

Werk

Titel: Systematische Theologie

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log115

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

des Frommen gibt, nicht voll befriedigen kann. Ich zweifle nicht, daß das ohne gelehrten Apparat auftretende Schriftchen ein Führer in Seelenkämpfen zu sein vermag.

Heidelberg.

Beer.

(Schluß folgt.)

Systematische Theologie.

Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie, Weltanschauung.

II.

- WEBER, E., Bibelglaube und historisch-kritische Schriftforschung. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung und Verständigung. Gütersloh, Bertelsmann, 1913. 79. M. 1.20. — LEESE, G., Die Prinzipienlehre der neueren systematischen Theologie im Lichte der Kritik Ludwig Feuerbachs. Leipzig, Hinrichs, 1912. VIII. 196. M. 5.50. — LASSON, G., Grundfragen der Glaubenslehre. Leipzig, Meiner, 1913. VI. 376. M. 9.—. — STANGE, C., Christentum und moderne Weltanschauung. I. Das Problem der Religion. 2. Aufl. Leipzig, Deichert, 1913. XXI. 118. M. 3.—. — SÖDERBLOM, N., Natürliche Theologie und allgemeine Religionsgeschichte. Beiträge zur Religionswissenschaft, hrsgg. von der religionswissenschaftl. Gesellschaft in Stockholm. Heft 1. Leipzig, Hinrichs, 1913. VIII. 111. M. 6.—. — GIRGENSOHN, K., Zwölf Reden über die christl. Religion. Ein Versuch, modernen Menschen die alte Wahrheit zu verkündigen. 3. Aufl. München, Beck, 1913. XVI. 410. M. 4.—. — LÜTTGE, W., Religion und Dogma. Ein Jahrhundert innerer Entwicklung im französischen Protestantismus. Ergänzungsheft zur Zeitschr. f. Theol. und Kirche. Tübingen, Mohr, 1913. VIII. 114. M. 2.80. — DILLMANN, Ch., Das Christentum das Ziel der Weltentwicklung. Briefe eines theologischen Naturforschers. Tübingen, Laupp, 1913. VIII. 254. M. 5.—. — KOPPELMANN, W., Einführung in die Weltanschauungsfragen. Hilfsmittel zum evang. Religionsunterricht, 26. Berlin, Reuther & Reichard, 1911. 82. M. 1.50. — HOERNER, R. v., Wissenschaft und Weltanschauung. Gütersloh, Bertelsmann, 1911. 96. M. 1.—. — HOLZAPFEL, H. und KEICHER, O., Monistische und christliche Weltanschauung. Religiös-wissensch. Vorträge. München, Lentner, 1912. 104. M. 1.—. — TRAUB, G., Monismus und Protestantismus. Drei

Vorträge. Berlin-Schöneberg, Protestantischer Schriftenvertrieb, 1913.
63. M. 1.—.

Daß das Christentum nicht mit dem supranaturalistischen Wunder begründet werden kann, schließt nicht aus, daß es supranaturale Werte in sich trägt, ja daß diese die höchsten und eigentlichen Werte sind, die es bietet und daß es auf der Wirkung eines supranaturalen Faktors beruht. Soweit historische Arbeit sich mit diesem Faktor beschäftigen mag, fällt seine Feststellung der biblischen Wissenschaft zu. Als den Hauptmangel in der „radikalen“ Bibelkritik erkennt WEBER das Fehlen der supranaturalen Anschauungsweise. Indem er hierauf die Aufmerksamkeit lenkt, glaubt er das Mittel anzuweisen zu können zur Beseitigung der Spannung zwischen biblischer Autorität und wissenschaftlicher Bibelforschung. Es ist hervorzuheben, daß er die Beseitigung dieser „ernsten Not der evangelischen Kirche“ nicht durch Anempfehlung der viel gepriesenen „ungebrochenen“ Stellung zur hl. Schrift erreichen will. Kritik und religionsgeschichtliche Erklärung sollen vielmehr dazu dienen, die großen Offenbarungsgedanken herauszuheben. W. hat Recht mit dem Satze, daß die Voraussetzung für die offenbarungsgläubige Schriftbetrachtung in der Annahme einer supranaturalen Kausalität oder des Durchbruchs transzendenter göttlicher Lebenswirklichkeit liegt; die Frage ist nur, wie und woran ein solcher Durchbruch zu konstatieren ist; und in Frage zu ziehen ist, ob das Fehlen der supranaturalen Anschauung so kurzweg, wie es von W. geschieht, als der Mangel der modernen Weltanschauung bezeichnet werden darf, und ob wirklich der moderne „Immanenzstandpunkt“ hier die Schuld trägt. Nicht immer ist der Immanenzgedanke das Korrelat jenes blassen Evolutionismus, der das Geschehen im besten Falle von einer rein immanenten Teleologie bedingt sein läßt. Es ist aber ganz richtig, daß, wie W. ausdrücklich hervorhebt, die dogmatische Bedingtheit der Forschung nicht nur eine Tatsache, sondern eine Notwendigkeit ist. Die dogmatische Ueberzeugung wird sich, um es mit den von W. erörterten Extremen zu bezeichnen, zwischen dem mechanistischen Evolutionismus und dem religiösen Idealismus

bewegen. Daß nur eine mit der Anerkennung des letzteren verbundene Forschung über die Voraussetzung verfügt, mittels deren sie innerhalb der durchforschten Geschichtssphäre den Gottesgedanken zur Geltung bringen und dem supranaturalen Faktor seine Stelle zuweisen kann, das hat W. ebenso deutlich ausgesprochen, wie es an und für sich richtig ist. Die diesem Thema beigelegte Anmerkung ist vortrefflich gearbeitet, leider jedoch zu skizzenhaft gehalten. Die von W. hiermit berührte prinzipielle Frage bezeichnet den allgemeinsten Scheidepunkt von positiver Religion — und alle wirkliche Religion ist doch nun einmal notwendigerweise positiv — und zwischen Skeptizismus. Das ist die Frage, welche LEESE ausführlich erörtert, indem er sich vornimmt, das Recht des christlichen Glaubens gegen den allgemeinen Skeptizismus wahrzunehmen. LEESE prüft die Theologie seit Schleiermacher daraufhin, ob sie irgend etwas Nennenswertes zur Abweisung der Feuerbachschen Illusionshypothese geleistet habe. Daß L. dieses Moment unter den apologetischen Fragen besonders würdigt, ist wohlberechtigt; denn es ist doch nun einmal eine Tatsache, daß die Betrachtungsweise, von der aus Feuerbach einst seinen wuchtigen Stoß gegen Christentum und alle Religion ausgeführt hat, auch heute noch große Verbreitung genießt. Noch heute steht, wo jene Argumente geltend gemacht werden, nicht nur die Theologie sondern die Religion selbst vor der Frage nach Sein oder Nichtsein. Es ist zwar nicht so, daß Feuerbach, wie LEESE meint, das Wesen des Christentums auf historischem Wege bestimmt habe; dann hätte sich ihm gewiß ein anderes Bild gezeigt. Vielmehr ist dieses Feuerbachsche Bild, mit WEBER zu reden, dogmatisch bedingt. Nachdem L. festgestellt, daß Schleiermacher einige Ansätze aufzuweisen hat zu Gedankengängen, mittels deren die Illusionstheorie abgewiesen werden kann, nämlich vor allem in der Bestimmung des Gottesgedankens, wendet er sich zu A. Ritschl und seiner Schule, um zu konstatieren, daß sie so gut wie nichts in der Richtung gegen die Feuerbachsche Auffassung unternommen haben. Er bespricht weiter Kaftan, Lipsius, Herrmann, Kähler, Ihmels, Schlatter, um bei ihnen allen dasselbe negative Resultat zu finden. Erst bei Troeltsch

tritt eine Wendung zu diesem Problem der Objektivität der Religion ein, und Heim findet den Weg, indem er „zur Selbständigkeit der Religion in ihrer Gleichheit mit dem gesamten Weltgeschehen fortschreitet“. L. wird sich den Einwand gefallen lassen müssen, daß eben darin, daß die Religion dem Weltgeschehen gleichgesetzt oder als ihm gleich erkannt wird, manches eher als ein Gegengewicht gegen Feuerbach erblickt werden wird. Auch geht die Behandlung der anderen Theologen nicht immer in genügende Tiefe. Oberflächlich zeigt er sich aber vor allem darin, daß er einerseits in Hegels Ausgangspunkt der absoluten Realität Gottes den Ansatz zur richtigen Methode erkennt und doch andererseits keinen einzigen Repräsentanten der von Hegel bestimmten Theologie in seine Untersuchung einbezieht. Bei Troeltsch wiederum ist es nicht so sehr seine Betonung der Irrationalität des Glaubens (so L.) als vielmehr seine dynamische Geschichtsphilosophie, die der Religion ihre sichere und selbständige Stelle zuweist. Vor allem ist aber noch ein anderer Punkt zu beleuchten. Bedenkt man, daß die Feuerbachsche Hypothese nicht sowohl auf Hegelschen als auf Humeschen Ideen beruht, und daß die falsche religionsgeschichtliche Betrachtung der Religion bei diesem Philosophen und seinen hierin sehr zahlreichen Nachfolgern zum reinen Subjektivismus hinlenkt, dann wird deutlich, daß neben der Geschichtsphilosophie und der Historie überhaupt zur Behebung des Illusionismus eine objektive religionsgeschichtliche Betrachtung berufen ist. Sie darf sich zwar keine Werturteile anmaßen, solange sie Forschung bleiben will, aber sie erarbeitet Ursprungsaussagen, die von großer Bedeutung werden können. Zumal die gründliche Erforschung der primitiven Religionen hat für ein abschließendes Verständnis des Wesens der Religion und ihrer Entstehung resp. ihrer Motive wichtige Tatsachen beizusteuern. Da zeigt es sich, ob die Religion aus gesunden oder kranken psychischen Zuständen entspringt, ob sie mit Träumen und Visionen ursächlich zusammenhängt oder ob es nicht vielmehr ganz andere, selbständige reinere und höhere Motive und Erfahrungen sind, denen sie ihren Ursprung verdankt.

In LASSON tritt uns sofort einer der in Leesens Buch vermißten Hegelschen Theologen entgegen. Tatsächlich nimmt LASSON direkt gegen den Illusionismus Stellung, und zwar auf dem Standpunkte des erkenntnistheoretischen objektiven Idealismus, der aus dem Geist alles Sein ableitet, im Geist alle Wirklichkeit gegenwärtig erkennt und den Geist als das Selbstbewußtsein, als die Einzelheit, die in sich die Allgemeinheit ist, d. h. als Ich oder schöpferische Persönlichkeit ergreift. Im absoluten Idealismus ist nach LASSON das Denken nach mühevollen Wegen endlich zu dem Punkt gelangt, an welchen der Glaube die Christenheit schon vor zwei Jahrtausenden gestellt hat. Mir scheint, L. identifiziere die „positive“ Theologie einfach mit diesem Idealismus, wenn er ihren erheblichen Vorteil vor der „liberalen“ darin erblickt, daß sie „getragen wird von dem Vertrauen auf eine Gedankenwelt, die sich im Laufe der Jahrtausende als das tiefste Fundament der menschlichen Kultur und als den immer frischen Quell der inneren Erneuerung der Menschheit erwiesen hat“. Daß der „liberalen“ Theologie ein solches Vertrauen fehle, kann man doch wohl nicht behaupten wollen — oder denn, es hat nur eine ganz bestimmte Philosophie eine Beziehung zu ihm! Die Themata von LASSONS Buch sind: Neue Bahnen, Glaubenslehre und Philosophie, die Erkenntnis Gottes, die Dreieinigkeit (S. 147—214), die Sakramente (S. 275—374). Ihm kommt alles darauf an, den Glaubensinhalt durch das philosophische Denken auf einen solchen begrifflichen Ausdruck zu bringen, daß er gedanklich sicher gestellt erscheint. Sahen wir in Rickert den mit den Mitteln der Geschichtsbetrachtung und Geschichtsphilosophie auftretenden Gegner des Naturalismus, so will L. durch das reine Denken über den Naturalismus hinaus. Um den Illusionismus zu überwinden, bedarf es der Einsicht in die Existenz einer „Unendlichkeit“, die der Mensch in sich trägt und die ebensowenig aus seinem Gefühle stammt wie sie auf sein Gefühl beschränkt bleiben kann. Denn eine Betrachtung der Wirklichkeit ist ohne die Idee des Unendlichen gar nicht möglich, da das Endliche nur im Zusammenhange mit dem Unendlichen als etwas Wirkliches

erfaßt werden kann. Nachdem L. dies festgestellt, geht er einen langen Weg gedanklicher Arbeit, um die Einheit von Erscheinung und Wesen, von Ding und Sein zu finden. Dabei kommt er schließlich auf den Begriff Kraft inkl. Wirkung. Der Zentralbegriff dieses energetischen Monismus ist die Kraft des Geistes, der zugleich der Schöpfer seiner selbst und der Mittelpunkt seiner Welt ist, die er bewußt gestaltet und in sich zurückführt. So ist mit der Idee des Geistes sofort der trinitarische Gedanke im Sinne der Selbstbewegung des absoluten Geistes gegeben. Wenn L. sodann die sog. Offenbarungstrinität ablehnt, weil sie ins Gebiet des Zeitlichen das verlegt, was der Glaube als ewig empfindet, so ist doch auch seine eigene Konstruktion keineswegs eine Wiedergabe der orthodoxen Immanenztrinität. Er rechtfertigt seine Trinitätsanschauung mit einer Darlegung, die in den Satz mündet: „Geistiges Leben ist anders als trinitarisch gar nicht denkbar.“ Die göttliche Trinität bedeutet sonach nur eine gradweise Steigerung dessen, als was endlicher Geist vorhanden ist. Daher wird bei L. — was bei seiner engen Anlehnung an Hegel nicht zu verwundern — der eigentliche qualitative Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Geist verwischt. Die Behandlung der Sakramente beginnt mit einer starken, doch ganz berechtigten Betonung der Notwendigkeit des Mysteriums im Christentum. Ein paar geschickte Wendungen zerstreuen die aus den religionsgeschichtlichen Analogien hergeholt, oft geltend gemachten Einwände gegen den Selbstwert der Sakramente. Darauf bespricht er die Lehren von Taufe und Abendmahl in möglichster Anlehnung an die lutherische Kirchenlehre, so jedoch, daß der Wert des Abendmahles in der Idee des Opfermahles gipfelt: „Hier ist die Hingabe des Menschen, der im Glauben sich selber seinem Gotte darbringt, wie sich Gott ihm in Liebe dargebracht hat; hier ist das Sterben des Gottes, der mit seinem Tode der Welt das Leben gibt, und das Sterben des Menschen, der als verurteilter und verlorener seine Zuflucht zu dem Opfertode des Erlösers nimmt.“

STANGE setzt sich im ausgedehnten Vorwort mit den

Rezensenten der 1. Aufl. auseinander, worauf hier nicht eingegangen werden kann. Auch das 1. Kap. („Die moderne Weltanschauung und die Religion“) bietet nichts, das in kurzer Besprechung heranzuziehen wäre. Die anderen Kap. 2—5 bilden ein zusammenhängendes Ganzes und versuchen eine Fundamentierung der Religionsphilosophie. Mit erfreulicher Klarheit wird von vornherein das erwünschte Ziel dargelegt, nämlich festzustellen, daß die Wurzeln der Religion nicht in der menschlichen Einbildung liegen. Dafür würde jedoch, was St. vermeiden will, die allgemeine Religionsgeschichte zu Rate gezogen werden müssen. Schon deshalb, weil die abzulehnende Behauptung religionsgeschichtlich, d. h. mit dem Hinweis auf die Erscheinungsformen und Entstehungsweisen der primitiven Religionen begründet wird, ist es eine unerläßliche Aufgabe, sie auch auf dem Boden der Religionsgeschichte zu widerlegen und nicht allein auf dem des spekulativen Denkens. Wenn diese religionsgeschichtliche Betrachtung heute vielfach noch abgelehnt wird, so liegt das zum einen Teile gewiß ja daran, daß die Vertreter der Religionsgeschichte gewöhnlich mit irgend einer Abart der Illusionstheorie aufwarten — mag nun die Religion aus dem Animismus, der Totenverehrung, der Magie, der Angst hergeleitet werden —; zum andern aber liegt die Scheu vor religionsgeschichtlicher Orientierung der prinzipiellen Probleme vor allem daran, daß die eigentliche Religionsgeschichte im weiteren und allgemeinen Sinn des Wortes von der Theologie absichtlich fern gehalten wird. Hier fehlt es daher noch an der emsigen theologischen Mitarbeit, durch welche die religionsgeschichtliche Forschung ihre Berechtigung nicht nur sondern ihre Notwendigkeit innerhalb der Theologie erweisen würde. Erachtet es die Theologie überhaupt für ihre Pflicht, dem Illusionismus gerüstet entgegenzutreten, nimmt sie diesen Kampf in ihre apologetischen Interessen auf — und das ist weithin die Absicht —, dann muß auch der Phänomenologie der Religion das Wort erteilt werden. Da STANGÉ die Religionsgeschichte ausscheidet, so ergibt sich für ihn die Aufgabe des Nachweises, daß die Religion ein eigentümlicher und not-

wendiger Bestandteil unserer Wirklichkeitserkenntnis ist. Die Religionswissenschaft hat „die eigentümliche Art der religiösen Gewißheit zum Gegenstand ihrer Untersuchung zu machen“. Daß diese Aufgabe eine transzendente ist, steht außer Frage. Aber ob eine Transzendental-Religionsphilosophie ohne hinlängliche religionsgeschichtliche Orientierung mit dem von ST. gewünschten Erfolge durchführbar sei, bleibt mir zweifelhaft. ST. operiert, indem er an Kant und auch an Schleiermacher anzuknüpfen sich bewußt ist, so, daß er zeigt, die Erkenntnis der Wirklichkeit erreicht erst durch die religiöse Anschauung ihren Abschluß, also ist die Religion als Anschauung des Uebersinnlichen ein Exponent der sinnlichen Erfahrung. Das ist nun sicherlich eine schätzenswerte und originelle Darbietung, die vielleicht sogar durch die Religionsgeschichte als eine allgemeingültige Wahrheit sich bewähren könnte in dem Sinn, daß eben hiemit ein Grund beschrieben ist, weshalb überall Religion sich findet. Aber eben nur die Notwendigkeit der Religion ist damit erklärt, noch nicht jedoch der Illusionismus verscheucht. Und dies letztere um so weniger, als nicht die Vielheit der Religionen damit beleuchtet wird. Denn darin ist ST. vollkommen beizustimmen, daß der Entwicklungsgedanke (oder die Herleitung der vielen Formen aus wenigen oder aus einer einzigen) nicht der Schlüssel für die Mannigfaltigkeit der geschichtlichen Religionen sein kann. Und es ist ebenso richtig, wenn ST. sagt: „Alle geschichtlichen Religionen sind doch immer nur ein Versuch, jenes grundlegende Erlebnis der religiösen Anschauung in Worte zu kleiden.“ Das ist sogar ein unveräußerlicher Leitsatz aller Religionsphilosophie. Daher ist hier eine religionsgeschichtliche Prüfung und Behandlung des Wesens der Religion erforderlich, wie sie schon Kaftan in seinem „Wesen der christlichen Religion“ unternommen hatte und wie sie eben jetzt SÖDERBLOMS sehr zeitgemäße Abhandlung über die sogenannte natürliche Religion und den Wert der allgemeinen Religionsgeschichte verlangt. Diese Schrift ist imstande, die obigen kritischen Ausführungen nach einer bestimmten Seite hin zu ergänzen. Sie beginnt mit der Konstatierung von vier Perioden einer Anerkennung

natürlicher Religion resp. Theologie in der Geschichte des Christentums. Die erste ist durch Justin d. M. repräsentiert, die zweite führt in der Scholastik das zweistöckige Gebäude von natürlicher und übernatürlicher Erkenntnis auf, die dritte ist durch das Lösungswort der Aufklärung „alle Religion ist natürliche oder Vernunftreligion“ bestimmt, und die vierte ist durch Schleiermacher mit der gerade entgegengesetzten Ansicht eingeleitet, daß es überhaupt keine natürliche Religion gibt, sondern daß alle Religion positive Religion ist. In den ersten vier Abschnitten erläutert SÖDERBLOM diese vier Perioden. Er hat vollkommen Recht damit, daß mit Schleiermachers intuitiver Auffassung, die noch nicht religionsgeschichtlich unterbaut war, die natürliche Religion auch für die folgende theologische Entwicklung im Prinzip abgetan war und daß mit ihm eine neue Zeit der Religionsbetrachtung teils begonnen teils postuliert worden ist. Die Ausgestaltung der neuen Religionswissenschaft hat, wie im 5. Abschnitt dargetan wird, dadurch zu geschehen, daß „an die Stelle der natürlichen Theologie die allgemeine Religionsgeschichte tritt“. Und die religionsgeschichtliche Forschung bestätigt Schleiermachers Auffassung, daß die Religionsentwicklung auch außerhalb der biblischen Religion weder natürlich noch „vernünftig“ zu nennen ist, daß vielmehr alle Religion positiv ist, d. h. ein konkretes Ganze von Riten, Sitten, Anschauungen und Traditionen, nicht jedoch eine Folgerung der „Vernunft“. Es ist eines der bedeutsamsten Resultate der religionsgeschichtlichen Forschung, daß sich das gemeinsame Wesen der Religion „nicht als ein Minimum von Vernunftwahrheiten, die im Heidentum vergessen oder getrübt werden, entpuppt, sondern in dem, was an der Religion vorzugsweise als irrational erscheint und was nie von der konkreten Gestaltung der jeweiligen sakralen Einrichtungen losgelöst werden kann“ (S. 63).

Speziell zur christlichen Religion und zur Dogmatik lenkt uns GIRGENSOHN zurück, der in der neuen Aufl. seine „Reden“ stark umgearbeitet hat. Im allgemeinen ist seine Auffassung eine viel unbefangene geworden. Die weitestgehenden Änderungen sind in den Kapiteln über Person und Werk Jesu Christi vor-

genommen. Die kirchliche Satisfaktionslehre wird mit dem N. T. kritisiert. Während früher Ritschls Versöhnungslehre einen breiten Raum einnahm, ist dieselbe jetzt kurz abgetan, statt dessen aber ein eigener Abriss der Versöhnungslehre gegeben, der von dem Satze ausgeht, daß Christus gekommen ist, „um Christusgemeinschaft zu begründen“. Die Heilsbedeutung des Kreuzes umfaßt nach G.s Anschauung 1. daß wir uns unter Gottes Gericht beugen und Leiden freudig tragen lernen, 2. daß wir mit dem Tode Christi Gemeinschaft haben, sofern wir das Todesurteil Christi als für uns gültig anerkennen, 3. daß die Gemeinschaft mit Christi Tod „die große Kunst“ lehrt, das „ganze fleischliche Leben mit Christus in den Tod zu geben“. Von den Formeln der alten Lehrbildung ist dabei weder formaler noch materieller Gebrauch gemacht, und der Gedanke des Sühnopfers ist gefallen. Sehr erfreulich ist — und das gehört enger in unseren Zusammenhang —, daß G. eine treffliche Einsicht in die apologetische Aufgabe und deren Konsequenzen für die methodische Haltung bekundet. Er anerkennt nämlich, daß in Uebergangszeiten „für weitere Kreise“ auch eine „unformulierte Frömmigkeit“ ihr Recht hat (S. 287). Da es aber in Wirklichkeit noch keine Zeit gegeben haben dürfte, die sich nicht als Uebergangszeit betrachtete und jene heilsame Spannung empfand, die die Vitalität erhält, so ist tatsächlich dieser Kanon einer weitherzigen Apologetik immer am Platze, ja sogar immer notwendig.

Einen Ueberblick schließlich über die grundsätzlichen Arten theologischer Auffassung in Frankreich gibt uns LÜTTGE, der seiner Arbeit über „die Trennung von Staat und Kirche in Frankreich“ eine wertvolle Darstellung des französischen Protestantismus und seiner Theologie folgen läßt. Er weiß es anschaulich darzustellen, wie die Probleme dort so verschieden von den unsrigen gebildet werden. Während der englische und deutsche Protestantismus sich gegenseitig beeinflussen und vor allem von England her zu uns auch in neuerer Zeit eine bestimmte theologische Interessenrichtung mit immer zunehmender Sicherheit vordringt, nämlich die im eigentlichen Sinne allgemein-

religionsgeschichtlich orientierte Fragestellung und die religionsgeschichtlichen Untersuchungen auf der breitesten Basis der Ethnologie: ist etwas Aehnliches über Frankreich kaum zu sagen. Dennoch ist der französische Protestantismus sowohl nach seiner kirchlich-praktischen wie nach seiner theologischen Ausprägung bedeutsam. Auch hier sind die Autorität in der Religion und die Normen des Glaubens zu den großen Fragen geworden, und als charakteristisch hebt LÜTTGE hervor, daß die Frage nach der Wahrheit der Religion und diejenige nach einer notwendigen Weiterbildung des Christentums ineinander gewirrt sind. Der Grundzug erscheint intellektualistisch, aber dieser Intellektualismus ist paralytisch durch die Umkleidung mit einer Mystik, die sich leicht dort einstellt, wo die schweren Wahrheitsfragen der Antwort vergeblich harren. Der Inhalt von L.s Schrift ist dieser: nach einer allgemeinen Charakteristik bespricht er in weiteren vier Kapiteln das Zeitalter der Erweckung, durch Vinet repräsentiert, die Eigengesetzlichkeit der Religion und die zugehörige Theologie, durch Menegoz und A. Sabatier repräsentiert, das Evangelium der sozialen Erlösung (Monod) und alte und neue Metaphysik.

Um das Recht religiöser resp. christlicher Weltanschauung im Gegensatz zum Naturalismus bemühen sich ferner einige Schriften, die speziell auf das wissenschaftliche Weltverständnis, auf Naturwissenschaft und auf den modernen Monismus Bezug nehmen. DILLMANN möchte in seinen 24 „Briefen“ eine „naturwissenschaftliche Betrachtung des Christentums“ anstreben, die sogar zur Entdeckung eines „naturwissenschaftlichen Charakters des Christentums“ führen soll. Nach der Bekanntgabe einer solchen Perspektive möchten viele jedenfalls auf weitere Mitteilungen über dieses Buch verzichten. Es beweist auch in der Tat, wie wenig Vorteil und wie große Verwirrung aus der Beschäftigung unvorgebildeter Geister mit theologischen Prinzipienfragen kommen kann. Da aber einiges Bemerkenswerte vorhanden ist, so hebe ich ohne weitere Kritik die hauptsächlichsten Gedanken heraus. D. geht von der Erkenntnis aus, daß die Lehre des Christentums, wie sie innerhalb seiner Geschichte

geworden, verbesserungsbedürftig und -fähig ist, und daß die Geschichte lehrt, wie von jeher an der Vervollkommnung „mit bestem Erfolge“ gearbeitet worden ist. Die akute Notwendigkeit der letzteren sei mit den neuen Naturwissenschaften eingetreten — im Vergleich mit ihnen war ein Kopernikus für diese Fragen ganz belanglos — und das bedeutet zugleich den Wendepunkt zur Germanisierung des Christentums, die einfach dadurch erreicht werden soll, daß Protestanten und Katholiken sich die Hand reichen zu einem „Los von Paulus“. Denn Paulus und Jesus werden für den in den Elementen des Christentums wenig heimischen Verf. zu direkten Gegensätzen. Ja er kann den Satz schreiben: „Der Gott, welcher unserem heutigen Weltbilde genügen soll, muß größer sein als der Christengott.“ Dabei kommt es D. selbst nur auf die Feststellung von drei Realitäten an: die übersinnliche Welt, die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit des Menschen. Ein Schellingscher Einschlag scheint in der Durchführung unverkennbar. Folgt D. die Unsterblichkeit aus einer wesenhaften Zugehörigkeit des Menschen zu Gott als dem wahren Sein, so liegt der Ursprung dieses Wesensverhältnisses in der „geologischen Menschwerdung Gottes“, wie die Erschaffung des Menschen zutreffender genannt werden soll. Durch die „psychologische oder theologische Menschwerdung Gottes“, die in Christus erfolgte, wurde dieses Wesensverhältnis sodann auf die Höhe gebracht. Denn Jesus, der der wahre Menschensohn und der wahre Gottessohn heißen darf, war es, der im Gegensatz gegen die tierische Selbstsucht „das neue Lebenselement, die Liebe, in Wandel und Lehre“ zur Einführung in die Welt und in die Menschheit zu bringen berufen war. Indem D. weiterhin eine Unterscheidung von Kern und Schale im Christentum versucht, gipfeln seine Ausführungen in der Forderung radikaler Ausmerzungen alles Wunderbaren. Hierzu biegt er seinen Leitsatz um, der lautet: „Was in der Theologie wahr ist, das muß auch in den Naturwissenschaften wahr sein und umgekehrt“; er macht aus ihm ein rationalistisches Argument. — Ganz anders KOPPELMANNs Einführung in die Weltanschauung, die für solche geschrieben ist,

die sich selbst in die Probleme erst hineinarbeiten wollen. Hier ist mit einem feinen pädagogischen Takt und mit musterhafter pädagogischer Gewandtheit der Stoff in drei Teilen durchgesprochen: Welt, Mensch, Gott. Einfach und anschaulich wird z. B. die Teleologie neben Naturgesetzlichkeit und Mechanismus zu ihrem Rechte gebracht. Für tiefer Denkende und bereits Eingeführte reicht die Schrift allerdings nicht mehr zu. Sie ist für Anfänger berechnet, denen z. T. die Probleme erst gezeigt werden müssen. Im Unterricht in den oberen Gymnasialklassen ist sie jedenfalls erfolgreich verwendbar. v. HOERNER beschäftigt sich dagegen besonders mit dem Haeckelismus, gibt zunächst eine kritische Uebersicht über dessen Thesen und geht dann zur Kritik der einzelnen Motive der „Los-von-Gott-Bewegung“ über. Er will im Namen der naturwissenschaftlichen Laien untersuchen, was auf dem Spiele steht und ob die erhabenen Güter des Glaubens wirklich angesichts der Naturforschung preisgegeben werden müssen. Er bespricht die positiven Beweggründe (Freiheits-, Einheits-, Wissensstreben) und die negativen Beweggründe (Dualismus, Heteronomie, Selbstverleugnung und Erfolglosigkeit des Christentums) in sachlicher und vornehmer Weise. „Alle aus der Sinnenwelt hervorgehenden Linien und aufsteigenden Strahlen treffen sich nur in einem weit über ihr liegenden Brennpunkt, der in die Unendlichkeit ragt, und nur von solchem aus gesehen, kann überhaupt ein Bild der Einheit, eine Weltanschauung entstehen.“ Auch die beiden Franziskanerpatres HOLZAPFEL und KELCHER, welche sich in die acht Themata (Orientierung, Subjekt und Objekt, Körper und Geist, Notwendigkeit und Freiheit, Endliches und Unendliches, Kants Kritik der Gottesbeweise, Gott und Welt, Gott und Mensch) geteilt haben, lehnen in ruhiger und sachlicher Besprechung den Monismus ab. Daß sie Kant nicht nur abweisen, sondern seine Philosophie sogar als die Ursache der religionslosen sog. modernen Weltanschauung ansehen, das fällt auf Rechnung ihrer Vorbildung. Sie anerkennen keine Grenze des kausalen Schlußverfahrens vor dem Transzendenten und replizieren — äußerst interessant! — den Vorwurf des Verstandes-