiges Leben, Kindschaft Gottes, dort absolute Verneinung des wahren Lebens — ewige Strafe.“²⁾

Daraus giebt sich denn auch, worein man das Wesen oder Prinzip einer bestimmten Religion zu setzen und wonach man deren Werth zu bemessen hat. Nicht die theo-

1) S. 67.

2) S. 56. Vgl. damit die Definition auf S. 104: „Ewiges Leben ist nichts anderes als Leben, äusseres Dasein, das mit dem Allgemeinen, Ewigen, Ideellen, dessen Erscheinung es ist, in Einheit und so dessen zeitlich einzelne Wirklichkeit ist.“

retischen Vorstellungen, welche der Stifter oder die Urzeit einer religiösen Gemeinschaft gehabt hat, sind das Entscheidende und Bleibende an derselben; in diesem Sinne sagt Biedermann mit Recht: „es giebt gar keine christliche Weltanschauung;“¹⁾ vielmehr handelt es sich um das innere, persönliche Verhältniss, in welchem nach einer bestimmten Religion der Mensch zu seinem Gotte steht. So ist im Unterschied vom Judenthum, welches Gerechtigkeit vor Gott erstrebt, in welchem Gott und Mensch sich äusserlich in dem vertragsmässigen Verhältniss von Herr und Knecht gegenüberstehen, das Prinzip des Christenthums die Gotteskindschaft, das selige Leben aus und in Gott, welches uns in dem religiösen Selbstbewusstsein Jesu als eine neue religiöse Thatsache real aufgeschlossen ist, und in dessen Verbreitung über die Menschheit sich zugleich das Gottesreich als der göttliche Endzweck der letzteren realisiert.²⁾ Jenes „Eintreten einer neuen Stufe des religiösen Selbstbewusstseins“ ist wirkliche Offenbarung, „denn es wird darin dem konkreten Subjekt durch die übergreifende schöpferische Energie des Absoluten thatsächlich eine neue Gestalt religiöser Vermittelung eröffnet.“³⁾ Zugleich aber erhält dieses Prinzip seine Darstellung, Entfaltung und Anwendung durch Menschen, die bereits eine bestimmte Kulturform, bestimmte Welt-Vorstellungen und Lebensgewohnheiten haben, sodass es nicht überall und immer in gleicher Weise sich widerspiegelt und ausprägt. So erklärt es sich, dass eine Religion, die doch eben nur durch die Gleichheit ihres Prinzipes wirklich eine ist, dennoch eine lange Reihe der grössten Veränderungen durchlaufen kann, wie der Mensch bei ununterbrochenem und alle Theile ergreifendem Stoffwechsel dennoch dasselbe Ich bleibt.

Freilich auch das Prinzip einer Religion kann vergäng-

1) S. 70.

2) Obige Darstellung des christlichen Prinzips schliesst sich theilweise an die 2. Aufl. der Christl. Dogmatik (S. 331 ff.) an, welche ebenso wie der gediegene Vortrag über „Unsere Stellung zu Christus“ aus dem Jahre 1882 sachlich vollständig mit den hierher gehörigen Ausführungen in der „Freien Theologie“ übereinstimmt.

3) Freie Theol., S. 62, Anm.

lich sein; nur wenn es „dem Begriff des Geistes wirklich entsprechend ist,“¹⁾ verdient die Religion, welcher es inne-wohnt, die absolute genannt zu werden. Selbstverständlich setzen die Anhänger jeder Religion von der ihrigen voraus, dass sie „in ihrer Sphäre dem Begriff des Geistes entsprechend sei;“²⁾ sonst würden sie eben nicht wirkliche Anhänger derselben sein. Das Schieds- oder Preisrichteramt muss darum ein Unparteiischer ausüben, welcher in Bezug auf das Wesen des Geistes Sachverständiger ist: der Philosoph. Das philosophische Denken ist also mit anderen Worten nicht schöpferisch auf dem religiösen Gebiete, wohl aber in kritischer Beziehung durchaus zuständig; es hat nicht konstitutive, aber regulative Bedeutung für dasselbe. So glauben wir mindestens im Sinne der späteren Schriften Biedermanns sagen zu dürfen; aber auch die „Freie Theologie“ schon bezeichnet es als den allgemeinen Hergang, dass das menschliche Subjekt das richtige Verhältniss zum Absoluten früher praktisch gewinnt als theoretisch fixirt, wenn auch der Satz: „wo die Philosophie zum Bewusstsein ihres absoluten Prinzips gekommen ist, da erhält nothwendig auch die Religion ihr wahres Prinzip,“³⁾ den Schein eines einseitigen Intellektualismus erwecken könnte. Es soll damit doch nur die Wechselwirkung beider Gebiete behauptet werden, die Biedermann noch zuletzt gegen die Unterschätzung der theoretischen Urtheile und die ausschliessliche Betonung der sogenannten Werthurtheile in der Schule Ritschls, namentlich bei Herrmann und Kaftan, entschieden betont hat.

Dem Wesen des Geistes entspricht nun aber faktisch das Prinzip des Christenthums, in welchem die beiden in der Einheit unseres Geisteslebens gegebenen verschiedenen Momente, das empirische, werdende Ich und das ewige und allgemeine Wesen des Geistes, also der endliche und unendliche Geist, wie Biedermann später einfacher sagt, sowohl nach ihrem Unterschied als nach ihrer Lebenseinheit, eben im Verhältniss der Gotteskindschaft, erfasst werden. Das Christenthum ist somit die absolute Religion. Es kommt

1) A. a. O. S. 59.

2) S. 60.

3) S. 61.

aber für das friedliche Verhältniss von Philosophie und Christenthum wesentlich darauf an, zwischen der Person Jesu und dem in ihr offenbarten allgemeinen Prinzip der Gottessohnschaft scharf zu unterscheiden, nicht beides zu dem Uding einer „dogmatischen Person“¹⁾ zusammenzumengen. Sonst kommt man zu einer fortwährenden *contradictio in adjecto*, indem man gerade auf die Einzelperson Prädikate häuft, die sie nicht tragen kann, die vielmehr nur dem allgemeinen, in ihr ans Licht hervorgebrochenen, aber in allen zum Leben zu erweckenden christlichen Prinzip zukommen. Dann sind zwei Fälle möglich. Entweder man will eben das christliche Prinzip der Gotteskindschaft nach seinem ganzen Werthe und seiner ganzen Tragweite schildern und lässt sich von diesem religiösen Interesse nicht abbringen durch alle Verstandeswidersprüche, in die man sich verwickelt, wenn man dieses Prinzip als Einzelperson sich und anderen vor Augen malt. Dann kommt der religiöse Inhalt um so vollständiger zum Ausdruck, je weniger man sich an die logische Form bindet, und es bewährt sich in der That: *verum, quia absurdum*. „Damit sprach jener Kirchenvater auf seinem Standpunkte das Wahre, aber zugleich auch das Urtheil über seinen Standpunkt, den allgemeinen der Vorstellung und des reflektirenden Verstandes aus.“²⁾ So verfährt, kurz gesagt, der Supranaturalismus, wenn er konsequent ist. Er rettet den wirklich allgemeinen, religiösen Inhalt, aber in völlig inadäquater, dem denkenden Geiste, der doch mit dem religiösen zu demselben Ich gehört, durchaus ungenießbarer Form.

Dieses Denken reagirt daher, wenn es zu seinen Jahren gekommen ist, sicher gegen diesen Widerspruch. Wenn es aber erst einmal anfängt, darauf zu achten, wo denn die Schuld liegt, dass jenes Gewand göttlicher Prädikate dem einzelnen menschlichen Subjekt Jesus so schlecht sitzt, so ist des Zurechtrückens und Zurechtschneidens kein Ende, und schliesslich wird das ganze Gewand, welches die supranaturalistische Denkweise gewoben hatte, von der rationalistischen wieder auf-

1) S. 113.

2) S. 95. Vgl. Dogm., 2. Aufl., I, 375: „eine Senkrechte auf schiefer Basis kommt nothwendig ebenfalls schief zu stehen.“

gelöst. Es bleibt statt der dogmatischen, göttlichen Person nur die ethische, menschliche übrig, der bloß inkonsequenter Weise ein gedämpfter Heiligenschein zugestanden wird. Der Verstand hat nun, sei es vollständiger oder unvollständiger, sein Recht erhalten, aber das, woran das Gemüth glauben, zu dem es sich erheben möchte, ist gerade beseitigt oder auf einen unsicheren Rest zurückgeführt worden.

Darum eben gilt es, den Christus des Glaubens oder das religiöse Prinzip, durch dessen Offenbarung in seinem Selbstbewusstsein Jesus für uns von so unvergleichlicher Bedeutung ist, dass er mit dem Prinzip selbst zunächst identificirt werden konnte, und den Jesus der Geschichte, zwar nicht auseinanderzureissen, aber streng logisch zu unterscheiden. „Wir verdanken die Wohlthaten des Wassers sowohl der Quelle, in welcher es aus der Tiefe der Erde hervorbricht, als seiner allgemeinen Natur; aber jedem auf seine besondere Weise: dieser als der eigentlichen immanenten Ursache, jener als der örtlichen Vermittelung; diese bleibt stets in zweiter Linie, und es ist der Sache nach gleich, ob es nun tausend verschiedene einzelne Quellen oder nur eine einzelne giebt. So verhalten sich aber der einzelne historische Christus als geoffenbartes, realisirtes Urbild und das allgemeine Wesen des Urbildes, der Begriff der Menschheit als Entelechie.“¹⁾ Aber eben weil die wahre Religion in der religiösen Persönlichkeit Jesu Christi erschienen ist und es nur eine „leere blaue Möglichkeit“ bleibt, dass sie auch in einem Anderen hätte erscheinen können,²⁾ so ist die Bezeichnung derselben als der christlichen für alle Zeiten berechtigt, so gewiss auch der Erstling unter vielen Brüdern nicht als einzig und urbildlich zugleich bezeichnet werden darf, weil das Urbild ja eben gerade innerhalb einer bestimmten Wesensart vielfältig abgebildet sein will, also nach seiner Einzigartigkeit nicht selbst ein Einzelwesen dieser Art sein kann.³⁾ Die Theologie nun, welche das Göttlich-Urbildliche und das Menschlich-Empirische einerseits in einem einheitlichen Lebensprozess zusammenschaut, andererseits aber doch nicht einfach iden-

1) S. 135.

2) S. 215.

3) Vgl. S. 140f.

tifizirt, sondern logisch unterscheidet, ist gewiss mit Biedermann die spekulative zu nennen und als eine höhere Einheit der vorher beschriebenen Standpunkte zu betrachten, in welcher jene sowohl aufgelöst als erfüllt werden. Und diese spekulative Theologie nennt er die freie, weil sie „1) ihr Prinzip innerhalb des menschlichen Geistes hat und es nicht von aussen erhält; 2) in der Entfaltung dieses Prinzips nur den immanenten Gesetzen des Geistes folgt und durch keine äussere Autorität bestimmt wird; und endlich 3) sich zu einer selbständigen Gestalt in sich abrundet.“¹⁾

Nur das letzte Merkmal könnte willkürlich und mehr dem eigenen systematisch-spekulativen Bedürfniss zu Liebe von Biedermann der Definition der „freien“ Theologie hinzugefügt scheinen, mit welcher dann die „spekulative“ nicht identisch, von welcher sie vielmehr nur die Anwendung auf einem bestimmten Theilgebiet wäre, dem systematischen nämlich. Nun gilt allerdings gerade hinsichtlich solcher *termini technici* besonders häufig der Satz: „Mit Worten lässt sich trefflich streiten,“ und man könnte daher geneigt sein, um des scheinbar geringen Ertrages willen die Vertretung dieses dritten Merkmals lieber aufzugeben. Allein in der That erprobt sich die wirkliche Freiheit des Theologen erst auf dem systematischen Gebiet. Erst wenn er den Kreis seiner religiösen Weltanschauung um den prinzipiellen Mittelpunkt wirklich lückenlos zu schliessen wagt, zeigt er, dass es ihm Ernst ist mit seiner theoretischen Autonomie. Wenn er aber nicht wenigstens nach der Schliessung dieses Kreises strebt, soweit seine philosophische Kraft reicht, so erweckt er den Verdacht, innerlich doch nicht wirklich frei zu sein. Es ist darum auch gewiss nicht zufällig, dass es unter den heutigen kirchlichen Verhältnissen ziemlich viele durchaus unbefangene (besonders alttestamentliche) Exegeten und Kirchenhistoriker giebt, aber recht wenige unverklausulirt freie systematische Theologen.

So philosophisch es nun aber auch in dieser freien Theologie zugehen soll, so gewiss in derselben die Philosophie,

1) S. 177.

die „bei Schleiermacher im Souffleurkasten des theologischen Theaters sitzt, sodass man sie durchhört, aber nicht sieht, bestimmt hervortreten soll und zu den mithandelnden Personen gehört,“¹⁾ so handelt sie doch ebensowenig allein. Philosophisch ist die Methode, aber der Stoff ist ja dem inneren Leben entnommen, nicht einfach äusserlich gegeben; darum hat ihn nur der, welcher an diesem inneren Leben der Religion Antheil hat. Nur der religiös Erfahrene kann ein theologisch Denkender sein; das ist das Wahre an dem schiefen Wahlspruch: *pectus facit theologum*. Dieses *pectus* ist wohl die Vorbedingung, aber noch keineswegs der zureichende Grund, sonst müsste der fromme Mensch als solcher auch schon ein Theologe sein.

Wie Biedermann die freie Theologie encyclopädisch eintheilt in eine philosophische, historische und dogmatische, analog dem prinzipiellen, historischen und kritisch-spekulativen Theil, in die er wiederum seine eigene christliche Dogmatik zerlegt, verfolgen wir hier nicht ins Einzelne, sondern begnügen uns, darauf hinzuweisen, dass er den Plan und Geist der letzteren bereits in seinem Jugendwerke andeutet, wenn er in einer Anmerkung²⁾ sagt: „eine Probe solcher Behandlung der Glaubenslehre liesse sich vorläufig durch blosse Zusammenstellung schon vorhandener Glaubenslehren liefern, nämlich der von Strauss, Marheineke und Schleiermacher.“ Wir sehen, für die Geschichte und Kritik des Dogmas bekennt er sich dankbar und freimüthig zu Strauss, wie er dies bis zuletzt gethan hat, gerade „je mehr sich Andere davor hüteten;“³⁾ aber ebenso erkannte er von früh an dessen Ergänzungsbedürftigkeit in positiver, spekulativer Hinsicht.⁴⁾ Für diesen Zweck schlägt er hier vorläufig eine Kombination Schleiermachers mit dem theologischen Vertreter Hegels vor, bis er eine tiefere Verbindung der auf ihr rechtes Maass zurückgeführten Grundsätze Hegels und Schleiermachers selbst darbieten kann.

1) S. 180. 2) S. 191 f. 3) Vorrede z. 1. Aufl. d. Dogm.

4) Vgl. Biedermanns Rektoratsrede über Strauss und seine Bedeutung für die Theologie. Jahrbücher für prot. Theologie, 1875, 4. Heft.

Denn diesen positiven Zweck hat Biedermann bei aller Energie in der Negation lebenslang nie aus den Augen verloren. Immer hat er es mit dem geflügelten Wort gehalten, dass halbe Wissenschaft wohl von Gott abführen kann, ganze aber sicher zu ihm hinführt, immer hat er des Glaubens gelebt, dass die Dogmatik „gerade durch die vollständige Erfüllung ihrer theoretischen Aufgabe als freier Wissenschaft auch ihrem praktisch-kirchlichen Zweck als theologische Wissenschaft allein wahrhaft diene, während durch jede Umkehr des Verhältnisses ihr nicht nur der Werth wahrer Wissenschaft verloren gehe, sondern auch ihr praktischer Zweck, der Kirche zur lautereren Erfüllung ihrer religiösen Aufgabe zu dienen, nicht wahr und ehrlich erfüllt werde.“¹⁾

Ja, „auf den Bergen ist Freiheit,“ so heisst es auch hier. Es giebt ja auch in den Niederungen einen sogenannten Liberalismus, der auf Gleichgiltigkeit und Geringschätzung gegen das Gebiet beruht, welches man leichten Herzens als Tummelplatz beliebiger, vielleicht ganz fremdartiger Bestrebungen freigiebt; aber die Freiheit der Wissenschaft, welche Biedermann für die Kirche fordert, folgt, wie wir schon oben sahen, aus dem hohen Standpunkt, welchen er dieser letzteren anweist. Sie ist ihm ein unentbehrliches Moment im Gesamtorganismus des Staates, der wirklich seine Aufgabe erfasst hat, „objektiver Geist zu sein;“²⁾ nicht freilich eine besondere Gemeinschaft neben dem Staat, denn ihre Glieder gehören alle dem Staate und gleichzeitig verschiedenen anderen engeren Gemeinschaftskreisen an, aber ein Organ, und zwar das wichtigste, für die Erfüllung des Staatszweckes. Denn wenn man mit Recht gegen die Auffassung der Religion als einer „äusseren Stütze der Sittlichkeit“ protestirt, so soll damit nicht einer Ueberschätzung, sondern einer Unterschätzung der Religion gewehrt werden, die mehr sein soll und ist als bloss äussere Stütze, nämlich innerer Grund, unversieglicher Quell derselben oder, wie Biedermann sich ausdrückt,³⁾ „ihre Idealität, d. h. ihre Konzentration aus der Vereinzelung des äusseren Lebens in ihren inneren ideellen Einheitspunkt.“

1) Dogmatik, 2. Aufl., S. XIV und 2.

2) Freie Theol., S. 213; 221.

3) Ebendas. S. 212.

Wo sich daher die Kirche als Gemeinschaft neben dem Staate mit einem ausserhalb desselben liegenden Schwerpunkt, kurz als Ultramontanismus, geltend machen will, kann kein gesunder Staat ruhig zusehen. Sonst würde ja der Staat „ein Leib, in dem zwei Seelen hausen; ein solcher aber heisst besessen und ist krank.“¹⁾ Wo dagegen dieser Dualismus nicht zu befürchten ist, soll der Staat der oder den bestehenden Kirchen die materielle Existenz sichern, seine Sanction verleihen, „dabei aber die Benutzung derselben zu religiöser Erbauung jedem Bürger von dem Alter an, wo er überhaupt frei ist, frei anheimstellen und jede Vermischung verschiedenartiger Gebiete verhindern, z. B. die Verschmelzung rein kirchlich-religiöser Akte mit rechtlich-bürgerlicher Bedeutung.“²⁾

Wenn aber alle Angehörigen des Staates als solche auch schon zur Kirche gehören, so darf diese ihren Gliedern und Dienern kein bindendes Glaubensbekenntniss abverlangen, das mit deren Menschenrecht auf Gewissensfreiheit in Kollision käme. Dieser Grundsatz läuft aber ganz folgerichtig darauf hinaus, „dass es ein wahres Symbol überall nicht giebt.“³⁾ Denn wenn der Glaube ein praktisches Verhalten des ganzen Menschen zu Gott ist, welches bei verschiedenen theoretischen Vorstellungen sich gleich bleiben kann, so ist zunächst eine bindende Bestimmung über die theoretische Weltbetrachtung nicht nöthig; da aber ferner jede bestimmte Aussage unseres religiösen Selbstbewusstseins im Unterschied von blossen Gefühlslauten, gleichsam religiösen Interjektionen, das Verhältniss Gottes zur Welt berührt, der auch der Mensch angehört, unsere Welterkenntniss aber sich stets erweitert und verändert, so ist ein völlig unveränderlicher Ausdruck unseres christlichen Gotteskindschafts-Bewusstseins und Gottesreichsideals sogar unmöglich. Es muss also der Kirche genügen, dass ihre Diener ein bestimmtes Maass theologischer Vorbildung nachweisen und das Gelöbniss ablegen, „nach Wissen und Gewissen im Geiste Christi zu leben und zu lehren,“⁴⁾ d. h. auf die Verwirklichung, beziehungsweise Erhaltung und För-

1) S. 223.

2) S. 226.

3) S. 227; cf. S. 256.

4) S. 256.

derung jenes geistigen Zieles des Einzelnen wie der Gemeinschaft ihre ganze Wirksamkeit zu richten. Ist diese Freiheit einfach Gewissensforderung, so soll von ihrer Erfüllung kein kurzsichtiger Kleinglaube gegenüber der einigenden und zusammenhaltenden Macht der religiösen Wahrheit abhalten. Vielmehr soll jeder Einzelne daran festhalten, „dass Gott grösser ist als sein Herz und seine Einsicht; weil Gott alle Dinge kennt, er aber nicht; dass der Geist Christi mehr kann als er — auch wenn er Minister ist —, dass er nämlich die verschiedenen Arbeiter mit ihren verschiedenen Werkzeugen, die ihm nur zum Kampfe gegen einander erhoben scheinen, zur gemeinsamen Arbeit an dem einen Weinberg zusammenzuhalten vermöge. — Nur ein innerlich ungläubiger Glaube oder äusserlich gläubiger Unglaube flüchtet sich vor einem in die Kirche hereinbrechenden Heere fremder böser Geister, wenn diese nicht durch die Pallisaden der Glaubensartikel, sondern nur von der lebendigen Mauer gläubiger Herzen geschützt ist.“¹⁾

Die wahre Toleranz schliesst aber noch mehr Forderungen in sich als die, dass der Staat keinen gesetzlichen Zwang auf die Ueberzeugung der Glieder und Diener der Kirche übt; es gehört dazu auch, dass diese einander selbst bei abweichenden Ansichten doch persönliches Vertrauen schenken, über dem Gegensatz nicht die Ergänzung übersehen, nicht einander persönlich als religiöse und sittliche Konsequenzen aufbürden, was vielleicht von einem gegnerischen Standpunkte aus sich als Folgerung aus den wissenschaftlichen Prämissen des anderen ableiten lässt, kurz, dass die schneidige Klinge des Verstandes, die im theologischen Kampfe geführt werden soll, nie vergiftet werde durch religiösen Parteifanatismus.²⁾ Und wie hat Biedermann selbst diese Grundsätze in seinem kampfreichen Leben befolgt!³⁾ Freilich sein

1) S. 247f.

2) Vgl. z. B. S. 155; cf. das Referat: Welches sind die wichtigsten Aufgaben der prot. Apologetik in der Gegenwart? S. 21.

3) Schön sagt darum P. W. S(chmidt) von dem Entschlafenen: „*Integer vitae* — so sangen sie ihm prächtig ins Grab nach. Gewiss, dieser theologische Mann „brauchte des Köchers mit den vergifteten Pfeilen nicht.“ (Prot. Kirchenztg. 1885, Nr. 7, S. 153.)

Fehdehandschuh war aus derbem Leder verfertigt, nicht aus Glacé; und er musste ja wohl auch seine „Kirche der Gegenwart“, für die er 1845—50 in der gleichnamigen Zeitschrift eintrat, herzlich und gelegentlich mit kernigem Witz gegen Leute wie Ebrard vertheidigen, welcher in seiner „Zukunft der Kirche“ einmal in beissendem Spott die fingirte Nachricht brachte, „es sei in Nordamerika eine Kirche des allgemeinen Menschengenusses am Pfingstfest eingeweiht worden, und bei dieser Feier habe man folgende Verse gesungen:

„Komm', Geist, kehr' bei dir selber ein,
Und lass' uns deine Erscheinung sein,
Du, des Begriffes Sonne.

Ideenlicht, lass jeden Schein
Der Vorstellung vernichtet sein
Zu unsrer Schule Wonne.

An sich,

Für sich,

An und für sich

Muss man denken,

Sich versenken

— Herzlos in das reine Denken.“¹⁾

Aber während Biedermann diesen Gegner noch in seinen „Erinnerungen“²⁾ als „einen übermüthigen rabulistischen Klopffechter“ bezeichnet, hat sein Streit mit Romang über die sogenannte junghegelsche Weltanschauung³⁾ zwar recht hitzig begonnen, aber mit voller persönlicher Versöhnung und gegenseitigem achtungsvollen Verständniss geendigt. Und ein wahrhaft erhebendes Muster echt sittlicher Polemik sind seine Artikel: „Die Zeitstimmen vor dem Richerstuhl der evangelischen Allianz. Offenes Schreiben an Herrn Prof. Dr. Riggenbach in Basel.“⁴⁾ Es ist der Schwager, der

1) Bei Finsler a. a. O. S. 18.

2) Zeitstimmen 1881, S. 257.

3) Romang hatte sich 1846 in Ebrard's Zeitschrift („Die Zukunft der Kirche“) gegen die „Junghegel'schen Setzlinge in der Schweiz“ gewendet und dann (1848) noch eine besondere Schrift gegen den „neuesten Pantheismus oder die junghegelsche Weltanschauung“ erscheinen lassen. Biedermann's Hauptentgegnung war: „Unsere junghegelsche Weltanschauung“, Zürich 1849.

4) Zeitstimmen 1862, N. 2—13.

Jugendfreund, der ehemalige Richtungsgenosse, der jetzt, nachdem er zur Gegenpartei übergegangen, auf der Versammlung der Evangelischen Allianz zu Genf (1861) in einem Vortrag den Stab gebrochen hat über „den heutigen Rationalismus, besonders in der deutschen Schweiz“, — an welchen Biedermann die schlichten, aber grossen Worte richtet: „Die beiden Richtungen sind streitende Brüder in Einem Hause. Die Möglichkeit oder denn die Unmöglichkeit eines gedeihlichen Beisammenseins dürfte sich am Sichersten herausstellen, wenn wir für beide das Wort führen. Wenn eine Einheit über dem Streite möglich ist, so sollte sie es zwischen uns sein. — — Wir sind zwar gleich scharf ausgeprägt in unserer theologischen Richtung, sodass auch die Entschiedensten auf beiden Seiten uns anerkennen werden; aber es handelt sich ja nicht um ein Verwischen der Gegensätze — dies unnütze Geschäft betreiben ohnehin Leute genug —, sondern darum, ob eine Einheit über unverwischten, scharfen, theologischen Gegensätzen möglich sei. Was aber von persönlichem Verständniss der Liebe und von wissenschaftlicher Fähigkeit, auch gegnerische Ansichten zu würdigen, dazu nöthig ist — wenn auch dasjenige Maass nicht ausreicht, das zwischen uns vorhanden ist: wo wird es sich sonst finden?“¹⁾ Und so ist er immer von neuem aufgetreten, um scharf die Unterschiede der verschiedenen Richtungen zu markiren und das wissenschaftliche und religiöse Recht der eigenen zu verfechten, aber auch das Gute, ja Vorzügliche an anderen Richtungen warm anzuerkennen²⁾, den Oberflächlichen oder den Demagogen im eigenen Lager Busse zu predigen, statt „um die Ecke herum denen ans Gewissen zu reden, die nicht da sind“³⁾, zu „Treu und Glauben gegen die Bundesgenossen auch auf der anderen Linie“ zu mahnen⁴⁾, ein Mann des Friedens in der vollen wissenschaftlichen Waffenrüstung,

1) A. a. O. S. 41. 2) Vgl. die schöne Würdigung des Supernaturalismus in der „Freien Theologie“ S. 172.

3) Unser Glaube an Christus, besonders S. 25 ff.

4) Welches sind die dringendsten Aufgaben der protestantischen Apologetik in der Gegenwart? Referat bei der 34. Jahresversammlung der schweiz.-ref. Prediger-gesellschaft in Zürich 1874, S. 30.

ein echter Vermittelungstheologe nicht im technischen, sondern im ethischen Sinne!

Und schon in der „Freien Theologie“ kennt der nicht frühreife, sondern früh gereifte Jüngling die Gefahren der eigenen Richtung fürs kirchliche Leben sehr wohl. Je tiefer sich Einer in ein spekulatives, rein wissenschaftliches Denken hineinlebt, desto leichter wird er die unmittelbare Anschaulichkeit, die volksthümliche Verständlichkeit der Sprache verlieren; je höher er hinaufsteigt in den reinen Aether philosophischen Bewusstseins, desto weiter wird er sich leicht entfernen von den Wohnungen gesellig lebender Menschen drunten im Thal. Aber was die Gefahr, vielleicht auch ein Durchgangsstadium des kritisch-spekulativen, kurz des freien Theologen ist, das ist deswegen doch nicht sein nothwendiges, bleibendes Schicksal. Wohl geht es manchem „wie den schweizerischen Handwerksburschen, die ein paar Jahre in der Fremde gewesen sind; wenn sie zurückkommen, so können sie ihren Dialekt nicht mehr reden, sie müssen knotendeutsch sprechen, während der Gebildete, der mit Deutschen reines Deutsch spricht, bei den Seinen zu Hause wieder so ungezwungen schweizert wie einer, der noch nie hinter seinen Bergen hervor und über den Rhein gekommen ist.“¹⁾ — — — Wem . . . das religiöse Selbstbewusstsein den ganzen inwendigen Menschen als Leben durchdringt, wer seines Glaubens lebt, der wird von diesem Mittelpunkt aus gleich nahe zu diesem oder zu jenem Thor haben, durch welches die Mittheilung nach aussen geht. — — Was ihm dort etwa die Gewohnheit, bei sich in rein gedankenmässiger Form zu vermitteln, erleichtert, hilft hier das von der Liebe beseelte Mitleben mit seiner Gemeinde vollkommen nach.“²⁾

So ist denn die freie Theologie zwar keineswegs der bequemste und kürzeste Weg zu einer gesegneten kirchlichen Wirksamkeit, aber der einzige, welcher sich nicht schliesslich als eine Sackgasse erweist, an deren Ende eine schließende Stimme ertönt: die Wissenschaft muss umkehren, der höchste, von dem man mit klarem Blick auch die parallel

1) Freie Theol. S. 262 f.

2) S. 271.

laufenden zu überschauen und in ihren Schönheiten wie Fehlern unparteiisch zu würdigen vermag. Und so schliesst Biedermann seine „Freie Theologie“ mit dem tröstlichen Glauben eines guten, ehrlichen Gewissens: „Die Wahrheit wird den Sieg behalten.“

Die bedeutendste Beurtheilung von Biedermanns Aufsehen erregendem Buche war jedenfalls die, welche Al. Schweizer in Hagenbach's „Kirchenblatt“ veröffentlichte. Ohne jedes Echauffement, mit seiner ganzen würdigen Ruhe und Sachlichkeit bestritt Schweizer¹⁾ namentlich die Möglichkeit eines der Vorstellung völlig entgegengesetzten reinen Denkens für uns Menschen, sowie die nicht hinreichend begründete und gegen Missverständnisse geschützte Gleichsetzung des Gottesbegriffs mit dem allgemeinen Wesen des Menschen; durch diesen Gottesbegriff werde schliesslich doch auch das praktische Verhalten des Menschen, seine Frömmigkeit, wesentlich modificirt, überhaupt die Grenze zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit verwischt; auf jenem erkenntnistheoretischen Standpunkt aber müsse man einen nie verschwindenden Gegensatz von esoterisch Wissenden und exoterisch Vorstellenden annehmen. Doch erkannte Schweizer die vielversprechende Bedeutung von Biedermanns wissenschaftlicher Leistung eben so unumwunden an, als die factische Vereinigung von Philosophie und Religion in seiner Persönlichkeit. Und dass man in Zürich Biedermann nicht wieder aus den Augen verlor, bewies seine Berufung zum ausserordentlichen Professor der Theologie und Religionslehrer am Gymnasium daselbst, mit welcher 1850 sein „höchster Lebenswunsch“²⁾, in der engeren Heimat eine akademische Wirksamkeit zu finden, in Erfüllung ging.

Neutral konnte er natürlich in dem Kampfe der kirchlichen Gegensätze nicht bleiben, der im Kanton Zürich viel heftiger wogte als in Baselland; „aber frei habe ich mich von je auf diesem Boden zu erhalten bestrebt“, versichert er uns mit gutem Recht³⁾; „als Parteimann ... wäre ich

1) Nach dem Bericht Finsler's a. a. O. S. 23—25.

2) Zeitstimmen 1881, S. 259. 3) Ebendas. S. 260.

nicht zuverlässig; denn ich kann überhaupt keiner sein Ich habe nun einmal eine gegen Phrasen ganz specifisch empfindliche Natur. In allem Parteileben aber spielen Phrasen als Stich- und Schlagwörter ganz naturnothwendig eine viel zu grosse und entscheidende Rolle.“

1858 !
 Ja, dass er sich nicht neutral fühlte, dafür sorgten schon die Gegner. Gleich 1850 protestirten sie in der Synode dagegen, dass Biedermann vom Kirchenrath *honoris causa* ohne Kolloquium in das Züricher Ministerium aufgenommen worden war. In der Synode von 1853 erfolgte Einspruch gegen seinen Religionsunterricht, und auch sein 1859 erschienener, durch Gediegenheit des Inhalts und Präcision des Ausdrucks ausgezeichneter Leitfadens¹⁾ zu demselben erregte neuen Streit. Jedoch in beiden Angelegenheiten wurden die gegnerischen Anträge schliesslich wieder zurückgezogen.²⁾ Als dann (1859) die „freie Theologie“ ein neues literarisches Organ in den von Heinrich Lang in frischer, schneidiger, stets schlagfertiger Weise redigirten „Zeitstimmen“ erhalten hatte, erfolgte u. a. der schon erwähnte Angriff von Riggenbach in Basel auf „die Theologie der Zeitstimmen“, den zu pariren Biedermann vor allen sich aufgefordert fühlte. Und selbst das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie, welches die Berner Fakultät bei der Feier des 300jährigen Todestags Calvins (1864) dem längst bewährten Züricher Kollegen verlieh, erregte einen Entrüstungsturm in den orthodoxen Kreisen des Kantons Bern.³⁾ Handelte es sich in diesem Falle zunächst um eine Ehrensache, die mehr in der Ferne verhandelt wurde, so galt es im folgenden Jahre (1865) noch einmal für die reformerische Richtung im Kanton Zürich einen förmlichen Kampf ums Dasein. Auf Anlass einer von dem äusserst radikalen und später mit der Kirche gründlich zerfallenen Pfarrer Vögelin herausgegebenen Predigtsammlung wurde in der Synode der Antrag gestellt, den Kirchenrath zum Einschreiten gegen offene Verletzung des landes-

1) Derselbe enthält nach schweizerischer Sitte nicht nur die Darstellung der biblischen Religion, sondern zuvor noch einen verhältnissmässig umfangreichen Abriss der allgemeinen Religionsgeschichte.

2) Finsler, a. a. O. S. 31. 41 f.

3) Finsler, a. a. O. S. 75.

kirchlichen Bekenntnisses aufzufordern. Aber es stand hier ein Princip auf dem Spiel, nicht bloß die Rücksicht auf das *enfant terrible* einer Partei, wie Vögelin von gegnerischer Seite genannt wurde, und deshalb trat auch die Züricher Mittelpartei, speciell der Antistes Finsler, mit solcher Entschiedenheit gegen den Antrag auf, dass hiermit „factisch die kirchliche Berechtigung der Reform anerkannt war.“¹⁾

So wenig aber Biedermann unter solchen Umständen neutral bleiben konnte, so frei hat er sich in der That immer von Parteifanatismus und Parteiverblendung gehalten. Die verschiedenen Richtungen hat er in ihrer Nothwendigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit, nach ihren starken Seiten wie nach den ihnen naheliegenden Verirrungen völlig objektiv begreifen und darstellen können, sie gelten ihm als etwas Normales und Bleibendes in Anbetracht der unvermeidlichen Einseitigkeit der einzelnen Glieder jeder menschlichen Gemeinschaft. Aber die Parteibildung erkennt er nur als ein unter Umständen nothwendiges Uebel an behufs Wahrung oder Erlangung des bestrittenen Existenz- und Bethätigungsrechtes einer Richtung.²⁾ Nachdem dieses Recht in der Schweiz errungen war, hatte daher Biedermann für seine Person kein weiteres Parteiinteresse, und so sagt er in den „Erinnerungen“: „An der Entstehung unserer allgemeinen schweizerischen Parteivereine . . . habe ich weder Verdienst noch Schuld. — — Da die Parteivereine nun einmal bestehen, so sollte wenigstens

1) Ebendas. S. 84—86. Wir können uns nicht versagen, folgende beiden Grundsätze Finsler's als Zeugnisse wirklicher Vermittlungs-, nicht blosser Vertuschungs-Theologie hierher zu setzen: „Ein bestimmt formulirtes Bekenntniß verträgt sich nicht mit einer wirklichen Glaubensfreiheit“ (S. 97) und: zu verlangen ist nur „die Ueberzeugung, dass Niemand einen anderen Grund legen kann als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus.“ (98)!

2) Vergl. den Aufsatz „Richtungen und Parteien“ in den „Zeitstimmen“ von 1880, Nr. 1 und den Satz in der Dogm., 2. Aufl., I, 324: „Wie in der Politik eigentlich nur der immer relative Gegensatz von liberal-konservativer und konservativ-liberaler Richtung Verstand und Vernunft hat, der pure Konservatismus und der pure Radicalismus dagegen immer bornirt und, sobald es die Umstände erlauben, fanatisch ist: so auch im kirchlichen Leben.“

jeder Theologe von Fach zwar demjenigen angehören, dessen Schwerpunkt in seine Theologie fällt, in den anderen aber Ehrenmitglied sein, mit der Verpflichtung, in den letzteren das Recht seiner eigenen Partei zu vertreten, im eigenen dagegen auch das der anderen.“¹⁾)

Gerade als Mann vom Fach glaubte nun Biedermann noch seine eigentliche Schuld abtragen, nämlich eine vollständige, in sich abgeschlossene Darstellung seines theologischen Systems geben zu müssen, als das kirchliche Recht seiner Richtung in der Heimat bereits nicht mehr umzustossen war. Es war eine späte, aber dafür auch völlig ausgereifte Frucht, mit welcher 1869 der 50jährige die theologische Wissenschaft beschenkte, seine „christliche Dogmatik“. Mancherlei muss auch der Gegner an diesem in seiner Art durchaus klassischen Werk anerkennen: in Bezug auf den prinzipiellen Theil Biedermanns philosophische Durchbildung, die furcht- und rückhaltslose Konsequenz seines Denkens, die Sauberheit und phrasenfreie Klarheit der Darstellung, und in Bezug auf den biblisch-theologischen und dogmenhistorischen Theil die treue und gründliche Objektivität, die sich doch nie in dem Wust gleichgültiger Détails verliert, sondern überall die wesentlichen Merkmale, die treibenden Motive, die einheitlich beherrschenden Gesichtspunkte herauszufinden weiss, sodass z. B. die vergleichende Charakteristik der beiden evangelischen Confessionen ein Musterstück tiefgreifender und fesselnder Lehrdarstellung genannt werden muss. Die letzten dogmatischen Resultate freilich, zu welchen Biedermann auf dem Wege kritisch-spekulativer Verarbeitung des aus dem christlichen Prinzip hervorgegangenen dogmengeschichtlichen Prozesses gelangt, und die erkenntnistheoretische Methode, welche er dabei anwendet, zählen in der theologischen Welt wohl nur ein mässiges Häuflein von unbedingten Anhängern. Dass Eduard von Hartmann sowohl Biedermann wie Pfeleiderer und Lipsius bereits als prinzipielle Genossen seiner Religion der Zukunft begrüsst²⁾, ihnen

1) Zeitstimmen 1881, S. 260 f. Vgl. damit Dogm., 2. Aufl., I, 295.

2) Krisis des Christenthums, 1880.

gleichsam einstweilen das Ehrenbürgerrecht derselben verliehen hat, bis sie einst nach Abstreifung einiger mit inconsequenter Anhänglichkeit festgehaltener christlicher Reminiscenzen als wirkliche Bürger in dieselbe einzögen, ist bekannt; dass alle Schattirungen einer seinwollenden Orthodoxie, der symbolgläubigen wie der auf die Schriftautorität pochenden, Biedermann im Wesentlichen nur als den Geist taxiren, der stets verneint, ist selbstverständlich; auch Thikötter in Bremen, der die Theologie Ritschl's in Beyschlag's deutsch-evangelischen Blättern mit freudiger Zustimmung im Auszug dargestellt, hat in einer früheren Arbeit¹⁾ den Kreis der kirchlichen Zulässigkeit so gezogen, dass zwar Lipsius mit knapper Noth noch innerhalb desselben Platz fand, nicht aber der „Schwarmgeist“ Biedermann, wie er von dieser Seite wegen seiner Betonung einer unmittelbaren Offenbarung des unendlichen Geistes in jedem menschlichen Geiste mit Vorliebe genannt wird; ja auch unter seinen nächsten Freunden und Geistesverwandten weichen doch die meisten wenigstens in einem entscheidenden erkenntnisstheoretischen und in einem oder mehreren damit eng zusammenhängenden und praktisch wichtigen dogmatischen Punkten von ihm ab: es schwindelt ihnen vor dem reinen Denken, das von allem vorstellungsmässigen Inhalt befreit sein soll; und es scheint ihnen mindestens logisch unnöthig, die persönliche Unsterblichkeit (und die Persönlichkeit Gottes) zu streichen und sich rein auf das innerlich gegenwärtige ewige Leben zu beschränken.

Es war darum Biedermann Bedürfniss, bei Gelegenheit der zweiten Auflage seiner Dogmatik anstatt eines kurzen Exkurses über das Wesen der Vorstellung vielmehr eine ausführliche Darlegung seiner Erkenntnistheorie zu geben.

Er selbst bezeichnet seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt als „reinen Realismus“, weil er „für die Frage: was ist Erkennen und was können wir erkennen? das Phänomen

1) Thikötter, Wie soll von positiver Seite der Anspruch auf kirchliche Berechtigung der liberalen Theologie und ihrer Vertreter beurtheilt werden? Vgl. dazu prot. Kirchenzeitung 1878, Nr. 9.

des Bewusstseins als die zum Ausgangspunkt für die Antwort gegebene Realität so zu nehmen“ beabsichtigt, „wie es uns wirklich vorliegt, ohne es zum voraus schon in den Rahmen einer bereits dazu mitgebrachten Theorie über seine Bestandtheile und die Art und Weise seines Zustandekommens einzufassen.“¹⁾ Diesen Grundsatz werden nun freilich alle Erkenntnisstheoretiker zu befolgen glauben, und nur ohne ihr Wissen könnte sie der Teufel irgend welches metaphysischen oder eudämonistischen Vorurtheils dabei hinten am Kragen haben, wovor natürlich die Gegner auch Biedermann nicht für gesichert halten werden, sodass in diesem methodologischen Sinne der Name seiner Erkenntnistheorie nicht ganz glücklich und einleuchtend ist.

Indem nun Biedermann daran geht, das Bewusstsein nach seinem ganzen Umfang in seine wesentlichen Momente zu analysiren, so findet er, dass die Bewusstseinsbeziehung zwischen Subjekt und Objekt eine gegenseitige Seinsbeziehung zwischen beiden voraussetzt, wenn nicht von vorn herein auf alles Erkennen verzichtet werden, die Skepsis eine absolute sein soll. Nun ist uns in unserm Bewusstsein ein zweifaches Sein gegeben, ein materielles und ein ideelles, und zwar beide immer mit einander und doch in essentiellem Gegensatz, indem das Materielle in Raum und Zeit angeschaut, das Ideelle nur in logischen Kategorien ausgedrückt werden kann, „von der ‚Kraft‘ im Stoff, bis hinauf zum Geiste.“²⁾ Da nun Gleiches nur für Gleiches ist, und doch unser Bewusstseinssubjekt auch Materielles zum Gegenstand hat, so ist nach Biedermann unsere materielle Seite nicht als ein blosses äusseres Anhängsel, sondern unser Ich und unser Leib in ihrer nothwendigen Zusammengehörigkeit zu fassen;³⁾ mit andern Worten: es ist uns das Problem einer concretonistischen Metaphysik gestellt.⁴⁾

Der Gang der Erkenntniss hat nun drei nothwendige Stufen: Wahrnehmen, Vorstellen und Denken. Wenn man nur unter den Wahrnehmungen nicht bloß die sinnlich-äusseren, sondern auch die inneren versteht, so hat der Satz:

1) Dogm.. 2. Aufl. I, S. 71.

2) Ebendas. S. 94.

3) S. 77.

4) S. 86.

„*nihil in intellectu, quod non fuerit in sensu*“ seine volle Richtigkeit.¹⁾ Die Wahrnehmung liefert wirklich, wenigstens mittelbar, *implicite*, den ganzen Stoff, der auf den weiteren Erkenntnisstufen verarbeitet wird, geschehe dies dann richtig oder falsch. Nun lassen sich freilich bei dem Entstehen des Wahrnehmungsinhaltes eine Reihe vermittelnder physischer und psychischer Funktionen bestimmt aufweisen; trotzdem bleibt es eine ganz willkürliche Trennung, dem wahrgenommenen Objekt den blossen Stoff, dem wahrnehmenden Subjekt aber die ganze Form der Wahrnehmung ausschliesslich zuzuweisen, da uns ja ein formloser Stoff überhaupt nicht gegeben ist und gegeben sein kann, man also auch zu der Aussage kein Recht hat, dass und wo derselbe existirt, nämlich — um es einmal recht grell auszudrücken — als eine pure Empfindung an sich zwischen einem völlig unbekanntem Ding an sich und unseren apriorischen Anschauungs- und Denkformen an sich. Nein, wenn wir nicht „unsere Wohnung im ‚Tollhaus‘ des absoluten Illusionismus nehmen wollen“²⁾, so ist unseren Wahrnehmungen gegenüber ein skeptischer Idealismus, der sie als blosser Bilder oder gar Zeichen nehmen zu müssen glaubt, statt als Anschauung unserer wirklichen Welt, durchaus nicht am Platze. Die Wahrheit, dass es auch bloss subjektive Wahrnehmungen giebt, darf uns nicht verführen im Grunde alle Wahrnehmung als Produkt unserer Sinne, nur veranlasst durch ein unbekanntes Ding an sich, aufzufassen. Vielmehr haben wir ein klares Unterscheidungs-mittel für Objektivität oder blosser Subjektivität einer Wahrnehmung. „Sehe ich nur mit Einem Auge auf einen Gegenstand, dessen absolute Grösse mir ganz unbekannt ist, so vermag ich die Distanz nicht zu schätzen. Schon durch die Triangulation mit beiden Augen werde ich darüber belehrt; noch sicherer, wenn ich dieselbe von grösserer Basis aus vornehmen kann; vollends wenn noch ein anderer Sinn mich dabei unterstützt. So kann eine isolirte Wahrnehmung mich noch unsicher lassen, ob das Objekt, das in die Beziehung des Bewusst-seins zu mir kommt, existenziell wirklich ausser

1) S. 125.

2) S. 120.

oder nur in mir selbst sei; allein die durch die fortlaufend sich an einander anreihenden Wahrnehmungen von selbst sich vollziehende Triangulation belehrt uns schon dartüber, bis auf die einzelnen Fälle der Sinnestäuschung oder die des wirklichen Irrsinns.“¹⁾ Ebenso wie die Anschauungsformen dürfen aber auch die Gesetze, welche in der Welt unserer Wahrnehmung herrschen, nicht zu blossen subjektiven Regeln der Verknüpfung von gegebenen Erscheinungen herabgesetzt werden, wie es z. B. Kaftan thut²⁾; vielmehr ist unser Denkgesetz mit dem objektiven Weltgesetz identisch und die Allgemeingültigkeit dieser Gesetzmässigkeit ist die „Voraussetzung für die Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt.“³⁾

Wesentlich verschieden vom Wahrnehmen, welches im realen Kontakt des Ich mit seinem Objekt vor sich geht, ist das Vorstellen, bei welchem das Subjekt seinen Bewusstseinsinhalt rein ideell in sich hat als etwas von der faktischen Wahrnehmung abstrahirtes. „Der psychologische Grundverstoß des subjektiven Idealismus liegt in der Identifikation des psychischen Wesens der Wahrnehmung mit dem der Vorstellung durch Subsumtion der ersteren unter den allgemeinen Begriff der letzteren. Was für die Wahrnehmung eine blosse Fiktion ist — als ob erst die Seele die ihr objektiverseits allein gegebene formlose „Empfindung“ nun in den in ihr selbst liegenden „Anschauungs“-formen aus sich projicire zu einem blossen „Bilde“ (oder genauer, zu einem ganz heterogenen „Zeichen“⁴⁾ der bewusstseinstranscendenten Ursache der subjektiven „Empfindung“ — das macht thatsächlich erst das Wesen der Vorstellung aus: hier objektivirt das Bewusstseinssubjekt etwas von ihm objektiverseits Recipirtes selbst erst in subjektiver Anschauungsform aus sich. Allein dies objektiverseits Recipirte ist nicht der formlose Empfindungsstoff, sondern die Wahrnehmung, und die subjektive Anschauungsform ist die von der Wahrnehmung abstrahirte Seinsform des Objectes.“⁴⁾ Unter so bewandten Umständen ist „all' unserm Vorstellen

1) S. 108.

2) Kaftan, das Wesen der christl. Rel. S. 199.

3) Biedermann a. a. O. S. 9.

4) Dieser erste Absatz des

§. 30 (S. 121) ist offenbar von entscheidender Wichtigkeit.

gegenüber die Kritik am Platze, nicht aber unserer Wahrnehmung gegenüber die Skepsis.“¹⁾ Der Boden, aus dem die Vorstellungen an das Tageslicht des aktuellen Bewusstseins hervorstechen, ist das Gedächtniss, zwischen dessen latentem Bilder-Vorrath einerseits und dem aktuellen, gleichsam bereits mobil gemachten Bewusstsein andererseits ebenso eine Wechselwirkung besteht, wie zwischen dem Ich und der unabhängigen von ihm existirenden Welt.

Mögen nun die Vorstellungen ihrem Gegenstande nach verschieden sein, als Erinnerungsbilder äusserer Einzelwahrnehmungen oder rein innerlicher, geistiger Wahrnehmungen oder als zwischen diesen beiden Arten in der Mitte schwebende Gattungsvorstellungen, immer haben sie die Anschauungsform des sinnlichen Seins an sich, in welcher sich das Ich seine Objekte vor (Augen oder gegenüber) stellt als einen nun bleibenden geistigen Besitz, in welcher es darum auch seine logischen Ergebnisse als in einem fasslichen Facit aufbewahrt, wenn es nicht immer wieder die Denkoporation von vorn anfangen will, die ihm ja sonst begreiflicher Weise leicht als Sisyphusarbeit erscheint.

Aber ein wie unentbehrliches Hilfsmittel, eine wie notwendige Zwischenstufe die Vorstellung sein mag, sein letztes Ziel hat der Geist auf ihr doch nicht erreicht, denn sie trägt den Keim des Todes, einen inneren Widerspruch mit sich herum. Sie entspricht als etwas rein Ideelles weder den materiellen Dingen wirklich, noch auch als etwas in die Anschauungsformen des Raumes und der Zeit Gefasstes dem Geistigen, d. h. dem, was seinem Wesen nach nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden kann.

So bildet die Vorstellung eines geistigen Objekts, z. B. der Seele als einer feineren Centralmonade neben den gröberen Monaden, aus denen nach Leibnitz der Körper besteht, erst den Uebergang zum reinen — d. h. einfach dem Gegenstand wirklich entsprechenden — Gedanken, für welchen das Ideelle nicht wieder ein räumlich-zeitliches Dasein, sondern Kraft, Gesetz, Wille, Bewusstsein ist. Die Vor-

1) S. 125.

stellung kann das Geistige wirklich zum Inhalt haben, und dann ist sie vernünftig und tief sinnig; aber sie kann diesen Schatz nur in den irdenen Gefässen einer von der sinnlichen Welt entnommenen Anschauungsform tragen: das will Biedermann sagen, wenn er die Vorstellung ihrem Wesen nach abstrakt-sinnlich nennt. Die Vorstellung hat die Nüsse, die Vernunftideen: aber der Verstand muss dieselben erst knacken, muss mit seiner Kritik die harte, der Wahrnehmung der materiellen Welt entlehnte Schale derselben zerstören. Denn der Verstand hat überhaupt die Aufgabe, von dem gesammten Erfahrungs-Inhalt des Bewusstseins die reinen Formen zu abstrahiren, und findet dabei essentiell verschiedene Formen für das Sinnliche und für das Geistige, entlarvt also auch die Anwendung sinnlicher Anschauungsformen auf geistigen Inhalt als Widerspruch.

Die Aufdeckung und Auflösung solcher widerspruchsvoller Vernunftvorstellungen ist nun freilich noch ein rein negatives und darum unbefriedigendes Werk, bei dem es nicht sein letztes Bewenden haben darf, umso weniger, als nur zu leicht der einseitige Verstand seine Vollmacht überschreitet und sein Todesurtheil über die Form hinaus auf den Geist selbst ausdehnt, der ihm ohne den vorgefundenen Leib nur noch als nichtiges Gespenst, als Ausgeburt des Aberglaubens erscheint. Zur Ruhe kommt vielmehr das einheitliche Ich erst dann, wenn es, wie seinen sinnlichen, so auch seinen geistigen Stoff in der ihm eigenthümlichen, entsprechenden Form erfasst und das Verhältniss beider richtig bestimmt hat. Biedermann kann demnach seinen erkenntnisstheoretischen Standpunkt von denen Kant's und Hegel's so unterscheiden: Kant hat uns zwar richtig das Erkenntnisgebiet bestimmt, nämlich das Gebiet der Erfahrung, aber die wirkliche, objektive Erkenntnis uns abgesprochen; er hat uns also ins Wasser gewiesen ohne die Aussicht, es wirklich zu durchschwimmen; Hegel andererseits hat ein so entschiedenes Vertrauen zur Tragweite der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, dass er dem denkenden Subjekt kaum erst die mühsame Kenntnissnahme von der gegebenen Wirklichkeit ernstlich zumuthet, sondern es gleich-

sam aus sich selbst das Weltbild produziren lässt; er heisst uns also eigentlich Schwimmversuche ausserhalb des Wassers anstellen; Biedermann endlich sucht und glaubt wirklich zu erkennen, aber nur dadurch, dass er nach den immanenten Denkgesetzen verarbeitet, was in der Erfahrung uns gegeben ist; seine Losung ist also: „Ins Wasser; aber hier schwimmen gelernt!“¹⁾

Was sind nun also speziell die Erkenntnisse, zu welchen das reine Denken im Unterschied von Wahrnehmung und Vorstellung uns führen kann? Und wo bleiben etwa doch noch Grenzen für unsere Erkenntnissfähigkeit bestehen? Auf beide Fragen giebt Biedermann eine runde Antwort. Nichts wissen können wir von einer etwaigen Substanz der Materie für sich und des Geistes für sich; die Frage nach einer solchen wäre aber auch selbstgemachte Erkenntnisspein, nicht ein wirkliches gegebenes Problem, da uns Geistiges und Materielles immer nur — wenn auch in sehr verschiedener Weise — als Momente einer Wirklichkeit gegeben sind. Dagegen gewährt uns das reine Denken thatsächlich eine dreifache Erkenntniss:

- „1. von den reinen Formen des sinnlichen und des geistigen Seins (Mathematik und Logik),
2. von den allgemeinen Begriffen und Gesetzen der Erfahrungswelt (empirische Wissenschaften),
3. von dem Grunde der gesammten Erfahrungswelt (Metaphysik).“²⁾

Da wären wir denn bei der verhängnissvollen Frage nach der Berechtigung der Metaphysik, speziell für die Theologie, glücklich angelangt. Während der oberste metaphysische Begriff des Absoluten von Ritschl in seiner Polemik gegen den Erlanger Frank³⁾ doch in einer etwas verbalistischen

1) S. 103. 2) §. 49, S. 149; vgl. S. 167 f. Die obige kurze Formulirung ist der Besprechung der Biedermann'schen Dogmatik von Lipsius (Prot. Kirchenzeitung 1885, Nr. 16, S. 355) entlehnt.

3) Ritschl, Theologie und Metaphysik, S. 15 ff. — Die hier gegebene Kritik mag vielleicht Frank's Fassung dieses Begriffs gegenüber zutreffend sein, was ich leider noch nicht habe kontrolliren können, reicht aber nicht aus, den Begriff überhaupt aus dem Wege zu räumen.

Weise zerpfückt wird, setzt umgekehrt Biedermann das metaphysische Absolute dem religiösen Begriff Gott wesentlich gleich, nur dass der metaphysisch denkende und der praktisch-religiöse oder glaubende Mensch zu der mit beiden Namen bezeichneten Realität in eine sehr verschiedene Beziehung treten. Ueberhaupt verhalten sich Religion und Wissenschaft „nicht zu einander wie zwei Kreise, die auf Einer Fläche sich kreuzen und so einen Theil, aber nur einen Theil ihres Inhaltes gemeinsam haben. Sondern sie stehen zu einander wie zwei Kreisflächen, die in verschiedener Richtung die gleiche Kugel im Centrum durchschneiden. Dort haben die beiden Kreise neben ihrem besondern Theil ein gemeinsames Gebiet, das dem einen so gut wie dem andern angehört. Hier dagegen schneiden sich die beiden Kreisflächen auf dem ganzen Durchmesser der Kugel, berühren sich also auf allen Punkten desselben, haben aber keinen einzigen Flächentheil gemeinsam, sondern jede ist, auch wo sie sich berühren und schneiden, was sie ist unterschieden von der andern. Das Centrum ist das Ich; die Kugel die Welt, die überhaupt für das Ich da ist: Religion und Wissenschaft bilden jede in ihrer Weise einen ganzen Kugeldurchschnitt, nicht mehr und nicht minder. Nur die Welt, die für das Ich da ist, aber auch diese ganze Welt ist Objekt der Beziehung seines Denkens; und dieselbe Welt bildet auch den Umkreis der Beziehung des Glaubens. Der Glaube bezieht sich auf den in der Welt an den Menschen sich offenbarenden Gott, und nicht auf Gott abgesehen von dieser Beziehung; er bezieht sich auf Gott, wie er allgegenwärtig auf allen Punkten der Welt sich dem Menschen bezeugt. Für das „Glauben“ mag Gott der grosse Unbekannte jenseits der Welt sein; der Glaube bezieht sich auf den in seiner ganzen Welt gegenwärtigen und sich ihm bezeugenden Gott.“¹⁾ Wie aber so das Ich mit seinem

1) S. 227 f. Dabei versteht Biedermann unter Glaube den Gesamttakt der religiösen Erhebung, an dem alle Seiten des Menschengeistes theilnehmen, unter „Glaube“ dagegen den landläufigen Begriff einer theoretischen Ueberzeugung aus bloß subjektiv zureichenden Gründen. Vgl. S. 219 f.

Glauben wie mit seinem Denken sich lediglich in der gegebenen Welt zu bewegen hat, so ist es nach Biedermann auch mit seinem Leben auf dieselbe beschränkt. Als dieses bestimmte Ich ist es uns nur mit diesem bestimmten Leibe gegeben, darum auch nur in demselben als existirend zu denken, und ein Fortleben desselben über den Tod hinaus, wohl zu unterscheiden von dem ewigen Leben, das in diesem irdischen unsere wahre Bestimmung ist, muss die Wissenschaft konsequenterweise nicht bloß dahingestellt lassen, sondern rundweg verneinen. Sie schneidet damit zugleich auch der verfeinertsten Sinnlichkeit ihre letzte Zuflucht in einer von der Phantasie erschaffenen anderen Welt ab, welche nur missbräuchlicherweise mit dem widersprechenden Prädikat „überweltlich“ belegt wird.¹⁾

Also das Wesen Gottes ist mit voller logischer Evidenz zu erschliessen; und zwar ist er der absolute Geist, welcher als einheitlicher Weltgrund zur vieltheiligen Weltsubstanz in reinem Wesensgegensatz steht. Der Vorwurf des Pantheismus kann somit Biedermann, streng genommen, nicht gemacht werden, obgleich er Gott die persönliche Existenz abspricht.²⁾ Der endliche, persönliche Geist andererseits, das andere Glied des religiösen Verhältnisses, findet in der Erhebung seines ganzen Denkens, Wollens und Fühlens zu diesem absoluten Geiste sein wahres Lebensziel, hat aber auf eine endlose Dauer ergeben zu verzichten mit dem Bewusstsein, dass diese Ordnung Gottes das für uns allein Angemessene ist.³⁾ Dies sind, so zu sagen, die beiden Pole der religiösen Weltanschauung Biedermanns. Wir sahen, dass sie mit seiner Erkenntnisstheorie eng zusammenhängt, durch die er sich von den auf Kant fussenden Standpunkten von Lipsius, besonders aber von Ritschl und seinen Schülern scharf unterscheidet.

Versuchen wir denn, mit wenig Worten zu einigen besonders wichtigen unter den mehrfach berührten theologischen Fragen Stellung zu nehmen.

1) Vgl. S. 53. 2) S. 247.

3) Vgl. „Die Zeitstimmen vor dem Richterstuhl der evangelischen Allianz“. Zeitstimmen 1862, S. 200.

(Das heuristische Prinzip der religiösen Weltanschauung.)

1) Da fällt uns zunächst auf, dass Biedermann das Geistige dem Sinnlichen gegenüberstellt als das Uebersinnliche. Sagte er: das Nicht- oder Unsinnliche, so wäre das nichts als ein theoretisches Urtheil; aber in dem Ausdruck „übersinnlich“ liegt doch entschieden nicht blos ein Urtheil über die objektive Beschaffenheit des so bezeichneten Wahrnehmungskomplexes, sondern ein Werthurtheil. Werden alle Menschen von normalem Verstande in dieses Werthurtheil einstimmen? Giebt es nicht viele, welche den besten Theil von dem, was Biedermann übersinnliches Sein nennt, nichtseienden Unsinn nennen? Wird man sie logisch zwingend widerlegen können? Wohl lässt sich für die, welche eingesehen haben, dass sinnliches und ideelles Sein total verschiedener Art sind, in einem gewissen Sinne zur Klarheit bringen, dass das Sinnliche nur für das Nichtsinnliche da ist und nicht umgekehrt dieses für jenes. Aber dieser Satz bedarf sogleich einer doppelten Einschränkung. Erstens ist er nur richtig, wenn man unter dem Ideellen blos die empfindende Seele oder den bewussten Geist versteht, nicht aber wenn man auch die mechanische Kraft schon darunter befasst, wie Biedermann mit logischem Rechte thut. Zweitens aber ist auch für den Satz in diesem eingeschränkten Umfange nur der Sinn logisch unumstösslich, aber auch ziemlich trivial, dass das Materielle nur von der Innerlichkeit empfunden, angeschaut, zu subjektiven Zwecken gebraucht werden kann und wird, nicht aber, dass dies sein soll, dass darin ein objektiver, ein absoluter Zweck zu erblicken ist, dass daher in der That das innere Leben etwas Uebersinnliches, d. h. allem Sinnlichen gegenüber von unvergleichlich höherem Werthe ist. Erst dieses Werthbewusstsein, mag es sich auch noch in unklaren Ahnungen und Empfindungen kundgeben, konstituiert aber wirklich das Subjekt der Religion, von der man deshalb in der That mit der Ritschl'schen Schule sagen muss, sie beruhe auf einem Werthurtheil, und sagen darf, sie sei eine Welt der Werthe. Erst das Erlebniss des kategorischen Imperativs, in dem sich die Objektivität dieses Werthbewusstseins offenbart, giebt uns wahrhaft den Muth, unseren höchsten Lebenszweck als den Willen der obersten

Macht über unsere ganze Welt, als göttlichen Weltzweck zu betrachten und an eine allen Wechsel siegreich überdauernde Kraft des erstrebten Guten zu glauben, in welchem das beste Theil unseres persönlichen Lebens und Strebens wirksam erhalten bleibt, sodass in einem edleren Sinne, als er es gemeint, das Wort des Horaz eine Wahrheit für jeden Frommen ist: *non omnis moriur*. Diese Selbstbehauptung, wie sie auch Lipsius nennt, und in ihr innere Befriedigung oder Seligkeit, suchen wir aber in der Religion vor Allem, sei es in größerem oder feinerem Sinne. Durch dieses Streben und jenen Ausgangspunkt ist die religiöse Gottesidee durchaus bestimmt und von dem metaphysischen Ideal eines bloß zur Erklärung des Weltganzen dienenden Absoluten unterschieden. Natürlich soll damit weder der Begriff des Absoluten überhaupt mit Ritschl zerzaust, noch soll dasselbe als eine Art untergeordnete Gottheit, sozusagen als ein Demiurg, von dem Vater unseres Herrn Jesu Christi unterschieden werden; vielmehr soll nur behauptet werden, dass man den absoluten, göttlichen Mittel- und Schwerpunkt der Welt überhaupt nicht erreicht, wenn man von einem beliebigen Punkte der Welt-oberfläche aus zu bohren anfängt, sondern dass derselbe nur zugleich mit dem höchsten Werthurtheil und von diesem aus zu finden ist. Giebt doch auch Biedermann wenigstens das zu, dass „unmittelbar für die Metaphysik der Religion nur der Beweis aus dem religiösen Wesen des Menschen in Betracht käme.“¹⁾ Auf diesem Wege aber wird man sicher immer wieder darauf kommen, Gott als wirklich bewussten, d. h. im Sinne der Rothe'schen Definition²⁾ persönlichen Geist zu bestimmen, was doch, wie oben bemerkt, im Grunde auch mit Biedermanns „für-sich-seiendem Insichsein“ ausgedrückt scheint.

Ueberhaupt dürfte die dargelegte Ansicht gar nicht in so schroffem Gegensatz zu der Biedermanns stehen, der ja von Werthunterschieden oft genug redet, z. B. wenn er das

1) Dogm.. 2. Aufl. I, 244.

2) Persönlichkeit = Einheit von Selbstbewusstsein u. Selbstbestimmung.

menschliche Ich als „das höchste Phänomen“ bezeichnet,¹⁾ oder eine Skala des Ideellen annimmt „von der Kraft bis hinauf zum Geist²⁾“ oder von dem „höchsten Werth“ spricht, welchen wir demjenigen zuerkennen, den wir den Christus nennen, von dem „höchsten Werthurtheil,“ welches wir aussprechen „über das religiöse Leben, das thatsächlich in der Person Jesu in die Geschichte eingetreten ist.“³⁾ Trotzdem verlangt er aber, dass diese Werthurtheile, um von der Wissenschaft anerkannt zu werden, „sich auf theoretische Urtheile gründen lassen.“⁴⁾ Nun kann ich mir unter theoretischen Urtheilen im Unterschiede von Werthurtheilen nur solche denken, die ausdrücken, was gegeben ist, und aus welchen Ursachen es entstehen musste und nicht anders sein konnte. Der Urtheilsspruch lautet also hier auf wirklich oder nichtwirklich, nothwendig oder unmöglich, wahr oder falsch — nicht aber auf schön oder hässlich, gut oder böse, hoch oder niedrig. Letzteres sind vielmehr die Formen der Werthurtheile, und ich wüsste nicht, wie man die eine auf die andere Art zurückführen oder „gründen“ sollte, gerade so wie es Biedermann ablehnt, die Kraft aus dem Gedanken abzuleiten oder umgekehrt. Freilich, das Werthgefühl muss sich in einem klaren und widerspruchslosen Werthurtheil aussprechen lassen; aber jenes Gefühl ist schliesslich doch auch als eine der letzten Thatsachen anzusehen, an denen unser Verstand seine Grenze hat.

Konfrontiren wir jetzt noch einmal Biedermann und Ritschl in Sachen des Verhältnisses von Metaphysik und Theologie. Biedermann will aus dem Verhältniss, in dem uns die beiden Momente des Seins, das Materielle und Ideelle, gegeben sind, einen denknothwendigen Schluss auf den absoluten Grund alles gegebenen Seins ziehen, und das Resultat desselben ist ihm dann das Prinzip seines metaphysischen Systems und zugleich das Objekt der religiösen Beziehung. Ritschl protestirt gegen die Metaphysik in der Theologie, indem er voraussetzt, dass für das theoretische Erklärungsbedürfniss beide Glieder, das dingliche und das geistige Sein, gleich-

1) S. 100.

2) S. 94.

3) Unser Glaube an Christus, S. 12.

4) Christl. Dogm., 2. Aufl. I, 54.

werthig gefasst, auf dieser Basis aber ein für die Religion werthloses Resultat gewonnen werde.¹⁾ Fasst man die Metaphysik in diesem Sinne auf, so ist sie allerdings für die Religion werthlos, denn dem Gottesbegriff fehlt gerade der Herzpunkt. Da nun wenigstens der Schein entstehen kann, als ob Biedermann von vorn herein diesen Werthunterschied nicht hinreichend beachtete, Sinnliches und Geistiges nicht ohne Weiteres in dem Verhältniss von Mittel und Zweck auffasste, so scheint Ritschlin dieser Hinsicht ihm gegenüber im Rechte zu sein. Erinnern wir uns aber, dass faktisch für Biedermann diese Werthunterscheidung unerschütterlich feststeht, wie ja seine Bezeichnung des Geistigen als des Uebersinnlichen uns bewies, so hat er in der That das Recht, von dem so gefassten Verhältniss beider Momente aus einen Schluss auf den ihm entsprechenden Weltgrund zu ziehen und für das so gewonnene metaphysische Absolute volles religiöses Interesse zu beanspruchen, und es bleibt blos noch der Wortstreit übrig, ob man dies wissenschaftliche Verfahren als metaphysische Erkenntniss bezeichnen will oder nicht.

2) Fasst nun also jede wirklich zu einer wissenschaftlichen, systematischen Darlegung gelangte Religion die Welt unter dem Gesichtspunkte eines Ideals, d. h. eines höchsten Zweckes und Werthes, auf, sind aber doch in der Geschichte verschiedene solche Ideale aufgetreten und als Organisationspunkte religiöser Weltanschauungen wirksam gewesen, so fragt es sich, wie man den Streit derselben unter einander und somit den alten Rangstreit der Religionen entscheiden soll. Man kann wohl die theoretischen Vorstellungen der Religionen als unlogisch widerlegen und ihre Ideale für einen bereits erschlossenen moralischen Sinn als verkehrt erweisen, weil sie entweder nur für wenige Menschen passend und erreichbar oder vielleicht sogar der Mehrzahl verderblich sind, wie etwa die Marmorstatue der griechischen *καλοκάγαθία* nur auf dem hässlichen Sockel der Sklaverei sich erheben konnte; aber die positive Begründung für den absoluten Werth des christlichen Gottesreichsideals lässt sich

(Das kritische
Prinzip der
religiösen Welt-
anschauung.)

1) Vgl. Theol. und Metaphysik, S. 7.

theoretisch doch nur indirekt führen, indem man zeigt, dass dieses Gut wirklich ein allgemein menschliches ist und zugleich kein relatives Gut ausschliesst, sondern alle gerade in abgestufter Weise in sich schliesst; aber dann gilt es natürlich immer noch erst, die volle Beseligungskraft desselben wirklich persönlich zu erleben.¹⁾

Aber dieses persönliche Erleben ist dann auch unerlässlich und kann durch keine, schliesslich doch autoritätsmässige Beugung unter eine „geschichtliche Gottesoffenbarung“ ersetzt werden, von der in Ritschls Schule oft recht unpräcis und schleierhaft geredet wird. Was denn eigentlich in Jesu Predigt der Nerv ist, das liegt doch nicht so einfach auf der Hand, sondern muss erst durch religiöse Reflexion, also durch ein kritisch-spekulatives Verfahren des einzelnen Subjektes, festgestellt und am eigenen Gemüth erprobt werden. Um dieses Zugeständniss an die menschliche Subjektivität kommen wir nun einmal nicht herum. Nicht jeder, sondern nur seltene, auserwählte Geister haben ein neues, höheres Ideal ursprünglich erlebt und der Menschheit offenbart; aber soll dasselbe wirklich für die ganze Menschheit bestimmt, absolut gültig sein, so muss eben wirklich in der Menschennatur eine allgemeine Fähigkeit wenigstens angelegt (wenn auch nicht überall zur Reife gelangt) sein, die geschichtlich vorgefundenen Ideale zu prüfen. Was sonst in uns soll aber das wirklich und absolut Ideale, das Göttliche, im Geschichtlichen mit Sicherheit erkennen, als ein in uns selbst schlummerndes Göttliches? *τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἐραυρᾷ, καὶ τὰ βάρη τοῦ θεοῦ!* (1. Cor. 2, 10.) In diesem Sinne giebt es entschieden eine unmittelbare Offenbarung im einzelnen Menschen, und von dem „schwarmgeistigen“ Elemente in der modernen Theologie zu reden hätte doch nur eine Schule das Recht, die an der Lehre von der Inspiration der Schrift festhielte; in diesem Sinne unterschreibe ich vollkommen gegenüber allem blossen Moralismus und inkonsequenten Positivismus den Satz Biedermanns, mit dem auch Lipsius vollständig übereinstimmt: Die richtige Betonung

1) Diese Anschauung ist im Wesentlichen die Lotze's. Vgl. auch Baumann, Sechs Vorträge aus dem Gebiet der prakt. Phil., S. 137.

des sittlichen Momentes in der Religion wird zur Einseitigkeit, wenn darob das Selbstbewusstsein der „*unio mystica cum deo*“ nicht als das eigentliche subjektive Ziel der Religion anerkannt wird.¹⁾

3) Mit der Forderung wirklicher persönlicher Prüfung einer Religion in ihrem Prinzip oder Ideal ist eigentlich schon gesagt, dass dasselbe ein im gegenwärtigen Leben erfassbares und erfahrbares ist. Das sagt nun die Schule Ritschl's freilich auch, zugleich aber nennt sie es in einem ziemlich schillernden Sinne ein überweltliches. Gewiss, die Gotteskindschaft des Einzelnen und das Gottesreich als die Gemeinschaft der Gotteskinder ist insofern überweltlich, als darin eine Erhebung über die wechselnden Schicksale und Einflüsse des getheilten und vergänglichen Daseins, welches wir Welt nennen, zu dem einheitlichen Geist stattfindet, dessen Wille beharrt, „ob alles im ewigen Wechsel kreist.“ Der Zusammenschluss des einzelnen menschlichen Ich mit dem ewigen Urgeist und das Leben aus dieser Gemeinschaft heraus, das ist das ewige, überweltliche Leben, welches aber doch als ein in einer wahrnehmbaren Reihenfolge von persönlichen Akten verlaufendes Leben zugleich innerhalb des Rahmens der Zeitlichkeit liegt und somit ein weltliches ist und dies auch unter Voraussetzung einer individuellen Fortdauer über den Tod hinaus bleiben wird; es ist dann ein anderweltliches, aber nicht ein überweltliches; das Moment des Ueberweltlichen hat es vielmehr gerade mit dem schon diesseits angebrochenen gottinnigen Leben gemein, wie es Fichte in der Anweisung zum seligen Leben treffend beschreibt.

(Die Tragweite der religiösen Weltanschauung.)

Halten wir also fest an der Unterscheidung von überweltlich oder ewig und anderweltlich oder nachirdisch, so können wir entschieden den Schwerpunkt des religiösen Interesses nur auf ersteres legen. In diesem Sinne aber wird Biedermanns Glaube an ein ewiges Leben vollwichtig befunden. Man brauchte auch nur die ruhige Heiterkeit, die schlichte Zufriedenheit, die innere Gewissheit zu beobachten, welche in den Tagen der Rüstigkeit auf dem Ange-

1) Dogm., 2. Aufl. I, 303.

sicht des geliebten Lehrers lag, wenn er vor seinen Schülern auf dem Katheder stand oder mit ihnen unermüdlich über Berg und Thal seiner herrlichen Heimath wanderte oder im stillen Studirzimmer ihren Fragen und Einwendungen gern Gehör und Antwort gab, — man brauchte nur von seinem innigen Familienleben, von seiner warmen Liebe zu seinem Volke und dabei von seinem Mangel an allem politischen Ehrgeiz, von seiner regen Theilnahme am kirchlichen Leben und seinem regelmässigen Besuch des Gottesdienstes etwas zu wissen, um jede unheimliche Empfindung gegenüber diesem decidirten Unsterblichkeits-, „Ungläubigen“ los zu werden. Und wenn sein Leben noch einen Rest von Zweifel an der Gediegenheit und Stichhaltigkeit seiner Frömmigkeit hätte zurücklassen können, so hätte sein Sterben ihn vollends heben müssen. Wenn er viele Wochen lang eine schwere, schmerzhaft, hoffnungslose Krankheit mit freudiger Dankbarkeit und Ergebenheit gegen Gott getragen hat, so dass sein Kollege Kesselring an seinem Grabe bezeugen konnte: „Eine feierliche Erhebung war es, an seinem Kranken- und Sterbebette zu weilen,“ so darf man in der That auch auf ihn die biblischen Worte anwenden: „welcher Ende schauet an und folget ihrem Glauben nach.“ Auch unter denen, welche jederzeit bereit sind, den Artikel von der Auferstehung des Fleisches einzeln oder im pastoralen Chore herzusagen, werden diejenigen selten sein, die so fromm und tapfer den Tod wirklich innerlich überwinden in dem demüthigen Glauben, dass Gottes Ordnung auch hier das allein Angemessene sei.

Aber nun, die persönliche Hochachtung für Biedermanns Frömmigkeit und die Richtigkeit seiner Definition des ewigen Lebens vollkommen vorbehalten, — ist es denn wirklich nothwendig, die Fortdauer des individuellen Ichs über den leiblichen Tod hinaus so kategorisch zu verneinen? Alle Beweisversuche dafür, metaphysische oder historische, auf den Auferstehungserscheinungen der Jünger basirende, sind vergebliche Liebesmühe. Es kann sich nur darum handeln, ob man nicht darauf hoffen darf, hoffen nicht aus menschlicher Unersättlichkeit, sondern im Hinblick auf den Gott, der nicht bloß ein heller, aber kalter Geist ist, sondern den wir Christen

als die Liebe erfahren haben, der seinerseits, wie uns scheinen will, sich in seiner Liebesoffenbarung nicht genug thun, sich nicht erschöpfen kann, wo erst einmal ein receptives menschliches Ich seinen warmen Strahlen gegenüber steht, ein Ich dessen Fülle von Werdekräften uns in dem erschlossen vorliegt, was Jesus Christus wirklich in diesem Erdenleben geworden ist. Gerade in den ersten Tagen, nachdem ich die Kunde von Biedermanns Tod erhalten hatte, drängte sich mir manches Mal das Bild vor die Seele, wie dieser Edle, der sein Auge für immer geschlossen zu haben glaubte, zu einem höheren Tageslicht aufwache und den väterlichen Urtheilsspruch empfangt: Du frommer und getreuer Knecht, du hast nicht um Lohn gedient, desto reichlicher soll Dir meine Gnade werden, gehe ein zu Deines Herrn Freude!

Ich sehe Dich lächeln, theurer Heimgegangener, auf Deinem irdischen Katheder: „Vorstellungen, wohlgemeinte, aber unhaltbare Vorstellungen, angewandt vom Schüler auf einen Lehrer, der den Vernunftkern darin immer zu würdigen, aber auch die Vorstellungsschale unbarmherzig zu zerreiben wusste! Der „reine Realismus“ lässt ja keinen Spielraum für eine Welt ausser der uns erfahrungsmässig gegebenen!“ Wohl, nehmen wir die Welt unserer Erfahrung, wie sie uns gegeben ist, reden wir nicht von transcendenten Dingen an sich, denen ihre Erscheinung gleichsam nur äusserlich aufgeklebt wäre, denn wir sind mit unserem Wissen einfach in diese gegebene Welt der Wahrnehmung als in unsere Wirklichkeit gebannt und haben ausserhalb ihres Weichbildes theoretisch nichts zu suchen. Aber mag es für unser Erkennen noch so müssig sein, über das, was „für uns“ ist, hinauszustreben zu irgend etwas, was „an sich“ anders wäre, mag es vielmehr auch einen erkenntnistheoretischen Sinn haben, dass das Wort „für uns“ eitel gläubige Herzen fordert, — an den Grenzen unseres Erkenntnisgebietes liegt doch tiefäugig das *mysterium magnum*: auf der einen Seite das unbedingte Ist, die überall in unserer Erfahrungswelt anzutreffende Existenz-Einheit des ideellen und materiellen Momentes bei reinem Wesensgegensatz derselben, auf der andern Seite das unbedingte Soll, welches die Unterordnung des materiellen unter

das ideelle Moment bei Verlust unserer Menschenwürde gebieterisch fordert. Dürfen wir nun gar nicht daran denken, dass dieses legislative Soll auch eine Exekutivgewalt über unseren irdischen Bewusstseinsumkreis hinaus, dass die unbedingte praktische Vernunft den Primat habe vor einer in einer Stufenfolge von Welten sich entfaltenden theoretischen Vernunft desselben Ich, dass dem unbedingten Werth auch ein unvergängliches Sein entspreche? In ähnlichem Sinne spricht sich Lotze aus,¹⁾ freilich auf Grund einer subjektiv-idealistischen Erkenntnistheorie, also einer Beantwortung der Frage, die zu beantworten unserer theoretischen Vernunft wohl gar nicht möglich, aber auch für unsere Lebenshoffnung nicht erforderlich ist.

Nur eins hat unsere theoretische Vernunft allerdings das Recht zu verlangen: dass nämlich eine erhoffte zukünftige Welt und die der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht wie zwei sich schneidende Kreise gedacht werden, sondern nur als solche, die sich berühren und somit einen ein für allemal entscheidenden Uebergang gestatten aus dem einen in den anderen, welcher sozusagen den stärkeren Magnet im Mittelpunkte hat. Mit anderen Worten: die Hoffnung eines anderen Lebens darf nicht zu der Annahme von Wundern und Halbwundern benutzt werden, wie sie die Ritschl'sche Schule, namentlich Herrmann und Kaftan, durch die offene Hinterpforte der Kantischen Erkenntnistheorie hereinzulassen geneigt ist.²⁾ Die Theologie muss ohne Vorbehalt darauf verzichten, für das Gebiet ihrer „heiligen Geschichte“ die „profanen“ Weltgesetze irgendwie auflockern zu wollen, in denen sie ja Gottes eigene Ordnungen ehrt. Mag sie dann vielleicht auch vielfach noch die Erfahrung des Dichters machen müssen:

„Ich lernte Berge wohl ersteigen,
Paläste kam ich nicht hinauf.“

1) Grundzüge der Religionsphilosophie, 1. Aufl.

2) Namentlich wird die „Auferweckung“ Jesu immer als eine historische Thatsache vorausgesetzt, ohne bestimmte Angabe des Sinnes in welchem, und der Gründe, aus welchen sie als solche zu gelten hat. So z. B. bei Herrmann, die Religion in ihrem Verhältniss zum Welt-erkennen und zur Sittlichkeit, S. 387.

so kommt eben doch nur von den Bergen, wo die Freiheit und Wahrheit thront, auch für die Gemeinde dessen dauerndes Heil, der „in die Welt gekommen ist, dass er die Wahrheit zeugen soll“ und dessen Geist nach dem Urtheile seines grössten Apostel von allen Menschensatzungen frei macht. Nur als die Stadt, die auch in diesem Sinne „auf dem Berge liegt“, kann die christliche Kirche die bleibende Heimat des Menschengestes sein. Unter den rüstigsten Wanderern und kundigsten Führern dieses Hochgebirges aber und unter den treuesten Bürgern dieser Stadt hoch auf dem Berge wird stets mit Ehren genannt werden Alois Emanuel Biedermann.

1872

Hochwürdiges

Als die einmüthige Anforderung des Herrn Vorkämpers
 des Heils Verant an mich erging, vor Ihnen einen Vortrag
 zu halten, da verhielt ich mir nicht, dass die Anstaltung
 dieses Auftrages für mich mit besonderen Schwierigkeiten
 verknüpft sein würde. Die Frauen der protestantischen Theologie
 führen in dieser Versammlung ein misgünstiges Ansehen
 zu, und auf ein lebhaftes allgemeines Interesse rechnen
 nicht. Der Dogmatiker und der Exeget, der seinen Platz
 stehen so sehr im Centrum der theologischen Wissenschaften
 dass fast jeder Gegenstand, den sie berühren, bei uns
 Hürden auf Kämpfungsplätze in den eignen Reihen erhebt
 wird. Der Kirchengeschichtler hat den Vortheil eines jeden
 Fortschritts, dass man ihm gern zuhört, und er kann die Ge-
 schichte für die Gegenwart, welche die Gegenwart hervorge-
 bracht, wie eine Vorwarnung, dass das Vergangene unter seinen
 Händen wieder aufleben scheint. Aber der Antiquar, der
 die Theologie ist durch sein Studium in eine so fernge-
 gangene Welt verführt, dass er durch seine eigene Arbeit
 alles und schwer erkennbar erblüht, und die er sich im ge-
 zogenen Falle doch stets nur in den Vorlesungen des Heiligen

Bedeutung und Schicksal des Hellenismus in dem Leben des jüdischen Volkes.¹⁾

Vortrag im Weimarischen Predigerverein

Gehalten von

C. Siegfried.

Hochwürdige hochverehrte Herren!

Als die ehrenvolle Aufforderung des Herrn Vorsitzenden Ihres Vereins an mich erging, vor Ihnen einen Vortrag zu halten: da verhehlte ich mir nicht, dass die Ausführung dieses Auftrages für mich mit besonderen Schwierigkeiten verknüpft sein würde. Die Fragen der praktischen Theologie dürfen in dieser Versammlung auf ungetheilte Aufmerksamkeit und auf ein lebhaftes allseitiges Interesse rechnen. Der Dogmatiker und der Exeget des neuen Testaments stehen so sehr im Centrum der theologischen Wissenschaft, dass fast jeder Gegenstand, den sie herausgreifen, bei den Hörern auf Anknüpfungspunkte in den eignen Studien stossen wird. Der Kirchenhistoriker hat den Vorteil eines jeden Erzählers, dass man ihm gern zuhört, und er kann die Geschichte für die Fragen, welche die Gegenwart bewegen, in einer Weise verwerthen, dass das Vergangene unter seinen Händen wieder aufzuleben scheint. Aber der alttestamentliche Theolog ist durch sein Studium in eine so ferne Vergangenheit geführt, dass er dadurch leicht selbst etwas Fossiles und schwer Geniessbares erhält und da er sich im günstigsten Falle doch stets nur in den Vorhöfen des Heilig-

1) Man vergl. meine Abhandlung „Ueber den jüdischen Hellenismus“ in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. Bd. 18, 1875. S. 465—489.

Zentralbibliothek Zürich



ZM02645254

