

Werk

Titel: Systematische Theologie

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log102

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Systematische Theologie.

Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie, Weltanschauung.

I.

RICKERT, Die Grenzen der naturwissenschaftl. Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. 2. Aufl. Tübingen, Mohr, 1913. XII. 644. M. 18.—. — DILTHEY, W., Gesammelte Schriften. II. Band: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig und Berlin, Teubner, 1914. XII. 528. M. 12.—. — BETH, K., Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion. Leipzig, Quelle & Meyer, 1913. VIII. 337. M. 6.—. — MEZGER, P., Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte. Tübingen, Mohr, 1912. 68. M. 1.50.

Das vorige Referat ging von Bergsons Intuitionismus aus, der in demselben Maße, wie er das begriffliche Denken ausschaltet — und er will das ja gänzlich und grundsätzlich tun — für die wissenschaftliche Beschreibung des Weltzusammenhanges unfruchtbar wird. Bergsons Stärke ist sein Gegensatz gegen die einseitige mathematisch-physikalische Auffassung der Welt, aber wir vermissen bei ihm die Klarlegung der Gründe. Wie aus einer opiumschwangeren Atmosphäre in frische Frühlingsluft, so kommt man von Bergson zu RICKERT, der jenen Gegensatz kaum minder stark betont, ihn jedoch begrifflich klar begründet und dem Unmittelbaren und Menschlichen nicht nur „unmittelbar“ beikommen will. Auch R. legt nämlich großen Wert darauf, daß wir in unserem Erkennen und Begreifen dem Unmittelbaren näher kommen, aber er will das durch die Geschichte, durch die historischen Disziplinen erreicht wissen, die

den Menschen zu ihrem Gegenstande haben. Es ist sehr erfreulich, daß dieses Werk R.s, nachdem es schon ein paar Jahre im Buchhandel gefehlt, in neuer Bearbeitung erscheint. Die zum Teil durchgreifenden Aenderungen dienen einem besseren Verständnisse, wenn auch der viel kleinere Schrifttypus weniger vorteilhaft ist. Da die 1. Aufl. im Jahrg. 1903 von Troeltsch unter dem Titel „Moderne Geschichtsphilosophie“ ausführlich gewürdigt ist, so darf sich diese Anzeige der 2. Aufl. kürzer fassen. Worauf es uns ankommt, ist die Tragweite des historischen Erkennens im Unterschiede vom naturwissenschaftlichen. An das soeben Gesagte anknüpfend, können wir sagen die Historie ist der Ort, wo wir das Unmittelbare erkennen. Denn das Unmittelbare gehört zu den besonderen Werten unseres Lebens, und die Geschichte ist die Sphäre, in der die Werte entdeckt werden, wenigstens sofern sie inhaltlich bestimmt sind. Vom Menschenleben lesen wir sie ab. Die Naturwissenschaft zeigt uns diese Werte, mit denen wir als mit den unmittelbar berührenden Faktoren rechnen, nicht. Auch die Psychologie nicht, die RICKERT zu den Naturwissenschaften zählt. Mit Recht, insoweit jenen die Disziplinen der Geschichtswissenschaft gegenübergestellt werden. Eine eigene Methode läßt sich, wie R. gut durchführt, für die Psychologie aus ihrer Materie nicht begründen. Denn auch mit dem Satze, den er im I. Kap. vorbereitet und im II. Kapitel entwickelt, hat er sicherlich Recht: daß die Grenze zwischen Natur und Geist vielfach fälschlich in den seelischen Erscheinungen gesucht wird. Freilich läßt sich zunächst dagegen einwenden, daß das Psychische stets in einem eigenen Zusammenhange auftritt, den man notwendigerweise zerstört, sobald man den Versuch macht, das Psychische unter Begriffe naturwissenschaftlicher Art zu bringen. Ja noch mehr: sobald man jenen eigentümlichen Zusammenhang des Psychischen zerstört, hebt man das Psychische selbst auf, und man benimmt sich die Möglichkeit, es zu erkennen. Dieser Einwand jedoch, der ein ganz berechtigtes Interesse wahrnimmt, verkennt die gemeinsame biologische Struktur des Psychischen. Das Psychische läßt sich nur gegen die rein physikalische Auf-

fassung sichern, während die biologische Prägung der Begriffe dem Wesen des Psychischen durchaus gerecht werden kann. Die Darlegung dieser außerordentlich wichtigen Betrachtung ist in der neuen Aufl. ganz anders und viel bestimmter herausgearbeitet. Durch sie ist das Mittel beschafft, um das, was naturwissenschaftlich zu erkennen ist, von seinem Gegenteil sicher abzutrennen. Die Psychologie muß „deshalb eine Naturwissenschaft genannt werden, weil sie die Wissenschaft von der Natur des Seelenlebens ist“, und sie steht damit auf der Seite der „generalisierenden Erkenntnis“.

Was ist das Gegenstück? Man sollte meinen, R. unterscheide vom Psychischen das Geistige, und diese so nahe gelegte Gegenüberstellung ist von großer Bedeutung: sie ermöglicht die richtige Fragestellung bezüglich des Wesens des Menschen. Allein den Begriff des Geistes will R. überhaupt ausschalten. Ob das ein glücklicher Griff ist, wird sich alsbald herausstellen. Andererseits ist ihm jedoch unbedenklich zuzustimmen, wenn er Geschichte als den logischen und Kultur als den sachlichen Gegensatz von Natur nimmt. Es war das Durchschlagende in R.s Werk schon bei seinem ersten Erscheinen, daß es mit dieser Gegenüberstellung für die wahrhaft großen und weiterführenden Momente des Geschichtslebens einen wissenschaftlich begründeten Raum gewann. Was einst Hegel in ganz anderer Gedankenführung herausgearbeitet hatte, was jedoch wegen seiner gar nicht naturwissenschaftlich orientierten Gedankengänge weder damals noch später dem gebührenden Verständnis begegnete: das hat im Anschluß an Windelband R. zu einem methodischen Grundsatz erhoben: die Bedeutung des Individuums in der Geschichte. Mit seiner scharfen und deutlichen Herausarbeitung des Unterschiedes von Natur und Geschichte hat R. nicht nur die Unfähigkeit des Naturalismus zur Fundamentierung der Weltanschauung erwiesen und damit der Apologetik einen Weg gezeigt, sondern er hat zugleich für eine Geschichtsphilosophie gewirkt, die historisch-komplexen Größen wie dem Christentum sich methodisch zuzuwenden vermag.

Bei der Betrachtung der christlichen Religion handelt es

sich um Werte, die sich von anderen Werten dadurch abheben, daß sie über Geschichte und Kultur hinausragen. Die allgemeinere Frage erhebt sich da: ist die Historie auch für die Auffindung dieser Werte kompetent? Sind die übergeschichtlichen und überkulturellen Werte überhaupt, von denen nicht nur die Religion sondern auch die Sittlichkeit und auch das objektive Wahrheitsstreben zu sagen wissen, lediglich spekulativ zu finden oder historisch? Nicht freilich darf man die Frage stellen: sind die in der christlichen Religion vorliegenden Werte geschichtlich oder übergeschichtlich? Dies Dilemma ist falsch. Sogenannte übergeschichtliche Werte sind nur, insofern als sie in der Geschichte angetroffen werden; d. h. nur dann sind sie als Werte für die Menschheit vorhanden. Allein wie wurden sie geschichtlich? — Da setzt die Bedeutung des Individuums ein, in der nach R. das Wesen der Geschichte überhaupt besteht. Denn R. spitzt bekanntlich den Unterschied zwischen Natur- und Geschichts- oder Kulturwissenschaft zu demjenigen zwischen generalisierender und individualisierender Wissenschaft zu. Mit dieser These ist er zunächst ohne Zweifel ganz im Rechte, sofern sie einen bestimmten Gegensatz gegen die hergebrachte sog. kausale Geschichtsauffassung ausprägt und einhält. Durch diese, die ohne Rücksicht auf den originalen Einfluß der Individuen in den Geschichtsgang ein mehr oder weniger mechanisch ablaufendes und bei vorausgesetzter unbeschränkter Kenntnis der Bedingungen berechenbares Geschehen behauptet, wird die Grenze zwischen naturwissenschaftlichem und geschichtswissenschaftlichem Erkennen fast verwischt. Das Individuum ist es aber, welches die berechenbare Empirie und rationale Regelmäßigkeit der Geschichte durchkreuzt. — Auf der anderen Seite aber ist es wohl begründet, wenn die Kritik sich gegen die einfache Gleichsetzung von naturwissenschaftlicher und generalisierender, geschichtswissenschaftlicher und individualisierender Erkenntnis ausgesprochen hat. Dieser mehrfach beanstandete Punkt ist inzwischen von Hönigswald im 17. Bande der „Kantstudien“ verteidigt worden. Unter Anerkennung des Umstandes, daß naturwissenschaftliche Begriffe

bisweilen an einem einzigen Objekte gebildet werden können, kommt Hönigswald zu dem Schluß, daß alsdann die naturwissenschaftlichen Begriffe doch immer für alle gleichartigen Erscheinungen gelten, während ein historischer Begriff, der stets am einzelnen Objekt gebildet wird, auch immer nur für diesen einzelnen in Geltung ist. Allein auch in dieser Formulierung scheint die These noch nicht einwandfrei zu sein. Darin, daß ein geschichtliches Ereignis stets seine besondere Analyse verlangt, ist es noch nicht begründet, weshalb der logische Prozeß in der Geschichtswissenschaft ein anderer sein muß als in der Naturwissenschaft. Denn die Geschichte scheut keine Wiederholungen, wir beschäftigen uns mit ihr auch zu dem Zweck, um praktische Erkenntnisse, eine Art Regeln aus ihr zu lernen, und andererseits ist ein Individuelles gerade dadurch von Belang, daß es über einen gewissen Kreis hin Allgemeingültigkeit erlangt. Naturvorgänge hinwiederum sind auch nie genau die gleichen, so gleichmäßig sie sich auch wiederholen mögen.

Der wesentliche und, wie ich glaube, von R. gemeinte Unterschied liegt vielmehr darin, daß wir Naturvorgänge durch Auffindung regelmäßiger Gesetze vollständig zu analysieren vermögen und daß wir in dieser Arbeit immer weiter voranzukommen glauben, so daß sie in der Tat für uns als „analysierbar“ gelten. Diese Analysierbarkeit befaßt denn auch im Zusammenhange mit dem größeren oder kleineren Ausmaße von Wiederholungen die Möglichkeit der Regelgebung in sich, weshalb der von Windelband geprägte Ausdruck „nomothetisch“ für die naturwissenschaftliche Begriffsbildung voll berechtigt ist. Hingegen in der Geschichte stoßen wir, sobald wir die Analyse der Vorgänge und Verkettungen bis zu einem gewissen Grade durchgeführt haben, auf einen nicht analysierbaren Rest, der sich auch gegenüber einer vergleichenden Forschung so starr erweist, daß wir gar nicht darauf hoffen, er werde sich der fortschreitenden analytischen Tätigkeit beugen. Das ist, wie RICKERT klar gezeigt hat, das Individuelle. Weshalb ist aber die Individualität nicht analysierbar? Weil in ihr noch etwas anderes vorhanden ist als das Ergebnis einer psychophysischen Wechselwirkung. So-

weit diese reicht, ist das Individuum ein biologisch anschauliches Wesen, und das ist auch von R. deutlich beachtet worden. Nun ist aber nicht zu übersehen, daß das Individuum auch mit seiner ihm speziellen Eigentümlichkeit nicht in dem Grade isoliert ist, daß es ohne gleichstrebende Richtungen seine Individualität zur Geltung bringen könnte. Ein Individuum verübt ein Attentat von folgenschwerer Bedeutung; aber dieses Individuum gehört einer Organisation an, aus der es gleichsam herausgeboren ist. Es steht mit seiner Tat nicht allein, und was da das Individuum bedeutet, vollzieht sich in einem sehr breiten historischen Zusammenhang. Wir gehen in diesem Zusammenhang zurück und kommen vielleicht wieder auf individuelle Akte. Aber wie weit sind sie eben als individuelle wirklich bestimmend?

Es könnte sehr falsch verstanden werden, wollte man kurzweg sagen, daß das Individuum die Geschichte „macht“. Es ist letztlich immer so, wie Schleiermacher vom menschlichen Handeln sagt: das Individuelle und das Identische verschlingen sich, und die Geschichte ist das Ineinander von beiden. Zum Individuellen tritt jenes andere, was Seeberg mit dem Terminus „objektiver Geist“ als „das imperative Element in der Geschichte“ bezeichnet hat. Das Individuum ist nicht autonomer Geschichtsfaktor, und man kann die Geschichte nicht erforschen oder schreiben, wenn man bloß auf die wenigen Individuen achtet, welche mit hervorleuchtender Spontaneität „schöpferisch“ wirken. An den Anfängen der Geschichte der christlichen Religion läßt sich das nur teilweise illustrieren. Insoweit nämlich nicht, als das schöpferische Individuum, das an ihrem Ursprunge erscheint, in einer ganz eigenartigen Weise über den weltlichen Zusammenhang erhaben ist. Hier ist „Gott im Fleisch“, der objektive Geist *κατ' ἐξοχήν*, allerdings auch das Individuelle *κατ' ἐξοχήν*. Sehen wir von der eigenartigen Höhenlage der Individualität Jesu ab, so finden wir uns vor einer prophetischen Neugründung des religiösen Lebens. Sie wäre nicht geschehen ohne dieses eine individuelle Personleben. Und doch hing es nach dem Zeugnis der Schrift nicht an dieser Person, daß sie ihre

Wirkung übte, sondern das war dadurch gegeben, daß „die Zeit erfüllt worden war“ oder daß ein bestimmter „objektiver Geist“ in der Geschichte vorhanden war. Allgemein: es ist nicht das Individuum für sich und als solches, das in der Geschichte der historischen Anschauung dargeboten wird, aber es ist ganz gewiß auch kein naturwissenschaftlich zu analysierender Prozeß, der hier zu würdigen ist. Doch das Individuelle bedeutet einen zu engen Kreis; die historische Welt ist die Sphäre des Geistig-Willentlichen. Dies spielt sich in den Individuen ab? Ja freilich, aber die Summe aller geistigen Regungen, bedeutender wie unbedeutender, ist das Objekt der Geschichtswissenschaft. Und dann ist nach dieser Seite hin der Begriff des Individuellen wieder zu weit. Was die Geschichte ausmacht, ist die Summe des Individuellen, sofern letzteres nicht nach seiner psychischen sondern nach seiner geistigen Erscheinung in Betracht kommt. Ohne den Begriff des geistigen Lebens und des Geistes kommen wir doch nicht aus. Das Gebiet des geistig-willentlichen Geschehens steht aber nicht, wie es in R.s Wissenschaftslehre scheinen kann, dem Allgemeinen als das Besondere gegenüber, sondern es steht dem Naturhaften gegenüber als — nun eben als das Geistige. Was aber R. mit ausgezeichneter Gründlichkeit dargetan hat, ist dies, daß die historischen Disziplinen die biologischen und psychologischen als Hilfswissenschaften voraussetzen und deshalb ihnen methodisch übergeordnet sind. Und mir scheint, die Schwierigkeit in seiner Konstruktion dieses Verhältnisses rühre lediglich daher, daß er den Begriff des Geistes kurzerhand durch den des Individuellen resp. den der Geschichte ersetzen will.

Es scheint mir demnach richtig, bei der Terminologie DILTHEYS stehen zu bleiben, wenn auch Rickert mit der zielbewußten Ausscheidung der Psychologie aus dem Umfange der Geschichts- und Kulturwissenschaft einen durchaus verheißungsvollen Schritt getan hat. Es ist die Fortsetzung von DILTHEYS „Einleitung in die Geisteswissenschaften“, die in den im vorliegenden Bande seiner gesammelten Werke zusammengefaßten Abhandlungen zu erblicken ist, und auch an ihnen bewährt sich der Name der

Geisteswissenschaften. Nicht viele waren so unmittelbar berufen, an einer Theorie der Geschichte zu arbeiten, wie DILTHEY, der sein ganzes Leben an das Problem der Verkettung geistiger Motive und des Ineinanders des geistigen und des politisch-sozialen Lebens gewendet hat. Den zu enträtselnden Tatbestand schaute er so an: unser geistiges, geschichtliches und gesellschaftliches Leben stellt sich einerseits als etwas Wechselndes und Relatives dar, daneben jedoch gewahren wir objektive Allgemeingültigkeit, Unveränderlichkeit und strenge Notwendigkeit. Die Geisteswissenschaften suchen nach den Richtlinien für ein die ganze geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit umspannendes wissenschaftliches System. Religion, Philosophie, wirtschaftliches, politisches und geselliges Leben sind immer in völliger Zusammenschau zu betrachten. Indem er sich diesem gewaltigen Programm widmet, haben wir den Eindruck, daß im Mittelpunkt seines Interesses die Religion steht, und daher hat er der Theologie allzeit sonderlich nahe gestanden; nicht nur durch sein Leben Schleiermachers, sondern durch die Gestaltung der Einzelfragen, in die sich ihm jenes universale Problem zerlegte. Denn bei deren Formulierung drängte sich ihm das religiöse Moment stets in den Vordergrund. Mit einem ungewöhnlichen Feinblick in die Struktur der religiös-individuellen Psyche hat er überall den religiösen Grundzug aufgespürt, der von der philosophischen Gedankenbildung unabtrennlich ist. Wie seine Vorlesungen über Geschichte der Philosophie dem religionshistorischen Stoffe besondere Aufmerksamkeit zuwandten, so war er in seiner ganzen Forschertätigkeit unablässig bemüht, das Religiöse im Zusammenhang mit der universalgeschichtlichen Betrachtung zu erfassen. Das kommt auch in den hier gesammelten „Abhandlungen zur Geschichte der Philosophie und Religion“, wie der Untertitel lautet, zum Ausdruck. Die Ausgabe kommt weiten Kreisen philosophischer und theologischer Berufsarbeiter sehr erwünscht, da das „Archiv für Geschichte der Philosophie“ sowie die Akademieabhandlungen in den Bibliotheken nicht leicht erhältlich sind. Die ein fortlaufendes Thema durchführenden Abhandlungen sind folgende: Auffassung und Analyse des

Menschen im 15. und 16. Jahrhundert; das natürliche System der Geisteswissenschaften; die Autonomie des Denkens; Giordano Bruno; der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus; aus der Zeit der Spinozastudien Goethes; die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts. Sie bieten dem Theologen oft überraschende Analysen der Geistesstruktur einzelner Denker: so wenn D. bei Melanthon „die ganze Lehre der natürlichen Theologie, wie sie dann die englischen Dichter und die deutschen Rationalisten im 18. Jahrhundert verkündigten“, findet (S. 186).

Beachtenswert ist D.s Unterscheidung von drei Richtungen der Theologie im 16. Jahrhundert. Die erste ist die unmittelbar aus dem kirchlichen Dienst und den kirchlichen Aufgaben entspringende, die dem Bedürfnis der Kirche entspricht, in seelischer Krankheit Medizin verabreichen zu können. Aber eben diese Theologie bedarf auch, wenn die Kirche sicher arbeiten soll, einer bestimmten Wahrheit, die ähnlich, wie die Medikamente kunstgerecht, doch ohne Schwierigkeit dosiert werden kann. Beim Formulieren solcher Wahrheit hätte die kirchliche Theologie eigentlich der voll bewußten Ergänzung durch die zweite theologische Richtung, die transzendente Theologie, bedurft. Dieses Pendant der Transzendentalphilosophie ging hinter die gegebenen Formeln, Geschichten und Dogmen auf ein immer und überall wirkliches Menschlich-Göttliches in der Seele zurück, das alle verschiedenen Gestalten des religiösen Lebens hervorbringt. Anders ausgedrückt: D. konstatiert eine schon sehr alte, vor allem schon bei den Menschen der Renaissance gepflegte theologische Besinnung auf ein religiöses Apriori, welches in einer identischen allgemeinen Grundkonzeption religiöser Anschauung und religiösen Gemütes entdeckt wird. Die dritte theologische Richtung, die schon das 16. Jahrhundert neben jenen beiden kennt, ist der moralische Rationalismus, der jedoch von schwacher Wirkung ist. Aber diese Richtung hatte, ob schon nur aus der Kritik der Kirchenlehre erwachsen, doch, wie D. gut hervorhebt, von vornherein eine bedeutungsvolle Mission. An ihr hätte man schon frühzeitig die Unzulänglichkeit

des bisher angestrebten Zieles der kirchlichen Theologie ermessen sollen. Denn im Rationalismus rächte sich hernach die kurzsichtige Ketzergerichtsbarkeit, welche das freie Bestreben der transzendentalen Theologie zur Ohnmacht herabgedrückt hatte. Diese Transzendentaltheologie — man nennt sie auch wohl die spiritualistische — wird nun von D. als die Trägerin aller theologischen Zukunft gewertet. Er sucht ihre Spuren nach rückwärts, findet ihre Arbeit in der Gegenwart und erblickt in der Feststellung ihrer Charakteristika das eigentliche Interesse an der Religionswissenschaft.

Genau besehen kann der Widerstreit dieser drei theologischen Richtungen als der Leitgedanke von D.s Aufsätzen bezeichnet werden. Die Transzendentaltheologie bedeutet ihm die wissenschaftliche Aufgabe der Zukunft. Angebahnt ist sie, prätheologisch, in den Mystikern und Täufern. Es ist aber, so urteilt D., das Verhängnis der protestantischen Kirche, daß sie eben diese Richtung von sich ausgestoßen hat, um sich dem Katholizismus gegenüber zu konsolidieren. In die Anfangerscheinungen dieser Theologie bezieht D. gar mannigfache Strebungen ein. Der „universale Theismus“ der Renaissance gehört ihm nicht minder hieher als der Pantheismus eines Bruno und die Metaphysik Spinozas. An diese fügt sich das Dreigestirn Shaftesbury, Goethe, Herder, und die Schleiermacher und Carlyle geben dieser Richtung einen mächtigen Schwung. Es ist die Auffassung, die von der Universalität der Offenbarung ausgeht und diese als einen überall wirksamen Prozeß betrachtet. Sie denkt und fühlt Gott in allem und immer wirksam. Daher werden von ihr die Dogmen, welche Sündenfall, Offenbarung und Erlösung als einen einmaligen Vorgang behandeln, als Symbole eines überall gegenwärtigen Geschehens, zumal eines innerlichen, ausgelegt. D. wagt es, diese von Bruno her über Spinoza zu Schleiermacher führende Bahn als eine einheitliche anzusehen und als den inaugurierten Weg einer neuen Religiosität, als den Weg der „zukunftsreichen Umbildung der europäischen Religiosität“, deren vorläufiger Abschluß in Schleiermacher da war (S. 339). In ihren letzten historischen Vertretern hat diese

Richtung „das Christentum als Erfüllung des universal, überall und zu allen Zeiten in der Menschheit wirksamen religiösen Strebens und Ringens“ aufgefaßt (S. 110).

Ich habe hiermit versucht, D.s religionsphilosophisches Leitmotiv in wenigen Sätzen anzugeben, und ich meine, er hat die zentrale Frage der Religionsphilosophie in ein helles historisches Licht gerückt. Diese seine geschichtlichen Forschungen muß man lesen, in denen alle historischen Gestalten lebendig auferstehen und deren Ansichten von des Forschers eigener Individualität lebensvoll erfaßt sind. Zusammen mit dem I. Bd. der „Einl. i. d. Geisteswiss.“ reicht dieser Band eine fast vollständige Geschichte des europäischen Geistes dar, des Geistes, der in der Religion seine höchste freiheitliche Synthese findet, ja des Lebens überhaupt, in dessen großen Struktursphären der Geist als die Dominante erscheint. Den Denker, den Reformator, den Volkslehrer, den Politiker sucht D. aus seinem Erlebnis zu verstehen, und indem er das Erlebnis des Schriftstellers in seiner weitragenden Bedeutung erfaßt und zugleich die Individualität in den großen Zusammenhang der Zeitbegebnisse stellt, die sie und ihr Erlebnis mit bedingen, erschließt sich für ihn ein Verständnis der Persönlichkeiten, des Innersten und Tiefsten, wie es das Fundament einer neuartigen Geschichte des menschlichen Geistes werden kann. Daher stellt sich ihm auch die Religion als eine selbständige Größe dar neben Philosophie und Kunst. Aufgeräumt hat D. mit der abgenutzten Schablone, welche die Religion vom Wissen oder Verstand überboten erscheinen läßt. — Die Selbständigkeit der Religion, die Entwicklung des Christentums, wobei auf die Entwicklung der Religiosität neben der Geschichte des kirchlichen Dogmas besondere Aufmerksamkeit verwendet wird, ist auch Gegenstand der „Zusätze“, die aus handschriftlichem Nachlasse (S. 493—523) beigelegt sind, nämlich: „Die Grundmotive des metaphysischen Bewußtseins. Das Christentum in der alten Welt. Zur Würdigung der Reformation“.

Auf wenigen Seiten finden sich auch hier wertvolle Betrachtungen. Es ist richtig beobachtet: die Reformation hat im Kampf gegen die Wiedertäufer den eschatologischen Zug aber-

mals beträchtlich eingeschränkt. D. betont in der Bewertung dieses Umstandes freilich zu stark das Negative, indem er sagt: Dadurch „trennt sich der Inhalt ihres Glaubens ganz durchgreifend von dem des Paulus und seiner Zeit. Sie haben nicht das ursprüngliche Christentum wiederhergestellt, sondern sie haben, ohne es zu wissen, eine weitere Stufe der im Christentum angelegten universalen Religion herbeigeführt“. Die bewußte Rücklenkung zum Ursprung scheint hier übersehen. Aber was DILTHEY über die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion andeutet, das ist durchaus richtig, und eben dies ist der Gegenstand meines Buches, das ich auf Wunsch des Herrn Herausgebers anzeigen soll. Ich begnüge mich mit kurzer Angabe des Inhalts. Das 1. Kap. zeigt, wie die Frage nach dem universellen Charakter des Christentums allmählich eine wissenschaftliche Formulierung erhielt, indem das Zeitalter der Aufklärung die Frage selbst als ein Problem empfand. Das 2. Kap. grenzt den Begriff der Entwicklung oder Epigenesis gegen den mechanistischen Begriff der Entfaltung oder Evolution ab und zeigt, daß das Christentum eine eigentliche Entwicklungsgeschichte aufzuweisen hat, die natürlich, sofern sie folgerecht ist, das Wesen des Christentums keiner Veränderung unterwirft, und die ebenso selbstverständlich, als auf dem Boden des geistigen Lebens erfolgend, mit einer Entwicklung naturhafter Größen nicht identifiziert werden darf. Das 3. Kap. faßt die mehrfache Keimgestalt des Christentums ins Auge, um zu dem Gegenstand des 4. und 5. Kap. überzuleiten, in denen die Gestaltung zur Kulturreligion sowie die Notwendigkeit von historischer Offenbarung und Erlösung für die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion besprochen wird. Daß es sich für uns um eine anders fundamentierte Universalreligion gar nicht handeln und daß nicht etwa durch Beimischung buddhistischer Elemente eine Universalreligion geschaffen werden kann, ist mir etwas so Selbstverständliches, daß ich mit einer Erörterung einer so müßigen Frage das Buch nicht zu beschweren brauchte. Einige Worte über den spezifischen Unterschied der Religionen genügten. Ich stimme hier ganz mit

Troeltsch überein, der m. E. das Dilemma sehr glücklich so formuliert hat: entweder die prophetisch-christliche personalistische Erlösungsreligion oder die buddhistisch-östliche Ideenwelt. Einzig in der ersteren sind die religiösen, wahrhafte Erlösung spendenden Kräfte unseres Seins vorhanden, und wir haben die Aufgabe, sie zu pflegen, indem wir sie für die immer lebensvollere Erfassung und Aneignung bereit stellen.

Daß diese Weiterbildung durch die Ueberwindung der alten supranaturalistischen Wunderapologetik und im Gegensatz gegen eine evolutionistische Apologetik zu erfolgen hat, darin stimmt auch MEZGER zu, der die Methode von Troeltschs Absolutheits-erörterung beanstandet. Er nimmt zwar von Troeltsch das Argument auf, daß der Versuch des Nachweises der absoluten Verwirklichung der Religion im Christentum weder durch den tatsächlichen Befund der Religionsgeschichte noch durch die Geschichte des Christentums selbst ausführbar ist. Aber M. hält auch den von Tr. eingeschlagenen Weg für methodisch falsch, den Weg nämlich, das Christentum mittels der religionsgeschichtlichen Methode zu rechtfertigen. Freilich geht M. auch hier einen langen Weg mit Tr. zusammen. Die in der Theologie noch wenig gepflegte allgemeine Religionsgeschichte sieht auch M. mit vollem Recht als ein „unentbehrliches Hilfsmittel zu einer befriedigenden Lösung der der Apologetik gestellten Aufgabe“ an, und zwar nicht bloß zur Verdeutlichung der Eigenart des Christentums, sondern sogar „zur Begründung seiner Wahrheit, wenigstens indirekt“, sofern der Theologe genötigt wird, die Gründe der Ueberlegenheit des Christentums über die anderen Religionen gründlich durchzuprüfen. Wogegen sich M. wendet, das ist also nichts anderes als die Handhabung der religionshistorischen Methode speziell durch Troeltsch. Vor allem erhebt M. dagegen Einspruch, daß die Wertbeurteilung des Christentums durch einen Ueberblick über das historische Gesamtbild d. h. durch die vergleichende Zusammenschau der verschiedenen Religionen gewonnen werden solle. M. will das Werturteil nur „durch eine unmittelbare persönliche Versenkung in die eigene Religion“ gewinnen. Als ob ein so gewonnenes Wert-