Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 5 (1915)

Heft: 2

Artikel: Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers

Autor: Gilg, Arnold

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403863

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Idee und Geschichte in der Theologie Fr. A. Staudenmaiers.

II. Kapitel.

Die Schätzung des Individuellen, die im Gegensatz zur Geistesrichtung der Aufklärung in den Tagen des deutschen Idealismus sich wieder geltend machte und mehr und mehr stieg, wurde keineswegs nur von Seite der ausgesprochenen, hartnäckigen Vertreter der alten Denkweise bekämpft. Ernste Gefahr drohte ihr sozusagen im eigenen Lager. Wie kam das? Zunächst waren überhaupt für die Meisten derer, die sich mit Bewusstsein in die Reihen des neuen Geschlechts stellten, ja an der Spitze des Zuges schritten, die neuen Motive und Tendenzen noch mannigfach mit jenen andern verschlungen, welche kaum erst ihre unumschränkte Herrschaft eingebüsst hatten. Es verhielt sich nicht so, dass mit einem Mal in den Köpfen der Gegner des Aufklärungszeitalters die Gedanken der Väter völlig oder doch bis auf einen unbedeutenden Rest ausgetilgt gewesen wären. Die Leidenschaftlichkeit ihrer Polemik darf uns nicht irreleiten. Bei allem scharfen Kontrast, der sie von der Aufklärung schied, konnten sie sich doch ihren Nachwirkungen nicht einfach entziehen. Diese und jene ihrer Auffassungen — und gar nicht bloss, soweit sie unverlierbare Wahrheitsmomente in sich schlossen — lebten merklicher oder leiser in ihnen fort und erzeugten dementsprechend zusammen mit den neuen, mächtig sich regenden Anschauungen in ihrem geistigen Dasein mehr oder weniger starke Spannungen. So mochte auch das wiedererwachte Verständnis für das Besondere, Einzelne bei manchen seiner eigenen Förderer auf das überkommene Interesse am Allgemeinen, Ganzen stossen. Aber der

überall im Idealismus wahrzunehmende Versuch, das in liebevoller Beobachtung erfasste Individuelle alsbald wieder mit dem Allgemeinen zu verknüpfen [1]), wurzelte doch grösstenteils in einem dem Allgemeinen zugewendeten Interesse, das sich nicht lediglich als Erbe aus der Epoche der Aufklärung begreifen lässt, wiewohl nicht zu verkennen ist, wie es im Zusammenhang stand mit jener einen Hauptströmung innerhalb der Aufklärungsbewegung, die mit Rücksicht auf die von ihr verfochtene Erkenntnistheorie und Metaphysik als Rationalismus bezeichnet wird. Seitdem die kritische Philosophie ihren Gang in die Welt angetreten, bildete sich mehr und mehr ein neuer, merkwürdiger Wissenschaftsbegriff heraus und gewann eben zur Zeit der Romantik im geistigen Leben eine ungeheure Macht und Bedeutung. Wer nach der treibenden Kraft in der Entwicklung dieses Wissenschaftsbegriffes forscht, der richtet den Blick auf das genannte eigenartige Interesse am Allgemeinen.

Schon die Kantische Lehre zeugt von einer straffen Konzentration auf das Allgemeine. Indem der Begründer des Kritizismus unsere Erkenntnis als „ein Zusammengesetztes“ [2]) dartut und ihre konstitutiven Elemente, die aus dem Subjekt stammenden formalen und das dem Subjekt in den Empfindungen gegebene materiale, aufzeigt, erweckt er zwar den Anschein, als ob er in keiner Weise das Apriorische gegenüber dem Empirischen zu bevorzugen gesonnen sei, sondern vielmehr die beiden Potenzen hinsichtlich ihres Wertes einander koordiniere. Indessen lässt sich kaum übersehen, dass das Rationale bei Kant doch einen merklichen Vorrang erhält. Das Rationale trägt den Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit. Das aus der Erfahrung Fliessende ist zufällig. Die cognitio ex datis, das „historische“ Wissen, tritt zurück vor der cognitio ex principiis. Es wird nicht ernstlich eine Methode erstrebt, die einen Ausgleich zwischen Deduktion und Induktion, eine innere Synthese beider Verfahren bedeuten würde. Den Sätzen echter Wissenschaft eignet apodiktische Gewissheit; zu solcher bringt es die Erforschung des Einzelnen, Empirischen niemals. Die rationale Art der Wissenschaft bedingt auch ihre systematische Struktur. „Unter der Regierung

---

[1]) Vgl. *Köhler, W.,* Idee und Persönlichkeit in der Kirchengeschichte, Tübingen 1910, S. 81.

[2]) Kritik der reinen Vernunft, ed. Kehrbach, S. 647.

der Vernunft dürfen unsere Erkenntnisse . . . keine Rhapsodie, sondern sie müssen ein System ausmachen [1]." Die Idee eines Ganzen, das den verschiedenen Erkenntnisteilen vorangeht, bewirkt im Wissen eine architektonische Einheit. Alle Zufälligkeit ist ausgeschlossen. Die wesentlichen Zwecke der Vernunft dominieren und gestalten das Ganze zum Organismus.

Weit stärker als bei Kant offenbart sich nun aber der Trieb zum deduktiven Denken bei seinen Nachfolgern. K. L. Reinhold entdeckt im Satz des Bewusstseins ein höchstes Prinzip, aus dem er die Resultate des Kantischen Philosophierens ableitet, und Fichte übernimmt diesen obersten, unmittelbar evidenten Grundsatz als Ausgangspunkt seiner Wissenschaftslehre. Die Zaubermacht der Spekulation ergreift die Geister und ruft ein gesteigertes Gefühl von der Souveränität der a priori konstruierenden Vernunft hervor. Die Hemmungen, welche mit der Position des Königsberger Meisters gegeben sind, fallen weg. Immerhin respektiert Fichtes Philosophie insofern noch eine Grenze, als ihr Urheber nicht die Möglichkeit behauptet, „das einzelne der sinnlich gegebenen Materie des Bewusstseins zu erklären oder aus dessen allgemeinen Formen abzuleiten" [2]. Bei Schelling aber bricht der schrankenlose, absolute Idealismus durch. Der neue Wissenschaftsbegriff vollendet sich in einer Weise, die wohl gestattet, von ihm geradezu als einem „dämonischen" zu reden, dessen erste Forderung dahingeht, „alle Induktionen in Deduktionen umzusetzen und so den natürlichen Zusammenhang der Dinge und Gedanken zum Zweck der Konstruktion in sein Gegenteil zu verkehren" [3]. Das klassische Dokument für diesen Höhepunkt der Entwicklung liefern die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums [4]. Hier wird gleich zu Anfang vom „absoluten Begriff der Wissenschaft" (541 ff.) gehandelt und darauf hingewiesen, dass „auch in der Wissenschaft" — wie

---

[1]) A. a. O., S. 628.

[2]) *Windelband, W.*, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie[4], Tübingen 1907, S. 498.

[3]) *Scholz, Heinr.*, Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre[2], Leipzig 1911, S. 51. Vgl. auch desselben Verfassers „Einleitung" in der kritischen Ausgabe von Schleiermachers „Kurze Darstellung des theologischen Studiums", Leipzig 1910, S. XX f.

[4]) *Schellings* Werke. Auswahl in drei Bänden. Herausgegeben von Otto Weiss. Bd. II, S. 537—682, Leipzig 1911.

also überhaupt — „das Besondere nur Wert“ hat, „sofern es das Allgemeine . . . in sich empfängt“ (542). Die Forderung wird aufgestellt, dass man „vom Geist des Ganzen ergriffen“, die einzelne Disziplin des Wissens als „organisches Glied“ erfasse (544). „Der besondern Bildung zu einem einzelnen Fach muss also die Erkenntnis des organischen Ganzen der Wissenschaften vorangehen“ (543). Die Einsicht in den „lebendigen Zusammenhang aller Wissenschaften“ ist unerlässlich, zumal in einer Zeit, „wo sich alles in Wissenschaft und Kunst gewaltiger zur Einheit hinzudrängen scheint“ (ibid.). Ins „Reich des Allgemeinen“ soll der Geist sich erheben. Dazu verhilft ihm die Philosophie (542), „die Wissenschaft aller Wissenschaften“, die als „besondere Wissenschaft zugleich die absolut allgemeine“ ist (544). Aus dem schlechthin Allgemeinen quellen die Ideen hervor, die „das Lebendige der Wissenschaft“ sind (561), die auch allererst bestimmen, „was rechte, was wirkliche Erfahrung sei“ (560). An die Ideen soll man sich denn halten, nicht an die empirischen Erscheinungen. Diese Regel gilt insbesondere jener Wissenschaft, die sich um ein wahres Verständnis der Religion zu bemühen hat, der Theologie. Zwar ist gerade ein charakteristisches Merkmal ihres Wesens eine eigentümliche Beziehung auf die Geschichte (616). Sie stellt „die höchste Synthese des philosophischen und historischen Wissens“ dar (ibid). Aber jene Beziehung gründet sich nicht etwa allein darauf, „dass die besondern Formen des Christentums, in welchen die Religion unter uns existiert, nur geschichtlich erkannt werden können“ (617); sie wird vielmehr recht eigentlich dadurch bedingt, „dass in dem Christentum das Universum überhaupt als Geschichte . . . . angeschaut wird“ (ibid.), dass „das Christentum seinem innersten Geist nach und im höchsten Sinne historisch ist (618). Zur Theologie kommt es darum nicht ohne „die höhere christliche Ansicht der Geschichte“, die endgültig mit der Wertung der Geschichte als einer Reihe zufälliger Begebenheiten oder als bloss empirischer Notwendigkeit gebrochen hat (621), sie in ihrer „ewigen Notwendigkeit“ begreift und so die Möglichkeit behauptet, sie zu konstruieren (622). „Die historische Konstruktion des Christentums“ zu liefern, ist die erhabene Aufgabe. Wer sich damit beschäftigt, erhebt sich „über die empirische Verkettung der Dinge“ (629), vertieft sich überall in die spekulativen Elemente,

schält das „Esoterische“ aus seiner Umhüllung heraus, und wirrt nicht fort und fort die Fragen nach dem Faktischen und nach dem Idealen ineinander (634 f.). Bei aller Betonung der anzustrebenden Verbindung von Spekulativem und Historischem läuft Schellings konstruktives Verfahren letztlich doch auf eine strenge Deduktion der christlichen Grunddogmen hinaus.

Es ist ein eben in neuester Zeit wieder eifrig erörtertes Problem, ob und inwieweit Schleiermacher dem idealistischen Wissenschaftsbegriff, den er in seiner philosophischen Arbeit leitend sein lässt, auf seine Theologie Einfluss verstattet, oder mit andern Worten: ob und in welchem Mass er nach der aprioristischen Methode in seiner Dogmatik verfährt. Die Antworten [1]) auf diese ungemein schwierige Frage gehen sehr weit auseinander. Der Grund davon liegt zweifellos zunächst in einem Spezifikum des Schleiermacherschen Denkens, nämlich in seiner Richtung aufs Konziliatorische, Ausgleichende, Vermittelnde. Je nachdem von den Forschern die eine oder die andere Seite der mannigfachen Spannungen im System des grossen Mannes als dessen tiefste Intention hervorgehoben wird, muss das Bild sich stark wandeln. So findet man bald, dass Schleiermacher von den beiden theologischen Methoden, die er kenne, in seiner Glaubenslehre absichtlich nur die eine, diejenige der „kirchlichen“ Theologie, handhabe, wonach er lediglich den Glaubensinhalt entfalte und, mit der der religiösen Erfahrung immanenten Gewissheit sich begnügend, auf einen wirklichen Wahrheitsbeweis verzichte, den er vermittelst der spekulativen Methode der „wissenschaftlichen“ Theologie in der religionsphilosophischen Skizze seiner Ethik erbringe, bald, dass seine Dogmatik keineswegs im rein deskriptiven Stil verfasst sei, dass vielmehr auch hier der gegenüber dem Schellingschen freilich gemildert erscheinende Kantische Apriorismus sich deutlich zeige, aber wegen seines Unvermögens, zu leisten, was er leisten sollte, von Schleiermacher in verfehlter Weise umgebogen und auf einen unzulänglichen Empirismus bezogen

---

[1]) Vgl. die bereits genannten einschlägigen Arbeiten von *Scholz* und *Wehrung,* ausserdem *Süskind, H.,* Christentum und Geschichte bei Schleiermacher, Tübingen 1911, und desselben Verfassers ausführliche Besprechung von Wehrungs Buch „Die philosophisch-theologische Methode Schleiermachers“ in „Religion und Geisteskultur“ (Herausgeber: Th. Steinmann), Göttingen 1914, Heft 1.

werde, bald endlich, dass Schleiermacher überhaupt nicht in sich die Nötigung verspüre, das Christentum, dieses phaenomenon sui generis, irgendwie auf geschichtsphilosophischem, spekulativem Weg zu sichern. Ohne mir schon ein definitives Urteil zu erlauben, möchte ich es doch gegenwärtig als ziemlich verbürgt erachten, dass man von einer methodischen Einheitlichkeit der Glaubenslehre nicht reden kann. Dass zumal die Einleitung von ferne nicht den Charakter eines historischen Referats trägt, gesteht der Verfasser selber zu. Allein auch die eigentliche Dogmatik erweist sich trotz seiner gegenteiligen Versicherungen weithin als durch seine philosophischen Spekulationen bestimmt. So sehr Schleiermacher wider Schellings Fassung der theologischen Disziplin sich wendet [1]), die Macht des neuen Wissenschaftsbegriffs wirkt auch in seine Dogmatik hinein.

Wir nähern uns Staudenmaier. Von Schleiermacher führt nämlich der Weg hinüber zu Drey. Bereits Scholz [2]) hat darauf hingewiesen, dass dessen Enzyklopädie [3]) das erste literarische Zeugnis für die Wirkung der theologischen Programmschrift des Berliner Gelehrten ist. Tatsächlich arbeitet der Begründer der katholischen Tübinger Schule durchaus mit dem Wissenschaftsbegriff des Idealismus, wie ihn eben auch Schleiermachers „Kurze Darstellung“ entwickelt. Es liegt ihm vor allem daran, „dem Auffassen der Wissenschaft, zumal der Religionswissenschaft, aus dem Gesichtspunkte der Zufälligkeit vorzubeugen“ (IV). Die Wissenschaft darf nicht „als etwas bloss Gegebenes“ erscheinen (ibid.). Es muss dem Kandidaten klar werden, wie der Gegenstand seiner Studien „mit seinem

---

[1]) In der Rezension von Schellings „Methode des akademischen Studiums“ (Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. ed. Jonas und Dilthey, 1863, 4. Band, S. 584). Vgl. auch „Kurze Darstellung[2]“ §§ 32 und 59, sowie „Glaubenslehre[2]“ § 2, 2.

[2]) Einleitung zur „Kurzen Darstellung“, S. XVI.

[3]) *Drey, Joh. Seb.,* Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819. Das Buch gehört zu den allerbedeutsamsten Leistungen der katholischen Theologie des vorigen Jahrhunderts. Um so mehr ist es zu bedauern, dass es nur in einer einzigen Auflage erschienen und daher heute sehr selten geworden ist. Vgl. auch *Vermeil, E.*, a. a. O., S. 33 f. Befremdlich ist, dass *Werner* (a. a. O., S. 474) dem wichtigen Werklein kaum ein paar flüchtige Bemerkungen widmet.

eigenen innersten Wesen zusammenhange, wie das Wissen um denselben, mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch, aus diesem aufsteige" (V). Es ergibt sich die Notwendigkeit einer wissenschaftlichen Konstruktion der Theologie. Dem streng wissenschaftlichen Geist der Zeit [1]) „genügt nicht mehr ein willkürliches und bloss zufälliges Trennen und Verbinden der Begriffe, selbst nicht das historische Nachweisen derselben durch Zeugnisse an Tatsachen, er sucht überall ihre höchste Einheit in Ideen durch Konstruktion" (34). Allerdings bleibt die Kirche „die wahre Basis alles theologischen Wissens. Von ihr und durch sie erhält der Theolog den empirisch gegebenen Stoff desselben; durch die Beziehung auf sie müssen alle seine Begriffe erst Realität gewinnen, ausserdem laufen sie in luftige, haltungslose Spekulation aus; in sie muss sein Wissen sich wieder praktisch ergiessen, sonst bleibt es müssiges, zweckloses Umhertreiben" (33). Aber die bloss historische oder empirische Kenntnis enthüllt das Wesen eines Dinges noch nicht (150). Sie muss sich zu eigentlicher Wissenschaft erheben [2]). Es gilt, den Inhalt der christlichen Religion auf eine Idee zurückzubringen und aus dieser in gehöriger Deduktion des Einzelnen darzustellen (41). Die echt wissenschaftliche Theologie wandelt die Geschichte Christi in lauter Ideen um (ibid.),

---

[1]) Über die veränderte geistige Situation und deren Bedeutung vgl. auch S. 56: „Seit den drei letzten Dezennien haben die grossen Revolutionen, die auf dem Gebiete der deutschen Philosophie vorgefallen sind, natürlich auch auf die Theologie herübergewirkt, und zwar wegen der innigern Berührung der beiden Wissenschaften, auf die Theologie zum Teil stärker als auf die übrigen Wissenschaften. Dadurch hat sich das Gefühl der Notwendigkeit ergeben, wie die Wissenschaft selbst, so auch die Einleitung dazu auf eine Weise umzubilden, die den jetzt viel strenger gewordenen Anforderungen an eine positive Wissenschaft mehr Genüge leiste. Und da der Geist der neuern Philosophie überhaupt neben einer strengen Begründung der Sachen aus ihren tiefsten Prinzipien auch eben so strenge auf die wissenschaftliche Form in ihrer Anordnung und auf Systematismus in der Durchführung hingearbeitet hat, so haben darin diejenigen, die in der letzten Zeit Einleitungen in das Studium der Theologie verfassten, auch ihren Hauptzweck gesetzt." — In demselben Paragraphen (§ 84) zieht Drey anmerkungsweise Schellings enzyklopädische Vorlesungen heran und urteilt, dass sich in der 8. und 9. „einzelne sehr zu beherzigende Bemerkungen über eine wissenschaftliche Auffassung des Christentums und eine wissenschaftliche Behandlung der Theologie" fänden.

[2]) Den Unterschied zwischen „Historie" und „Wissenschaft" macht Drey durchweg in seinem Buch.

entreisst so die Offenbarungstatsachen der Zufälligkeit (65) und begreift das Christentum in seiner Notwendigkeit und Wahrheit (63; 209).

Staudenmaier ist kaum erst durch Drey mit dem neuen Wissenschaftsbegriff bekannt geworden. Schon in Ellwangen beschäftigen ihn, da er über Wesen und Studium der Geschichte nachsinnt, Schellingsche Gedanken [1]). Aber allerdings bringen dann die Universitätsjahre ein tieferes Verständnis. Die Anregungen des geistvollen Lehrers werden in emsiger Schellinglektüre verarbeitet und verwertet [2]). Insbesondere richtet sich der Blick auch auf die tapfern Bestrebungen der Landshuter Theologen Thanner und Zimmer [3]), die zu begeisterter Aneignung der Schellingschen Spekulation ermuntern. Das Allgemeine, Ganze bewährt an dem jugendlichen Denker seine Anziehungskraft. Schellings Genialität und Kühnheit packen ihn mächtig. Die aus der Enzyklopädie des Philosophen hervorleuchtende Wissenschaftsidee übt auf seinen empfänglichen Geist eine faszinierende und nachhaltige Wirkung aus. Das zeigt sich in manchen Publikationen aus der Giessener Zeit [4]). In seiner E[1] redet er von Schelling rühmend als von dem

---

[1]) Vgl. *Lauchert,* S. 14.

[2]) *Lauchert,* S. 48 f.

[3]) Über die katholische Schellingschule s. *Werner,* a. a. O., S. 305 ff. und *Vermeil,* a. a. O., S. 22 f.

[4]) *Laucherts* Urteil, dass Staudenmaier seine ehemalige „schellingisierende Richtung" bereits zur Zeit der frühesten gedruckten spekulativen Arbeiten „überwunden" habe (S. 49), widerspricht dem tatsächlichen Befund. So viel ist richtig, dass der Theologe Schellings Pantheismus sich nicht zu eigen gemacht hat. Allein damit ist noch keineswegs ein völliges Abrücken von Schellingschen Gedanken gegeben. *Helfferich* redet durchaus zutreffend, wenn er in seiner Rezension der Ph Ch hervorhebt, Staudenmaier lege „noch in seinem Scotus Erigena eine unverkennbare Hinneigung zu den Prinzipien des Schellingschen Systems in seiner ursprünglichen Form an den Tag" (Th St Kr 1842, S. 561). Es gilt mindestens für die Giessener Jahre von Staudenmaiers Verhältnis zu Schelling dasselbe, was er selbst über seine Stellung zu Hegel verlauten lässt, dass er nämlich in dessen Philosophie auch jene Seite sehe, die einen *ewigen* Charakter habe, dass er nicht glaube, „mit *einem* Satz seien in dieser Philosophie auch alle zusammen angenommen, und zwar notwendig angenommen, weil dies eben durch die grosse Konsequenz gefordert werde", dass er, ohne vieles zu adoptieren, dem Guten und Vortrefflichen des Systems sich nicht verschliesse (Vgl. Sc E, S. 13 und E[1], S. 8). Später freilich tritt allmählich eine kühlere Schätzung ein.

Schöpfer des allein wahren Begriffs der Wissenschaft, der die Schranken Kants und Fichtes überwunden habe (783). Bleiben diese in der Statuierung starrer Gegensätze gefangen, so schreitet er vorwärts zu einer Anschauung, die die Wissenschaft als „systematische Totalität", als „Einheit in der Totalität der Momente" begreift [1]). Er beginnt die Zeit, „in welcher das spekulative Erkennen auch seine vollendete systematische Form erhalten sollte" (ibid.). Die „trefflichen" Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums, voll von grossen und tiefen Gedanken, entfalten mehr und mehr ihre Wirkungen (E^1, 9; J Th ch Ph 1834, Bd. I, 100). Die „philosophische Konstruktion des Christentums" ermuntert Zimmer „zu der Idee eines grossartigen Systems" (E^1, 784). Hegels Methode ist nur um weniger weiter entwickelt als die Schellingsche (ibid.). Der beiden Philosophen Enzyklopädien stellen zwar noch nicht jene allgemeine Wissenschaftslehre dar, „die uns in den vollen und ungetrübten Besitz der höchsten und allgemeinsten Erkenntnis setzen würde" (E^1, 10). Doch wenn auch die Aufgabe der Lösung noch harrt, so gilt es gleichwohl, dass „in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist". Das Angefangene eröffnet eine verheissungsvolle Perspektive (ibid.). Jedenfalls ist der „Geist des Philosophierens" mächtiger als vielleicht jemals zuvor angeregt (E^1, 9) [2]).

---

[1]) Aus der obigen Skizze geht hervor, dass Staudenmaier Schellings Verdienst überspannt. Die Begriffe des Systems und des Organismus spielen bereits beim Begründer des Kritizismus eine bedeutsame Rolle. Aber es tritt hier wie anderwärts zutage, dass unser Theologe mit manchen Denkern des Idealismus sich gewöhnt hat, aus vornehmer Höhe auf Kants Arbeit herabzusehen und sie fast danklos hinzunehmen.

[2]) „Haben sie (sc. die kurz vorher genannten Schriften Schellings, Hegels und Fichtes) auch bisher noch nicht allgemeinen Eingang gefunden, dies in weiterem Sinne genommen, so haben sie doch umso gewisser die Wissenschaften um vieles schon auch darum weiter gebracht, weil sie den Geist des Philosophierens mächtiger, als es vielleicht jemals geschehen war, anregten". Diese Äusserung ist in der 2. Auflage vom Jahr 1840 (S. 13) getilgt. Die bei der Wahrnehmung dieser Tatsache sich nahelegende Vermutung, es möchte sich zwischen 1834 und 1840 gegenüber der philosophischen Zeitlage eine gewisse Differenz mindestens der Stimmung herausgebildet haben, wird im weitern bestätigt. Die Begeisterung und frohe Zuversicht von ehemals erscheint in E^2 etwas gedämpft. Man vergleiche die folgenden Fassungen miteinander:

E[1], 9 f.

„Die Enzyklopädie oder die Wissenschaftslehre in dem Sinne, wie die Philosophie sie zu geben verspricht, könnte ihre Aufgabe nur dadurch lösen, dass sie in der Wirklichkeit bewiese, sie sei die Wissenschaft von den ersten und letzten Gründen und von dem wesentlichen Zusammenhange aller Wissenschaften, selbst derjenigen, die zu ihrem Inhalte Positives haben. Als diese Wissenschaft dürfte sie nicht wie die andern untergeordneten Wissenschaften, die ihre Prinzipien von ihr herholen, auf einem obersten Grundsatze beruhen, sondern sie müsste für alle einzelnen die Prinzipien enthalten; sie wäre ein Ganzes, in dem sich alle Momente gegenseitig bestimmen . . .

Da nun aber das wirkliche Vorhandensein dieser allgemeinen Wissenschaftslehre, die uns in den vollen und ungetrübten Besitz der höchsten und allgemeinsten Erkenntnis setzen würde, gegenwärtig noch nicht allgemein zugestanden werden kann, und wir daher diese Aufgabe als eine solche ansehen müssen, die in ihrer Vollkommenheit noch zu lösen, obschon in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist, und wir wahrscheinlich in dieser Beziehung erst am Anfang des Endes stehen, so etc.“

„Wenn auch die von der Philosophie ausgegangenen Versuche, eine allgemeine Wissenschaftslehre aufzustellen, nicht als vollkommen gelungen angesehen werden können, so haben wir ihnen doch umso gewisser die Idee von einer wissenschaftlichen Enzyklopädie im allgemeinen zu verdanken, die etc.“

E[2], 13 f.

(Zunächst wörtlich übereinstimmend mit der 1. Auflage.)

„Dies hat aber die Philosophie umso weniger vermocht, je einseitiger sie, überall nur von sich selber ausgehend, auf sich selber sich berufend, verfahren ist. Denn zur Lösung des Problems wird, bei der grössten Allseitigkeit des Geistes, wesentlich noch erfordert, alle wirklichen Resultate, die bisher von den Wissenschaften geliefert worden sind, in der Weise organisch unter einander zu verbinden, dass die neu entstehende universelle Wissenschaft zu ihrem Inhalt hätte die Coincidenz des Entgegengesetzten . . .

(Wörtlich übereinstimmend mit der 1. Auflage.)

„gegenwärtig noch nicht zugestanden werden kann, und wir daher diese Aufgabe als eine solche ansehen müssen, die in ihrer Vollkommenheit noch zu lösen ist, wenngleich in der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit sehr viel für eine solche Lösung geschehen ist, obschon wir wahrscheinlich in dieser Beziehung erst am Anfange des Endes stehen, so etc.“

(S. 15.) „Während die von der Philosophie ausgegangenen Versuche, eine allgemeine Wissenschaftslehre aufzustellen, nicht als gelungen angesehen werden können, haben wir ihnen doch vielfach die Idee einer wissenschaftlichen Enzyklopädie im allgemeinen zu verdanken, die etc.“

Staudenmaier lehnt sich also in seiner Auffassung der Wissenschaft an die grossen Systembildner seiner Zeit an. Sein Streben ist zwar nicht von ihrer allzu kühnen Universalität erfüllt, richtet sich nicht auf ein Umspannen des gesamten menschlichen Wissens. Er steckt sich ein bescheideneres Ziel. Er will für das besondere Wissensgebiet der Theologie ihre methodischen Grundsätze fruchtbar machen (vgl. auch J Th ch Ph 1835, Bd. V, 334). Hierbei dokumentiert er aber dann freilich ein starkes Interesse am Allgemeinen, Ganzen. Unwissenschaftlich und geistlos erscheint ihm jene bis auf Schleiermacher herrschend gewesene Art der Theologie, die deren einzelne Zweige prinziplos aneinanderreiht. Auf solche Weise muss die Religionswissenschaft etwas durchaus Mechanisches und Zufälliges werden. Die gewaltigste Fülle von gelehrtem Material bleibt ohne wirklichen Nutzen. Der glänzendste Reichtum an Kenntnissen entbehrt des wahren Wertes. Die Theologie trägt den Charakter der Polyhistorie. Das Alphabet ist der Standpunkt, von dem sie ausgeht (E^1, 6). Ein blosses Aggregat (16), weist sie als räumlich nebeneinanderstehend auf, was sachlich niemals zusammengehört, und als getrennt, was nicht auseinandergerissen werden darf (6). Sie entspricht daher einem Geist, der nur „mit äusserlichem mechanischem Aggregieren sich zu befassen vermag“ (36). Aber einen Geist, der auf einer gewissen Bildungsstufe angelangt ist, treibt sie von sich ab (6). Er empfindet ihre Unförmigkeit als unerträglich. Allein misst man denn der Form in wissenschaftlichen Dingen mit Recht eine so hervorragende Bedeutung bei? Heben die Verehrer der Form nicht vielmehr einen Streit an, der, weil er sich um persönliche Liebhabereien und Velleitäten dreht, ein müssiger genannt zu werden verdient? Können sie höhere als rein ästhetische Argumente ins Feld führen? Ja. Die Form ist auch für die Wissenschaft „nichts Unwesentliches, nicht ein Erzeugnis der menschlichen Willkür“; sie „richtet sich . . . nicht nach subjektiven Meinungen und blossen Ansichten“ (70). Wäre sie dem Wesen des Geistes fremd, bloss äusserlich und unnatürlich ihm umgehängt wie ein Kleid, dann könnte man allerdings nichts Besseres tun, als sie zu zerstören, „damit der Geist frei sich bewege, und wir zu ihm ungehindert kommen“; denn dann dürfte man in ihr nicht einmal nur etwas Gleichgültiges, für den von ihr umschlossenen Inhalt Bedeutungs-

loses sehen (ibid.). Nun aber steht sie zum Inhalt „in einem notwendigen Verhältnisse“ (69). „In der wahren Form“ gibt sich „die wesentliche Gestaltung des Geistes in seiner lebendigen Entwicklung“ zu erkennen (70). „Der Geist führt sich überall selbst in seine Form ein.“ Darum würde, wer sie zerstören wollte, „den Geist nicht nur tief verletzen, sondern zum Entweichen bringen“ (ibid.). Ohne Form lässt echte Wissenschaft sich nicht denken. Die Form aber, in der sie auftritt, ist das System (69). Es besteht somit der Satz zu Recht: „Keine Wissenschaft ohne System“ (16). Doch wie charakterisiert sich das System? Es ist organischer Natur (69). Darin liegt eben der Fehler der Aggregat-Theologie, dass sie nicht vom Prinzip des Organismus durchwaltet wird. Ihren Bestimmungen gebricht es an Notwendigkeit und Einheit. Durch ihre ungeistige Form (oder eigentlich Formlosigkeit) geht sie alles Lebendigen verlustig (6). Im Organismus haben wir vor uns einen geschlossenen „Kreis von lebendigen Verhältnissen, die sich wechselseitig bedingen und bestimmen“ (J Th ch Ph 1834, Bd. II, 314). Hier zeigt es sich, dass

„alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem andern wirkt und lebt“.

Nicht nur sind die verschiedenen Teile aneinandergefügt, sondern sie bilden ein Ganzes, „und zwar so, dass sie alle in-, durch- und miteinander, alle nur in, mit und durch das Ganze“ bestehen. „Jeder Teil ist etwas Bestimmtes, das zugleich durch sich besteht; aber es besteht nur durch sich, indem es durch das Ganze besteht“ (ibid.). Wie die Gesamtheit der Wissenschaften und wiederum jede besondere erweist sich auch die Theologie als ein solches organisches Ganze, das seinerseits getragen und zusammengehalten wird von einem die einzelnen Teile durchdringenden und in der rechten gegenseitigen Beziehung erhaltenden Prinzip. Dieses Prinzip, die dem Ganzen zugrundeliegende Idee, „kann nichts anderes sein als der immanente Begriff der Wissenschaft selbst“ (E^1, 13 f.). Es leuchtet ein, dass in der Sphäre des Organischen die Zufälligkeit keinen Raum hat, dass da strenge Notwendigkeit herrscht. Mit der Notwendigkeit aber, die in der Totalität begründet ist, ist die Wahrheit gegeben. Die Momente bewahrheiten sich wechselweise (15). „Wie das Organische die Form des vollendeten Seins ist, so ist der wissenschaftliche Organismus die Form der vollendeten

Wahrheit[1]). Seine wissenschaftliche Wahrheit hat somit das Einzelne nur im Ganzen, im Systeme" (16). Umgekehrt darf man freilich auch sagen: „Ein System, in welchem alle Begriffe zu einer Einheit so verbunden sind, wie es durch die Natur des Inhaltes selbst geboten ist, wodurch denn auch mit der innern Notwendigkeit zugleich die innere lebendige Harmonie sich darstellt, braucht einer weitern Bewahrheitung nicht; das System hat seine Wahrheit in sich selbst, und alle andere Beweisführung für die Wahrheit, die darin enthalten ist, taugt zu nichts" (72). Aus der Tatsache des wissenschaftlichen Organismus folgt dann, dass die wissenschaftliche Funktion sich keineswegs in dem verständig-abstrakten Denken erschöpft, das sich um die Erkenntnis des Mannigfaltigen bemüht. Es ist ja gerade das bezeichnende Merkmal dieser Verstandestätigkeit, dass durch sie nur die Bestimmtheiten und die Unterschiede der einander entgegengesetzten Begriffe festgehalten werden. Das sich Entgegengesetzte, Verschiedene, kann jedoch eben in seiner Beschränktheit nicht verharren, „denn es ist in dieser nichts Wahres" (14). Es muss sich als Moment einer höhern Einheit unterordnen. Ausser der Verstandesoperation ist die dialektische Vernunfttätigkeit unumgänglich. Sie löst vorerst — das ist ihre negative Seite — die Bestimmungen des Verstandes auf, so dass sie einander nicht mehr entgegen sind, sondern ineinander übergehen. Die Einheit vermag nun hervorzutreten; immanter Zusammenhang kommt in den Inhalt der Wissenschaft (ibid.). Indessen die Vernunft hat auch „eine positive Seite ihrer Wirksamkeit, weil sie das Allgemeine erzeugt und das Besondere darin begreift. Dieses positiv vernünftige Moment ist das Spekulative, das die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auffasst und das Positive festhält, das sich aus dem Übergange der entgegengesetzten Bestimmungen ineinander und aus der Auflösung ihres Gegensatzes sich (?) ergeben hat. Das Vernünftige ist keine einfache formlose Einheit, sondern ein Konkretes, das die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen enthält. Wie daher die Dialektik in der Nega-

---

[1]) Diesen schon im Sc E (S. 28) sich findenden Satz hat *Vermeil,* der die romantische Tübinger Theologie unter dem Gesichtspunkt betrachtet. dass sie durchweg das „Mechanische" durch das „Organische" ersetze, als Motto über seine Darstellung geschrieben.

tivität der Aufhebung besteht, so besteht die Spekulation in der Aufbewahrung des Inhalts" (15)[1]).

Fassen wir zusammen: Staudenmaier dringt auf eine streng systematische Struktur der Wissenschaft. Das bedeutet bei ihm nicht ein müssiges Spiel oder ein Befriedigen lediglich ästhetischer Bedürfnisse, sondern hinter seiner Forderung steht die Überzeugung, dass echte Erkenntnis erst vorhanden sei, sobald sie zum geschlossenen Organismus geworden.[2]) Überall liegt die Wahrheit im Ganzen und geht vom Ganzen aus auf die Teile über. Das Einzelne, Besondere partizipiert an dieser Wahrheit so lange nicht, als es in der Isolierung verharrt. Soll es als Moment im Allgemeinen begriffen werden, so muss an die Stelle

[1]) Auch wenn Staudenmaier hier nicht selbst auf Hegel verwiese, müsste schon die Terminologie seinen Lehrmeister verraten. Es ist ja notorisch, wie Hegel im Begriff des „Aufhebens" die beiden Momente der Negation und der Konservation unterscheidet, zu denen dann als drittes noch dasjenige der Elevation hinzukommt. Vgl. *Fischer, K.,* Hegels Leben, Werke und Lehre, I, S. 310 f. (Geschichte der neuen Philosophie, Heidelberg 1901). Von einer dreifachen wissenschaftlichen Funktion (analytische, synthetische und systematische Tätigkeit) redet Staudenmaier bereits Sc E, 27 f. Die Anlehnung an Hegel gibt sich aber noch nicht so deutlich zu erkennen wie in der E[1]. Eine bemerkenswerte Abweichung von der ersten Ausgabe zeigt dann E[2]. Der ganze § 19 der ersten Fassung (das Zitat in unserm Text) ist darin nicht enthalten. Anlässlich der Definition der dialektischen Vernunftoperation (E[2], 20) wird in einer Note gesagt: „So viel Verdienst sich auch Hegel um die Methodik und namentlich um die dialektischen Bestimmungen erworben hat, so gross ist doch wieder der Missbrauch, den er selbst auf diesem Gebiete treibt, indem er durch seine Dialektik bloss dem Pantheismus fröhnt, da er alle wirklichen Bestimmtheiten, die der Endlichkeit gelten, aufhebt, um nach Niederreissung alter Schranken alles in Gott als in das ἓν καὶ παν zu verflüchtigen". Über die auflösende Tätigkeit wird mit Zurückhaltung gesprochen, und die charakteristischen Hegelschen Termini sind so ziemlich verschwunden. Das alles bestätigt unsere Aufstellung hinsichtlich der Diskrepanz der beiden Auflagen. Das Kapitel über die spekulative Methode in der Ch D (I, 157 ff.) schliesst sich an die Darlegungen von E[2] an und bemüht sich wo möglich noch mehr, aus der Nähe Hegels wegzukommen.

[2]) Es ist mit ein Beweis für die Macht dieser seiner Überzeugung, dass Staudenmaier, der in seiner Enzyklopädie den Organismus des speziellen theologischen Wissens darstellt, doch auch zuweilen den Organismus des gesamten Wissens zum Gegenstand seines Nachdenkens erwählt. So sucht er das Problem des Zusammenhangs der Theologie mit den andern Wissenschaften zu lösen und in den verschiedenen Disziplinen das theologische Moment aufzuzeigen. Vgl. J Th ch Ph 1836, Bd. VI, 1 ff. Der Aufsatz ist in späterer Überarbeitung als Freiburger Antrittsrede bekannt (WU).

der Empirie, die am Individuellen haften bleibt, die Spekulation treten.

Es ist kein Zweifel, dass mit alledem ein starkes Interesse am Allgemeinen bekundet wird, ein Interesse, das für die Schätzung des Individuellen, die bis zur Anerkennung eines im Besondern wirksamen Irrationalen geht, nicht ungefährlich sein kann. Staudenmaier gibt sich denn auch grosse Mühe, die Gefahr nicht akut werden zu lassen. So lehnt er einen einseitigen, reinen Apriorismus nicht minder entschieden ab als die gemeine, geistlose Empirie. Beide Verfahren erscheinen ihm unfähig, dem Positiven des Glaubens gerecht zu werden (J Th ch Ph, 1834, Bd. II, 261). Er ist mit Schleiermacher der Meinung, dass das Eigentümliche der christlichen Gemeinschaft so wenig rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet wie auf bloss empirische Weise aufgefasst werden kann. Keiner Wissenschaft ist es ja möglich, das Individuelle durch den blossen Gedanken zu erreichen und hervorzubringen, sondern sie muss immer bei einem Allgemeinen stehen bleiben. Alle Konstruktion a priori auf dem Gebiet der Geschichte scheitert an der Aufgabe, dass das von oben Abgeleitete sich nun auch als wirklich dasselbe zeigen sollte mit dem geschichtlich Gegebenen (ibid., vgl. Schleiermacher, Glaubenslehre [2], § 2, 2). Die Philosophie geht hinsichtlich ihres Inhaltes schlechthin von sich selbst aus. Die Theologie kann es ihr hierin nicht gleich tun; sie bezieht sich auf ein Gegebenes. Dadurch wird sie nicht unwissenschaftlich. Denn Wissenschaft ist immer da, „wo die besondern Momente einer Lehre, sie habe zum Inhalt, was sie wolle, organisch zu einem Ganzen verbunden werden“ (a. a. O., 307). Die Philosophie kommt aber eben niemals durch sich selbst zum Christentum (E[1], 73). Ja, sie ist nicht einmal dazu berufen, es mit eigenen Massstäben zu beurteilen oder mit eigentümlichen Mitteln zu beweisen. Zwar soll man gewiss das Christentum prüfen, um es nicht blindlings anzunehmen; „aber es wird sich am Ende doch immer zeigen, dass das Christentum seine eigene und höchste Kritik“ (J Th ch Ph, 1835, Bd. V, 349), „sein eigener Beweis“ ist (a. a. O., 375), dass es diesen seinen Wahrheitsbeweis im Bewusstsein des Menschen und der Menschheit durch seine Wirkungen vollzieht (ibid). „Der christliche Geist muss sich selbst verkünden, explizieren, darstellen“ (J Th ch Ph, 1834, Bd. II, 304). Staudenmaier empfindet wohl, dass sich da leicht

die Frage erheben wird, ob so „das Apriorische nicht gänzlich seine Kraft und Bedeutung verliere“ (J Th ch Ph, 1835, Bd. IV, 38). Er erledigt sie leider sehr rasch, da er am betreffenden Ort keine Erkenntnistheorie geben will. Er betont, dass ja die Vernunft mit ihren Gesetzen im Menschen wohne, dass aber diese Vernunft, wie Schelling richtig gesehen (a. a. O., 32 f), als das Allgemeine nur das Negative sei und in die Erkenntnis nur das Negative hineinbringe (a. a. O., 38). Die Erkenntnis ist — wiederum nach Schelling (J Th ch Ph 1834, Bd. I, 304) — „ebenso sehr a posteriori als a priori“, und zwar „ganz a priori und ganz a posteriori“ (E^1, 89).

Staudenmaiers Versuche, sein Interesse am Allgemeinen einzudämmen, sind sehr charakteristisch und lehrreich. Sie können und wollen es nicht ersticken. Es ist da, es lebt und offenbart seine Kraft. Aber eben die Zwiespältigkeit im Denken unseres Theologen drängt auf einen Kompromiss hin. Er liegt vor in seiner Ideenlehre.

Arnold Gilg.

(Fortsetzung folgt.)