

Werk

Titel: Systematische Theologie

Ort: Tübingen

Jahr: 1916

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1916_0019|log38

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Systematische Theologie.

Zur Religions- und Naturphilosophie.

- KELLER, A., Eine Philosophie des Lebens (Henri Bergson). Jena, Diederichs, 1914. 46. M. —80. — RICKERT, H., Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 3. völlig umgearb. u. erweit. Aufl. Tübingen, Mohr, 1915. XVI, 456. M. 12.—. — VOLLRATH, Glaube und Geschichte in der Theologie. Neue kirchl. Zeitschr. 1915, S. 200—216. — BORNHAUSEN, K., Die geschichtsphilosophischen Grundlagen des Glaubens. Neues sächsisches Kirchenblatt 1914. Sonderabdruck. 24. — HERRMANN, W., Die Wirklichkeit Gottes (Die christliche Religion unserer Zeit 1). Tübingen, Mohr, 1914. 48. M. —75. — Die Religion. Frankfurter Vorträge, 7. Reihe. Frankfurt a. M., Diesterweg, 1914. 92. M. 1.60. — STANGE, C., Christentum und moderne Weltanschauung II: Naturgesetz und Wunderglaube. Leipzig, Deichert, 1914. 112. M. 2.40. — JHEMELS, L., Die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung. 3. erweit. u. verbess. Aufl. Leipzig, Deichert, 1914. VIII 352. M. 7.50. — DUNKMANN, K., Idealismus oder Christentum? Die Entscheidungsfrage der Gegenwart. Leipzig, Deichert, 1914. VII. 165. M. 3.60. — Ders., Die jüngste Phase des Neukantianismus in der Theologie. Neue kirchl. Zeitschr., 1914. 362 bis 396. — LIEBERMANN, B., Biologisches Christentum. Halle, Mühlmann, 1914. VII 175. M. 4.—. — RUPP, J., Evangelium und Theologie, Gesammelte Ww. I. Jena, Diederichs, 1914. 560. M. 6.—. — ZIEGLER, J. H., Die Umwälzung in den Grundanschauungen der Naturwissenschaft. Acht kritische Betrachtungen. Bern, Semminger, 1914. 153. Fr. 3.—. — GEHRCKE, E., Die erkenntnistheoret. Grundlagen der verschiedenen physikalischen Relativitätstheorien. Kantstudien Band XIX, Heft 4, 1914, S. 481—488. — GILBERT, L., Das Relativitätsprinzip, die jüngste Modernität der Wissenschaft. Brackwede, Breitenbach, 1914. 124. M. 3.—.

Die Begeisterung für den Bergsonschen Intuitionismus war innerhalb der deutschen Wissenschaft von kurzer Dauer. Schon

vor dem Ausbruch des Krieges hatte das deutsche Denken mit ihr im wesentlichen die entscheidende Abrechnung gehalten (vgl. ThR. 1914, S. 273). Die kleine Schrift, welche im gegenwärtigen Bericht an erster Stelle Erwähnung findet, versucht die Philosophie Bergsons positiv zu würdigen. Nach geschickter Heraushebung der ihm besonders genehmen Aufstellungen Bergsons unternimmt KELLER eine Rechtfertigung dieser aus dem Gedanken des Lebens heraus gestalteten Philosophie. Wenn ihm zumal der Begriff der *durée créatrice* einen allen Auffassungen von Entwicklung überlegenen Ansatzpunkt bedeutet, so mag er insoweit Recht haben, daß dies „wohl der glücklichste Fund in Bergsons Philosophie“ ist (19). Der Gedanke selbst ist aber kein Neuling, weder in der Naturphilosophie noch in der theologischen Dogmatik. Uns kommt es darauf an, wie er gewonnen und dem übrigen zugeordnet wird. Und diesbezüglich ist zu sagen, daß es auch K. nicht gelingt, dem Werke des Philosophen eine wirkliche Stelle innerhalb der philosophischen Bestrebungen zu bestimmen. Im großen und ganzen muß es ihm genügen zu konstatieren, daß in der Bergsonschen Denkweise mehrere „moderne Strömungen sich kreuzen“. Was die grundsätzliche Stelle des Erlebens im Bergsonismus anlangt, so werden wir gewiß die Bedeutung des Erlebnisses für die Weltanschauung nicht in Abrede stellen, aber in Frage gezogen werden muß, wie es zum Fundament der Weltanschauung werden kann, ohne die erkenntnistheoretische Würdigung seines Wertes.

Gerade diese von Bergson sorgsam umgangene Frage ist es, die zwar nicht in dieser Form, aber durchaus prinzipiell — ihre zutreffende Beantwortung in RICKERTS neuem Werke über den Gegenstand des Erkennens findet. R. legt mit diesem Bande ein ganz neues Werk vor. Denn von der zweiten Aufl. (1904), geschweige von der dünnen ersten (1892) ist kaum ein größerer Zusammenhang stehen geblieben. Jetzt besitzen wir in dieser 3. Aufl. der Erörterung des Gegenstandes der Erkenntnis eine klar und faßlich geschriebene Einführung in die Transzendentalphilosophie, somit nicht eine Weltanschauungslehre, sondern die Entwicklung der Prinzipien, die bei

Errichtung des Gebäudes einer Weltanschauung behilflich sein sollen. Seiner Grundauffassung und seinem Standpunkt ist aber R. durchweg treu geblieben. Indem ich auf meine Besprechung von R.s „Grenzen“-Werk (ThR. 1914, 337—344) zurückweisen darf, brauche ich jetzt nur die entschlossene Geltendmachung des Kantschen Satzes vom Primat der praktischen Vernunft hervorzuheben und dessen Fortbildung in einer Richtung, die man, um sie an Historisch-Bekanntem zu orientieren, vielleicht mit dem Namen Fichtes am besten charakterisiert. Als weiteres Kennzeichen muß dann allerdings noch ausdrücklich hinzugefügt werden, daß R. im schärfsten Gegensatz gegen alles auf Metaphysische gerichtete Denken zum Zwecke seiner Erkenntnistheorie das Gebiet des Wirklichen einschränkt auf das „Reale“ als das Alleinwirkliche, dieses jedoch in dem Sinne, daß außer dem phänomenalen oder immanenten Charakter, wonach alles, was für mich da ist, Bewußtseinstatsache ist, von höchster Bedeutung die Frage nach der dem Bewußtsein gegenüber transzendenten Eigentümlichkeit des Realen wird. Diese Transzendenz bejaht R. wieder nicht im Sinne einer ontologischen Erkenntnis. Die Erkenntnistheorie ist — das ist sein Fundamentalsatz — überhaupt keine Ontologie sondern, als Kritik der Vernunft, eine Wissenschaft, die nicht nach dem Sein sondern nach dem Sinne fragt, also nicht nach dem Tatsächlichen sondern nach der Geltung, nicht nach der Wirklichkeit sondern nach dem Wert; kurz, sie stellt, „um mit Kant zu reden, keine quaestio facti sondern eine quaestio juris, um von hier aus das Erkennen als Anerkennen eines Sollens zu deuten und so in seiner Gegenständlichkeit zu verstehen“ (305). Ich will hier nicht darüber sprechen, welche Folgen aus dieser Begrenzung des Begriffs des Transzendenten bzw. „Realen“ erwachsen, bzw. ob nicht doch auch die Durchführung der quaestio juris im Sinne R.s jene Grenze eigentlich zu sprengen sich genötigt sehen wird, zumal der geometrische Ort für die Wertbestimmung des Einzelnen gegenüber der Vielheit innerhalb der gesteckten Grenzen nicht immer auffindbar sein dürfte. Ungleich wichtiger scheint mir vielmehr, auf dem von R. umgrenzten

Boden bleibend, die Bedeutung seines eigenartigen Standpunktes ins Auge zu fassen. Als Obersatz in R.s erkenntnistheoretischer Grundlegung darf der bezeichnet werden: dem Urteil kommt nicht deswegen erst ein Wert zu, weil es wahr ist, sondern seine Wahrheit selbst ist lediglich mit Hilfe des Wertes zu bestimmen, der von ihm anerkannt werden soll, oder, wenn es sich um die erreichte Wahrheit handelt, anerkannt worden ist. Dieser der gewöhnlichen Denkweise zuwiderlaufende Satz ergibt sich für R. aus dem Primat der praktischen Vernunft. Dieser bringt es mit sich, daß wir im rein Theoretischen selbst Wertvolles oder „Sollensnotwendiges“ sehen, ebenso wie im Ethischen und Aesthetischen. Das Theoretische soll nicht etwa als das Wertfreie und in diesem Sinne lediglich „Seinsnotwendige“ angesehen und dem Ethischen gegenübergestellt werden. So ist nicht mehr das am gegebenen Gegenstand erblickte Seiende oder Wirkliche der feste Ausgangspunkt des Erkennens, und nicht mehr wird der Wert des Seienden aus der Erkenntnis seiner Qualität erschlossen. Jetzt ist „das Sollen der feste Punkt geworden, nach dem das Subjekt sich zu richten hat, wenn es erkennen will, was wirklich ist“ (209). Der theoretische „Bestand“ (die Wirklichkeit) ergibt sich nun aus dem Wert, aus der Geltung, die durch das Erkennen festgestellt ist. Die Realität wird aus dem Wert erkannt. R. ist überzeugt, daß wir erst mit einer durchgeführten Wertwissenschaft zu einem wahrhaft umfassenden theoretischen Weltbegriff gelangen. Man mag sich veranlaßt fühlen, mit dem Verfasser über den Ausgangspunkt, über das gegenseitige Verhältnis der Elemente des von ihm beschriebenen Verhaltens zum Objekt und über vieles andere Wichtige eingehend zu diskutieren: niemand kann auch nur einen Augenblick im Zweifel sein, daß in dem Werke ein erkenntnistheoretischer Entwurf von größter Bedeutung dargeboten ist. Die in ihm vollzogene Aenderung der erkenntnistheoretischen Betrachtung verspricht in der Tat einen großen Vorteil für die wissenschaftliche Arbeit auf allen Gebieten, nicht zuletzt auf dem der Naturwissenschaften, aber vornehmlich in der systematischen Philosophie selbst, und die Anwendung auf

die Theologie ergibt sich von hier aus ohne Schwierigkeit. Von einem Genügenlassen an der Bildung bloßer Werturteile kann und soll dabei keine Rede sein. Sondern etwas als wirklich erkennen heißt, es in den Gesamtzusammenhang des bisher bekannten Bestehenden einordnen und gleichsam in eine organische Beziehung zu dem bekannten Seienden oder Sichgestaltenden setzen. Voll erkannt ist etwas dann, wenn sein notwendiger Wert im System seiner Beziehungsobjekte erfaßt ist. Daher hat R. mit seiner Vordatierung des Wertbegriffs vor den Seinsbegriff Recht. Zunächst ist sie eine logisch berechnete. Mag die Analyse eines zu erkennenden Gegenstandes vorab erledigt werden, so ist doch die Erkenntnis des betreffenden Gegenstandes als eines „wirklichen“ mittels der Analyse nicht zu erzwingen. Wird von vornherein, so wie es R. will, in der Erkenntnistheorie dieser gewichtige Einschlag des „praktischen“, willentlichen oder wertenden Faktors berücksichtigt, dann werden die Weltanschauungsfragen nicht mehr auf eine so schiefe Ebene gestellt werden können, wie das vielfach noch immer geschieht. Darin scheint mir die größte Bedeutung von R.s Theorie zu bestehen.

In der theologischen Arbeit wird diese Weiterbildung des Kantianismus nicht immer mit gleichem Erfolge verwertet werden. Jedoch scheint mir, daß hier Richtlinien gegeben sind, die ganz unabhängig von theologischen Schulmeinungen im theologischen Denken erprobt werden können. Es trifft sich, daß für den gegenwärtigen Bericht ein Aufsatz VOLLRATHS vorliegt, der, ohne sich auf R. zu beziehen, zum Teil wie eine Illustration dieses erkenntnistheoretischen Standpunktes bei seiner Anwendung auf das religiöse Erkennen erscheint. Indem V. das theologische Problem in der Spannung zwischen Glaube und Geschichte erkennt, erklärt er den Glauben nicht nur als Antrieb zu einer fundamentalen Wirklichkeitsgewinnung, sondern vor allem als Prinzip einer primären Realitätssetzung, sowie als kritischen Maßstab zur Deutung und Bewertung aller möglichen Wirklichkeitsangebote (207). Er tut dies in etwas sehr knappen Darlegungen mit der Absicht, dem „Historismus“ gegenüber

den Gehalt und die Gabe der Geschichte für uns als die Anbietung und Feststellung des irrationalen Wirklichkeitsfaktors darzutun. BORNHAUSENS sehr gehaltvoller Vortrag faßt das Problem „Glaube und Geschichte“ von einer andern Seite her an. Er behandelt das Ineinander von Persönlichkeit und Idee, sowie Individuum und Sozialverband für die Religion. Die Bedeutung der Persönlichkeit bespricht B. durch Betrachtung der drei Typen Prophet, Religionsstifter und Erlöser, die mittels trefflicher Gesichtspunkte scharf gegeneinander abgegrenzt werden (10). Danach handelt es sich ihm darum, der Sozialidee ihr Recht in der Religion einzuräumen. Die z. T. seltsame Vernachlässigung dieses Faktors in der von Schleiermacher und Ritschl beeinflussten religiösen Gedankenbildung wird sich, wie B. mit Recht hervorhebt, erst mit dem Vordringen der Erkenntnis beheben lassen, daß sich das soziale Moment in der vergleichenden Religionswissenschaft als ein aktiver Faktor zu erkennen gibt — nur darf man die Konstruktionen der französischen Soziologenschule, die in dieser Hinsicht den mächtigen Vorstoß ausgeführt hat (Lévy-Bruhl, Durkheim u. a.), nicht unbesehen übernehmen! B. geht sodann die dreifache Form des Gemeinschaftsgeistes in der Religionsgeschichte durch: Rassen-, Kultus- und Arbeitsgemeinschaft, um wichtige Folgerungen für Kirchenbestand und Kirchengründung (Mission) zu ziehen.

HERRMANN erhellt in einem Stück „praktischer Dogmatik“ auf herrliche Weise das Verhältnis von geschichtlicher und individueller Grundlage des lebendigen Gottesglaubens. Ist es unmöglich, Gottes Wirklichkeit wissenschaftlich zu beweisen, „so kann es doch für jeden Menschen möglich sein, Gottes Wirklichkeit zu finden“ (13) — das ist das Thema der kleinen Schrift, die sich der vorzüglichen Auseinandersetzung desselben Verf. über die Heilstatsachen („Die mit der Theologie verknüpfte Not der evangelischen Kirche“, Religionsgesch. Volksb. IV, 21) konsequent anreicht. Klar wird hier gezeigt, daß wir Gott nicht nur aus der Geschichte der Vergangenheit, sondern auch und nicht zuletzt (!) aus der persönlich erlebten, eigensten Geschichte haben. Mag auch das Erleben unsrer eignen armen Seele dürftig

sein im Vergleich mit der Fülle der Ueberlieferung, so ist doch unerläßlich, „daß wir bei uns selbst antreffen, worin wir Gott erkennen“ (15). Das geschieht aber nicht durch den Willen, für wirklich zu halten oder zu glauben, sondern durch Aufrichtigkeit bei der Erkenntnis der uns faßbaren Dinge, indem wir uns unter die uns bezeugenden Tatsachen beugen. Dadurch erobern wir uns den kindlichen Glauben zurück. In voll aufgeschlossener Betrachtung unserer Verhältnisse, unsres Ergehens, unsrer Umgebung wird sich jenes Ethos als die unbestrittene Tatsache zu erkennen geben, in dem der lebendige Gott als eine greifbare Wirklichkeit erstrahlt. H. trägt hiermit in einfachster Gestalt seine charakteristischen Grundgedanken vor, die auch in diesem unscheinbaren Gewande ihre Zuverlässigkeit und Durchschlagskraft bewähren.

Denselben Gegenstand wie Herrmanns Schrift behandeln die beiden ersten der neuen Frankfurter religiösen Reden, welche durchweg besinnliche Hörer voraussetzen und die wahrhaft Gebildeten hoch hinauführen. FÖRSTER formuliert sein Thema zu der Frage: „Ist Gott eine Wirklichkeit?“ In erfreulicher Weise zieht er gleich im Anfang eine scharfe Grenze gegen die ästhetische Einschätzung Gottes in der Neuromantik und dringt ihr gegenüber auf Ueberzeugung von der Wahrheit des Gottesglaubens, ohne die der Mensch nicht teil hat an der Kraft der religiösen Selbstbehauptung und Selbstüberwindung. Die Wahrheitsfrage wird für die Religion dort gelöst, wo der Illusionismus überwunden wird. Deshalb wählt F. Feuerbachs Theorie zum Angriffspunkt und zeigt, soweit das auf engem Raum möglich ist, daß Feuerbach zwar eine Strecke des Weges schildert, auf dem die Ausfüllung des Gottesgedankens sich vollzogen hat, daß er hingegen nimmermehr zum Anfangspunkt der Religion selbst vordringt. BORNEMANN beantwortet darauf die weitere Frage, wie es zur persönlichen Frömmigkeit kommt. Sie entwickelt sich, wie er gut ausführt, nicht etwa in jedem von selbst, lediglich durch die natürlichen Einflüsse des Daseins. Wie es aber sonach keine natürliche Religion gibt, so ist andererseits nicht etwa das geschriebene Bibelwort „die

erste, unmittelbare und ohne weiteres genügende Quelle der persönlichen Frömmigkeit“ und „kann“ es nicht sein. In mancherlei Wendungen wird hier der gute reformatorische Gedanke vom *verbum praedicatum*, dem endlich eine allgemeine Anerkennung sicher sein sollte, vorgetragen: „Von sich selbst aus erzeugen kann auch die Bibel die Frömmigkeit nicht“. Danach werden die Konstituenten des Frommseins besprochen (Selbstbesinnung, ernstes Wollen, wirkliche Hingebung, Uebung im sittlichen Wandel, im Gebet, Selbstbeherrschung, Weltbeherrschung, Hoffnung). Auch LUEKENS an Emanuel Quint angelehnte Erörterung der Frage „Ist Religion etwas Krankhaftes?“ ist wohl gelungen. Er erwähnt die meisten krankhaften Entartungen der Frömmigkeit, zu denen auch mit Recht der manchmal verkümmerte Wahrheitssinn gezählt wird, und allen diesen Erscheinungen wird die gesunde Frömmigkeit entgegengesetzt, „die, in den Tiefen des Gefühlslebens wurzelnd, das Wollen und das Denken der Menschen durchdringt“ und „die Grundlage alles höheren geistigen Lebens genannt werden darf“. VEIT erörtert die Frage „Hat Beten Sinn?“ in der Weise, daß er zunächst zeigt, was für Beten keinen Sinn hat, um sodann allen, „denen die Welt des alten Betens zusammengebrochen ist“, den wahren Sinn des Betens zu enthüllen. Aus der richtigen Erwägung der Naturmächtigkeit des Menschen leitet V. alsdann den Schluß her, daß auf Erden wir Menschen allein die Handelnden sind und daß Gott immer nur durch das Medium menschlicher Persönlichkeiten wirkt. Jedoch selbst, wenn man diesen Schluß in seiner ersten Hälfte akzeptiert, wird sich die Frage aufdrängen, ob nicht doch auch das hier angenommene göttliche Wirken ein unmittelbares ist und als eine unmittelbare Einflußnahme Gottes auf das Weltgeschehen verstanden werden muß. Ist diese Frage zu bejahen, so wird auch die Gebetserhörnung nicht mehr bloß in psychischer Reagenz erblickt werden dürfen. Jedenfalls hat V. durchaus Recht zu betonen, daß nur der Mensch wirklich beten kann, dem Gott eine unverrückbare Wirklichkeit geworden ist.

Dieses Wirken Gottes, abgesehen vom gewöhnlichen Welt-

geschehen, ist selbstverständlich eingehend in dem Büchlein von STANGE besprochen, das eine ebenso gründliche Erörterung der Wunderfrage, wie eine vielseitige und alle wesentlichen Differenzpunkte erschöpfende Auseinandersetzung mit den im Laufe des letzten Jahrzehnts veröffentlichten Studien und Untersuchungen über diesen Gegenstand bietet. Entsprechend seiner Art, Probleme der systematischen Theologie anzufassen, rückt St. seine Betrachtungen von vornherein unter den Gesichtswinkel des Tatbestandes, daß die allgemeinen Voraussetzungen des Denkens und der Weltauffassung andere geworden sind. Daher gilt ihm die Wunderfrage mit Recht als ein Problem der Weltanschauung. Da für uns das Wunder hauptsächlich als ein Bestandteil der christlichen Weltanschauung in Betracht kommt, so stellt sich die Frage ein, ob innerhalb dieser der Wunderbegriff selbst einen besonderen Inhalt gewonnen hat. S. hat sicherlich mit seiner Bejahung dieser Frage Recht, wenn auch die Näherbestimmung dieses Punktes zu einem Bedenken Anlaß gibt. Es ist nämlich eine religionsgeschichtliche Unmöglichkeit, den Unterschied zwischen „heidnischer“ und „biblischer“ Frömmigkeit so zu formulieren, daß in jener dem Wunder die Aufgabe zufalle, den Nachweis für die Existenz des Göttlichen zu erbringen, in dieser dagegen die, den Beweis zu liefern, daß Gott der Lebendige ist (18). Das würde ja voraussetzen, daß die heidnische Frömmigkeit kein Interesse oder zumindest ein ganz verschwindendes an der Lebendigkeit der Gottheit habe, was eben nicht der Fall ist. Diese Frage ist viel zu kompliziert, als daß sie in der von S. angewandten Kürze, geschweige denn hierorts beleuchtet werden könnte; noch viel weniger kann sie mit den von S. angewandten Mitteln der Spekulation erledigt werden, sondern es bedarf hierzu gründlicher religionsgeschichtlicher Umschau, da nur auf breitester Basis empirischer Religionsforschung ausgemacht werden kann, wo die spezifische Differenz anzusetzen ist. In der heidnischen Frömmigkeit finden sich gar verschiedene Auffassungen vom Wunder, sowohl diejenige, welche S. nicht ohne Grund die naive und populäre unter den heutigen Wundertheorien nennt, wonach das Wunder ein contra

naturam geschehendes Ereignis ist, als auch diejenige, daß es ein die Natur unterstützendes und förderndes, im allgemeinen supra naturam geschehendes Ereignis ist. Weiter ist bei der genaueren Bestimmung des heidnischen Wunderbegriffs der Unterschied zwischen dem Vulgärstratum heidnischer Religiosität und den neben diesem befindlichen oder mit ihm verwobenen tieferen Schichten zu beachten, ein Tatbestand, der sich sowohl in den Religionen der alten Kulturvölker, wie in denen der Primitiven deutlich zeigt und jede kurze Formulierung im Sinn einer Formel, wie der zuvor abgewiesenen, außer Geltung setzt. Eine der hervorstechenden Eigentümlichkeiten heidnischer Wunderanschauung ist gewiß das magische Moment, aber auch mit ihm läßt sich die Differenz von der christlichen keineswegs erschöpfend bestimmen. Andererseits gehört zu den wichtigsten Zügen des spezifisch christlichen Wunderbegriffs, daß das Wunder, weil mit der Eigenart des christlichen Gottesgedankens integrierend verbunden und aus ihr sich notwendig ergebend, nicht in dem Widerstreit gegen die Natur oder das Naturgesetz erblickt wird, sondern daß es verstanden wird als eine Tat des Gottes, welcher der Natur nicht in dualistischer Weise gegenübersteht. Diese Feststellung scheint mir auch bei dem Standpunkt von S. die Konsequenz zu sein. Dadurch nämlich zeichnet sich die S.sche Erörterung besonders aus, daß sie in scharfer und klarer Weise immer wieder den Gedanken zur Geltung bringt, daß die Definition des Wunders als einer Durchbrechung der Naturgesetze nicht zum Ausgangspunkt für die Untersuchung des Wunderbegriffs gemacht werden darf und daß letztlich von diesem Gedanken der Durchbrechung überhaupt abgesehen werden muß. Unternimmt doch S. von hier aus (34—40) seine erfolgreiche Ablehnung jeder Apologetik, welche den Begriff der Naturgesetzlichkeit oder der Naturkausalität in Frage stellt oder auflöst. Nicht minder glücklich scheint mir S.s Bestreitung der Versuche, das Wunder aus der Tatsache des religiösen Erlebnisses abzuleiten, wobei es selbst mehr oder weniger mit dem religiösen Erlebnis identifiziert wird. S. hält mit Nachdruck daran fest, daß das Wunder ein Ereignis inner-

halb des Weltgeschehens ist, das sich von dem gewöhnlichen und an und für sich zu erwartenden Weltgeschehen als ein besonderes abhebt. Man kann alles, was S. im letzten (5.) Kap. ausführt, vortrefflich finden, aber man wird auch sagen müssen, daß er den apologetischen Ansatz seiner Darlegungen verlassen hat und, obwohl er eine apologetische Behandlung des Wunderproblems in Aussicht stellte, schließlich doch eine lediglich dogmatische Behandlung gegeben hat. Denn nachdem er zuvor alle Bemühungen der zeitgenössischen Theologen um eine apologetische Lösung der Wunderfrage kritisiert und abgewiesen, entzieht er sich der Aufgabe, seinerseits eine apologetische Erörterung anzustellen. Er versucht eine Analyse des göttlichen Willens, die im wesentlichen feststellt, daß neben die Begriffe der Schöpfung und Vorsehung derjenige der Heilsgeschichte zu treten hat, in der uns die Motive des göttlichen Willens erkennbar werden. Verstehe ich recht, so dient dieser Abschnitt dem Nachweise, daß die Wunder Taten Gottes sind, die in Beziehung zum menschlichen Heile erfolgen. Wird aber durch das Wunder der mechanische Ablauf der Ereignisse in sinnvoller Weise zum Zweck göttlicher Heilsveranstaltungen beeinflusst, so ist doch, gerade auch auf S.s zuvor von ihm selbst eingenommenem Standort, die apologetische Fragestellung nicht zu umgehen, wie sich das Wunder des näheren zu dem mechanischen Geschehen oder zum Kausalnexus verhalte. Und ich sehe nicht ab, wie S. sich mit dieser Frage anders abfinden will, als indem er etwa in der Weise, wie ich es schon 1908 getan, aus der uns zustehenden Erfahrung die Analogie für das Verständnis der dem Naturgeschehen absolut überlegenen Gottesmacht heranzieht.

Aufs neue steht IHMELS' „Wahrheitsgewißheit“ zur Diskussion. Nachdem I. seine Erörterung des Gewißheitsproblems in der 2. Aufl. (1908) um eine Auseinandersetzung mit der „religionsgeschichtlichen Schule“ bereichert hatte, hätte man für eine 3. Aufl. eine nicht unbeträchtliche Aenderung der Gesamthaltung erwarten können. Bekennt sich doch I. in seiner Auseinandersetzung mit Troeltsch nicht nur erfreulicherweise dazu,

„daß es eine der bedeutsamsten Aufgaben der Theologie der Gegenwart ist, neben der Transzendenz Gottes die gerade auf Grund der Schrift zugleich zu betonende Immanenz ebenso zur Geltung kommen zu lassen“ (181). Er stellt auch in Abrede, daß „die christliche Gewißheit von vornherein grundsätzlich angesehen durch die Reflexion auf die Einzigartigkeit und Wunderkausalität des zentralen religiösen Erlebnisses zustande käme“ (182). Das sind angesichts der entschiedenen Gegnerschaft von I. gegen die religionsgeschichtliche Betrachtung des Christentums weitgehende Konzessionen, die vielleicht noch vollständiger ausgefallen wären, wenn nicht seltsame Mißverständnisse ein schiefes Urteil über die religionsgeschichtliche Betrachtung bedingten. Denn daß diese „den Weg zum Christentum“ zeigen sollte, ist augenscheinlich ein ganz neuer Programmsatz. Bisher war m. W. die Meinung die, daß diese Betrachtungsweise zum wissenschaftlichen Verständnis der spezifischen Eigenart des Christentums auf dem Wege der Religionsvergleiche führen sollte.

Allein dieses Mißverständnis ist tiefer begründet. In ihm macht sich nämlich die dem Standpunkt von I. eigentümliche Verwechslung der christlichen Glaubensgewißheit und der christlichen Wahrheitsgewißheit fühlbar. Soll auch für die letztere die wissenschaftliche Untersuchung der Wirklichkeit der historischen Bestände ausgeschlossen bleiben, so heißt das, den Glauben samt seinem Inhalt völlig vom übrigen Geistesleben isolieren. An der Absolutheitsfrage läßt sich das schnell verdeutlichen. Es kann jemand den fest gegründeten Glauben besitzen, daß das Christentum die absolute Religion ist, und er kann gleichwohl, da jene Ueberzeugung eben nur im Glauben und durch den Glauben gegeben ist, als ein nach wissenschaftlichen Gesetzen arbeitender Theologe die Nötigung empfinden, den in dieser Ueberzeugung enthaltenen Anspruch der christlichen Religion nachzuprüfen und zuzusehen, inwieweit die Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis diesem Glaubenssatze entgegenkommen. An dem Inhalt des Glaubens wird damit durchaus nichts geändert, daß die wissenschaftliche Erkenntnis eingestehen muß,

sie könne nicht bis zu dem Resultat der Bestätigung jener Glaubensaussage gelangen. Das von I. aufgestellte „Entweder-oder“ (177), das nur zwischen glaubensvoller Betrachtung und exakter Forschung die Wahl läßt, ist falsch. Ich setze dagegen den dritten Fall: wir sind es, die sich in der Offenbarung Christi durch den Geist Gottes berührt fühlen und zu dem Glaubensurteil geführt werden, daß uns durch diese Offenbarung Gottes der Heilsweg erschlossen ist; damit ist der Standpunkt des Glaubens als solchen gegeben, der auch nur auf dem Wege des fortschreitenden Glaubens als solcher geführt werden kann. Die Aufgabe der Theologie kann aber nicht einfach in der Reproduktion des religiösen Erlebnisses bestehen, als gäbe es neben der Analyse der Stadien des gläubigen Bewußtseins keine Erkenntnisfragen für den Christen. Indem I. die christliche Gewißheit als Glaubensgewißheit beschreibt und auf die angedeutete wissenschaftliche Aufgabe von vornherein verzichtet, vermag er sich dabei zu beruhigen, daß die Gewißheit der Gottesgemeinschaft eine Gewißheit der Erfahrung ist. Allein da hier nicht die innere Erfahrung allein, sondern die Erfahrung der geschichtlichen Gottesoffenbarung in Rede steht, so kommt auch I. nicht um die Erörterung herum, inwiefern eine Tatsache der Vergangenheit zum Gegenstand der gegenwärtigen Erfahrung werden könne. Er sieht vielmehr mit voller Deutlichkeit die gerade dem Wirklichkeitscharakter der historischen Tatsachen inwohnende Tragkraft: „Die Gewißheit um die geschichtlichen Tatsachen bildet logisch die Voraussetzung für die Erfahrung, die ich an ihnen mache“ (216). Es genügt jedoch für I. hinsichtlich dieses Postulates, festzustellen, daß jene Gewißheit um die geschichtlichen Tatsachen durch den heiligen Geist gewirkt wird, der die Ueberlieferung von den Tatsachen an uns so heranbringt, daß sie für uns Gegenwart werden und dadurch zugleich Wirklichkeit. Indem dieser Satz als bestimmte Ausschließung jeder Art wissenschaftlicher Untersuchung oder verständiger Erwägung des historischen Tatbestandes gemeint ist, verfällt hier I. eben jenem Mystizismus, den er gerade durch den Verzicht auf historische Untersuchungen zu vermeiden

wünschte. Denn nach seiner Ansicht werden die geschichtlichen Tatsachen durch ihre wissenschaftliche Untersuchung und Erwägung für den Glauben derart entwertet, daß die Frömmigkeit gegen sie verselbständigt und auf den Pfad der gefährlichen „Mystik“ (so!) geführt wird (214).

Ich kann nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, daß diese Wendungen gefährliche Widersprüche in den Darlegungen von I. bedeuten. Ich erhebe mit I. die Forderung, daß die Heilstatsachen dem einzelnen christlichen Subjekt als Selbstbekundungen Gottes innerhalb seiner eigenen religiösen Erfahrung auftreten, daß sie, kurz gesagt, lebendige und unveräußerliche Momente der eigenen religiösen Erfahrung werden, d. h. solche Momente, an die sich immer wieder das eigene Gotterleben hält und stärkt. Der Einzelne mag gewiß durch den mit der Zuwendung des Schriftworts zugleich wirkenden heiligen Geist den Eindruck empfangen, daß hier höhere, ewigkeitswertige Geschichte an ihn herantritt. Aber eben der Einzelne wird sich, wenn anders er vollwertiges menschliches Individuum ist, ganz gewiß vor der Frage finden, ob und weshalb diese innere Bezeugung des hl. Geistes wirklich da ist, und ob wirkliche Geschichte in der erzählten Ueberlieferung vorliegt. So ist es und so muß es sein, unbeschadet dessen, daß die Entstehung der Glaubensgewißheit letztlich als die gottgewirkte Berührung mit dem Gottesgeiste ein Wunder ist. Wenn nun aber doch, wie I. selbst sagt, die christliche Gewißheit nicht von vornherein durch die Reflexion auf die Einzigartigkeit und Wunderkausalität des zentralen religiösen Erlebnisses zustande kommt — wodurch entsteht sie dann anders als durch die Reflexion auf den Wirklichkeitscharakter aller derjenigen Begebnisse, die für den Einzelnen als Betätigungen Gottes in Betracht kommen? Mit welchem Rechte lehnt I. jetzt diese Reflexion ab?

Es möchte scheinen, I. übersehe geflissentlich die ganz naturgemäßen Erfordernisse des menschlichen Wahrheitssinnes. Ihren Grund dürfte diese Erscheinung darin haben, daß sich I., wiewohl er gelegentlich die dem Rationalismus und Supranaturalismus gemeinsame Position zutreffend verurteilt, grundsätz-

lich auf einen Boden stellt, auf dem der Rationalismus wie der Supranaturalismus entsprossen ist und dem die Vernachlässigung der positiven Bewertung der dogmengeschichtlichen Entwicklung eigentümlich war. So ist eine Form der Bewußtseinstheologie entstanden, deren Aufgabe sich darin zu erschöpfen droht, daß sie den seiner selbst gewissen Glauben zu analysieren strebt. Zu beachten ist aber, daß diese Aufgabestellung ebensowenig genuin evangelisch ist wie die von I. formulierte Gewißheitsfrage. So gewiß gerade die Sorge um die Heilsgewißheit eine ganz spezifisch lutherische ist, so wenig kam es Luther in den Sinn, sie mit der Wahrheitsgewißheit zu verwechseln. Luther bildete das Problem der Heilsgewißheit innerhalb der Antithese, die ihn selbst dahin geführt hatte: verwehrt ist die Heilsgewißheit überall dort, wo man meint, das Heil selbst verdienen zu müssen oder zu können. Daß sich bei Festhaltung dieses Gewißheitsbegriffs keinerlei apologetisch geartete Wahrheitsfragen in die Gewißheitsgewinnung eindrängen, ist selbstverständlich. Daß aber die Wahrheitsgewißheit etwas anderes ist als die Heilsgewißheit, ist ebenso selbstverständlich. Und daß zu den Wahrheitsfragen, um die es sich bei dem Problem der Wahrheitsgewißheit handelt, auch die gehört, wie ich erkenne, daß die Bibel Wahrheit redet, das muß offen ausgesprochen und in dem besprochenen Sinne erörtert werden. Weil aber die Wirklichkeitserkenntnis, die dabei angestrebt werden muß, auch historische Tatsachen unter ihren Objekten aufweist, deshalb dürfen die letzteren, so sehr sie auch recht eigentlich zentral sind, nicht einseitig als Anfangs- oder Ausgangspunkt und Fundament aller christlich-religiösen Erfahrung hingestellt werden (vgl. dazu das oben bei Herrmann und Bornemann Gesagte).

I. verhehlt sich nicht gänzlich die Schwierigkeit, die seine Art direkter Begründung der Gewißheit auf historische Tatsachen in sich birgt. Er versäumt deshalb auch nicht das schließliche Zugeständnis, daß für den Bestand unserer Gewißheit das theoretische Erkennen seine Bedeutung habe. Es ist ja auch richtig, daß die Tatsachen der Offenbarungsgeschichte

nicht samt und sonders und in ihrem ganzen Umfange durch theoretisches Erkennen sichergestellt werden müssen — nicht müssen, weil einfach nicht können. Ich füge dies hier ein, um einem etwa auftauchenden Mißverständnis keinen Raum zu geben. Ohne Zweifel behält I. gegen seinen Kritiker E. Fischer Recht, der forderte, die Auferstehung Jesu Christi müsse als historische Tatsache durch das theoretische Erkennen festgelegt werden. Was theoretisch gesichert werden kann und muß, ist die geschichtliche Tatsache immer nur insoweit, als ihr historischer Charakter rein als solcher in Frage kommt. Ein einzelner wunderbarer Vorgang kann nun einmal nie und nimmer durch historische Forschung als ein solcher festgestellt werden; und daher kann auch historische Forschung, für sich arbeitend, nichts Abschließendes über die Tatsächlichkeit der Auferstehung Christi ausmachen. Für die christliche Wahrheitgewißheit handelt es sich aber um etwas anderes. Da die Offenbarungstatsachen einen Faktor aus dem Jenseits der Geschichte enthalten, der nur im Zusammenhange des sich festigenden Glaubens in die religiöse Erfahrung eindringt, so können diese Tatsachen als offenbarende augenscheinlich nur von jemandem perzipiert werden, der für die Anerkennung göttlichen Hineinwirkens in die menschliche Geschichte innerlich vorbereitet ist, der folglich Glauben mitbringt. Daraus ergibt sich, daß die Erörterung, welche I. in seinem Buche darbietet, die Behandlung von wichtigen Vorfragen voraussetzt, durch deren Beantwortung die Problemformulierung bedingt wird: ob historische Offenbarungstatsachen überhaupt Bestandteile des lebendigen Glaubens werden können, ehe sich der Mensch über Recht und Grund von Religion und Gottesglauben, Heilsbedürftigkeit und Heilsfähigkeit innere Klarheit verschafft hat usw.

DUNKMANN will in schärfster Form einen absoluten und unversöhnlichen Gegensatz zwischen dem Christentum und dem Idealismus aufweisen. Was freilich hierbei unter Idealismus zu begreifen sei, wird trotz der gleich zu besprechenden Dunkmannschen Vierteilung von dessen Erscheinungsformen nicht recht deutlich. Denn nach

allen empfangenen Definitionen denkt man wieder an den vorausgesetzten Gegensatz: „christliche Religion auf der einen Seite und die menschliche Kultur des Idealismus auf der anderen“ — und fragt sich ratlos, worin sich die idealistische Signatur der Kultur erweise. Und in dieser Weise muß der Leser fort und fort, die historischen Urteile und auch die historischen Angaben des Verfassers korrigierend, die Steine aus dem Weg räumen, um voranzukommen. Nach dem Wesen des Materialismus wird das Wesen des Idealismus, dann das Wesen des Christentums behandelt und als Schlußausblick ein Abschnitt „Antiaristoteles und Antikant“ hinzugefügt. Vier Formen des Idealismus werden unterschieden: der Idealismus der Vernunft, von Aristoteles bis Hegel; der Idealismus des Gefühls, von Plotin bis Emerson; der Idealismus des Willens, von Kant bis Nietzsche; der universale Idealismus, Fichte und Eucken. — Der Idealismus der Vernunft entsteht nach D., wenn die menschliche Vernunft denkend die Welt durchforscht und zu der Erkenntnis gelangt, daß sie, obwohl in einem winzigen Leibe als vorübergehendem Zelt, „doch das Weltprinzip selber ist“. Mit Aristoteles und Hegel, die diesen Idealismus repräsentieren sollen, ist seine Verbreitung viel zu gering angegeben. Insofern die Philosophie diesen Gedanken verwertet, greift sie auf einen uralten, in der gesamten Völkerwelt verbreiteten Gedanken zurück, bildet ihn auch wohl speziell zum „Verunftidealismus“ als System aus. Heißt es in diesem, der Mensch hat an der Allvernunft teil, sofern er Vernunft ist, so sagt der Indianer: der Mensch ist dem Allwesen innerlich verwandt (resp. gleich oder ähnlich) sofern er es (Wakonda, Manitu usw.) in sich hat, u. ä. oft. Ohne den Gedanken in dieser seiner Weltweite zu betrachten, wird seine Verwendung notwendig schief. Und wenn D. als den ganzen Inhalt der Weltanschauung dieses Idealismus die „einfache mathematische Formel“ von der Notwendigkeit alles Geschehens angibt, so greift er weiterhin willkürlich ein sporadisches Moment heraus und berücksichtigt nicht einmal den Gedanken der Zweckmäßigkeit bei Aristoteles und Hegel. Die zahlreichen christlichen Kreise aber, welche ihre lebendige christ-

liche Frömmigkeit durch Verbindung mit dieser Gestalt des Idealismus ausprägten, sollten außerdem zu gründlicher Prüfung auffordern, ob es sich hier wirklich um eine antichristliche Erscheinung handeln könne. Es würde zu weit führen, wollte ich D.s Aeüßerungen weiter folgen. Deshalb sei nur noch aus der Beschreibung der zweiten Art des Idealismus ein Moment der Aufmerksamkeit empfohlen. Man lese nur, was D. aus der Abstraktion „von jeder Form und Bestimmung“, aus der Namenlosigkeit der Gottheit usw. macht. Er weiß überhaupt nichts von der historischen Grundlage und den Motiven der hier von ihm besprochenen geistigen Erscheinung, die doch, ganz im Gegensatz gegen seine Schilderung, eine ganz spezifisch religiöse Lebensäußerung war, und zwar nicht etwa eine krankhafte, sondern eine urgesunde, da es sich ja um die Reaktion der gesunden Religion wider die Magie handelte, der die Gottheit durch ihre Namenlosigkeit entzogen wurde! Doch wie gesagt, ich müßte zu viel Zeit daranwenden, um die historischen Stützpunkte des Verf. richtig aufzustellen. Statt dessen werfen wir einen Blick auf seine Gedankenführung. Die vom Idealismus geschaffenen Ideale, heißt es S. 67, „befriedigen nicht den ganzen Menschen, und selbst wenn einer sich auf eine einzelne Tätigkeit beschränkt, wenn er nichts wäre als nur Wissenschaftler oder nur Künstler . . ., so würde er doch nicht zu einer Befriedigung kommen“. Wir fragen, weshalb diese Erwägung geeignet sein soll, den Idealismus gerade gegenüber der Religion herabzusetzen, um der letzteren den ihr zweifellos gebührenden Vorrang zuzuerkennen. Wenn einer ganz und gar nur der Religion lebte und gar nichts täte als eben nur religiös sein: so würde er nicht minder unbefriedigt und unruhig sein, weil er sich auf diese Art selbst dazu verurteilt, zuzusehen, wie andere wirken und schaffen, was er schaffen helfen könnte; weil er zusehen muß, wie andere die Ideale pflegen, die auch in seinem Busen mittönende Saiten haben.

Um dem Leser, der D.s Buch nicht kennt, die in ihm vorgetragenen Ansichten über das Verhältnis von Religion und Idealismus anzudeuten, sei erwähnt, daß die Religionsgeschichte

nach D. „die Völker schlechthin ideallos vorführt, ohne Streben nach einem geistigen Inhalt“, und der Idealismus sei verhältnismäßig jung. Beides widerspricht dem klar vorliegenden historischen Tatbestand. Durch die ganze Geschichte der Menschheit geht das Streben nach einem geistigen Lebensinhalt, und z. B. in Indien und Griechenland hat, trotz D., die Religion den Idealismus getragen. Aber freilich, den indogermanischen Idealismus berücksichtigt D. nicht. Schon die Kunstübung des Diluvialmenschen war des Idealismus nicht bar. Religion und Idealismus lassen sich in der Menschheitsgeschichte so weit zurückverfolgen, daß die Frage, welche von beiden Größen in irgend einer fernen Urzeit die andere erzeugt habe, zur Zeit nicht gestellt werden kann. Alles das sind aber Erwägungen, die für D. nicht existieren. Weiter: „Die Religion steht ihrem Wesen nach jenseits des Gegensatzes von Idee und Natur oder Geist und Materie“ (81). Will denn aber, so möge entgegengehalten werden, die Religion nicht durchweg, auf welcher Stufe wir sie auch antreffen, Erhebung über Natur und Materie bewirken? Der Kampf gegen das Untersinken in Materie, das Streben über sie hinaus ist ihr so eigentümlich, daß man dies Streben in ihre Wesensbeschreibung aufnehmen darf. Sie steht nicht „jenseits“ dieses Gegensatzes, sondern mitten in ihm drin. Ueberall, wo sie nicht durch Dämonismus oder Magie zurückgedrängt und entweiht ist, liegt das klar am Tage. D. hat Recht, daß der rationalisierende Verstand die Religion des Symbolismus beraubt, dessen sie bedarf. Aber Rationalismus ist doch nicht identisch mit Idealismus. Im übrigen will mir scheinen, D. finde sich in diesem Buche etwas eng mit der verbitterten Ironie eines Nietzsche zusammen, der ihm (51) als Wortführer des Willensidealismus (!) gilt und der in den Fundamenten des Christentums das Verbot von Idealismus und Wissen als satanischen Eingebungen aufzuzeigen sucht. Noch nie war es aber dem Christentum und der Kirche heilsam, wenn der Gegensatz von Wissen und Glauben, von Idealismus und Religion bejaht oder gar auf die Spitze getrieben wurde.

Der zugleich vorliegende Aufsatz von D. ist eine Auseinan-

dersetzung mit Stanges (ThR. 1914, 388 besprochenem) Buche „Das Problem der Religion“. Er findet zu seiner Freude bei St. die Absicht, den Inhalt der religiösen Erfahrung von den rein apriorischen Ergebnissen der Erkenntniskritik unabhängig zu beschreiben; er mißbilligt aber Stanges grundsätzliche Verwertung der Empirie, verwirft es überhaupt, die Religion „im Zusammenhang des menschlichen Geisteslebens“ nachzuweisen (367) und tritt für die Begründung der Religion von der Ethik her ein.

LIEBERMANN'S „Biologisches Christentum“ verdankt seinen der inhaltlichen Durchführung nicht voll entsprechenden, zu mancherlei Erwartungen anregenden Titel der Idee, daß die christliche Religion als eine der hervorragendsten Lebenserscheinungen eine Betrachtung unter biologischen Gesichtspunkten zulassen muß. Wollte der Verf. freilich, wie er sich ausdrückt, „eine Religionsbiologie“ ernsthaft anstreben (vgl. G. Vorbrodt), so hätte er den religiösen Prozeß als einen ganzen und nach den verschiedenen Möglichkeiten seiner Gestaltung mit dem biologischen Prozeß zusammenstellen müssen. Indes es soll hier nicht von dem geredet werden, was man nach dem Titel auf den folgenden Blättern zu suchen sich berechtigt glaubt. Nehmen wir das Buch als das, was es seinem Inhalte nach wirklich ist, so muß geurteilt werden, daß es L. vortrefflich gelungen ist, sein überaus wichtiges Thema zu erörtern und praktisch zu beleuchten, nämlich die Gestaltung des Urbildes Christus in uns als seinen Abbildern. Das Bild Christi kommt in den christlichen Individuen zustande, wenn der Mensch das Urbild in sich zur Gestaltung kommen läßt, indem sich alles in ihm nach dem Urbilde und auf das Urbild hin gestaltet, wobei natürlich die Einwirkung der Außenwelt als förderndes wie hemmendes Moment in die Rechnung einzustellen ist. Das Urbild, das wir in Freiheit und Liebe abbildlich darstellen sollen, ist das vorwiegend in Christi Kreuzestod gegebene, in seinem aktiven Leben aber als Gotteinigkeits, Gottinnigkeit, Menscheninnigkeit, Gebetsgrundart, Gottgeweihtheit in die Erscheinung getretene. Alle diese Werte, an deren Realität es der Mehrzahl

der Christen gebricht, sollen abbildlich Gestalt gewinnen, und zwar, da es nicht ex machina geschieht, auf dem Wege der unausgesetzten kämpfenden und schaffenden Erneuerung.

Der Verlag Diederichs gibt die Schriften des durch den „Ruppschen Handel“ sowie durch seine Gründung der „freien evangelischen Kirche“ bekannten Königsberger Geistlichen und Philosophiedozenten JULIUS RUPP heraus. Die ungebrochene Kampfnatur, die dieser im Kantschen Element herangewachsene „Lichtfreund“ war, zeigt sich auch in diesen zwei mit durchgehender Seitenzählung ausgestatteten Bänden, die der Herausgeber P. C. Elsenhans „Evangelium und Theologie“ betitelt hat, auf jedem Blatt. Sie sind in erster Linie interessant als ein Ausschnitt aus der Zeitgeschichte von rund 36 Jahren, gespiegelt in der Seele eines Mannes, der für alles Neue auf dem Gebiet der Theologie empfänglich war. Die einzelnen Stücke sind von sehr ungleichem Wert für unsere Zeit, namentlich die des ersten Halbbandes, der religiöse Ansprachen und Predigten bringt. Im 2. Halbbande finden sich hauptsächlich Aufsätze über die theologischen Bemühungen der Zeit, u. a. über Toland („einen Namen für diejenigen philosophischen Bestrebungen, die mit verschuldet haben, daß der Aberglanbe, gegen den die Reformatoren auftraten, in unseren Tagen aufs neue zur Macht gelangt ist“), Schwarz' Geschichte der neuesten Theologie, über Strauß, die Tübinger Schule, Feuerbach, Renan, Lagarde, Vilmar, Keim, Schleiermacher, Channing, die Restauration, Bauer, Calvin, die Mystiker. Wie der Inhalt dieser Aufsätze fast durchweg durch die Betrachtung des Verhältnisses von Religion und Theologie bestimmt ist, so ist dieselbe im besonderen durchgeführt in den Abhandlungen über die Entwicklungsfähigkeit des Christentums, über die Geschichte der Religion und über die Bedeutung des Geschichtlichen in der Religion. Hier an Lessing anknüpfend, geht R. in der Ablehnung des Wertes geschichtlicher Tatsachen für die Religion weit über Lessing hinaus und lehnt den Begriff von Heilstatsachen vollständig ab.

Noch habe ich die Leser auf einige neuere Verhandlungen über naturphilosophische Fragen hinzuweisen. ZIEGLER will in

seiner kleinen Schrift seine schon früher veröffentlichte „universelle Weltformel“ empfehlen, durch welche die Physik und die ganze Wissenschaft reformiert werden soll. Ausgehend von der Grundformel $-x = +x$, dem einfachsten Symbol des Quantitativen oder der geraden Linie, findet er die Qualität durch Vervielfältigung der Geraden, durch deren Drehung „in allen denkbaren Ebenen um ihren Mittelpunkt“ — die „Gerade“ soll also eine begrenzte sein! — „oder indem wir uns geradlinige Lichtstrahlen von allen Seiten zusammenstrahlend denken“. Beides soll die Kugel als Umriß der universellen Weltformel ergeben. Vorausgesetzt ist weiter, daß die Welt aus der absoluten diskontinuierlichen Quantität der kugelförmig gedachten Uratome und dem absoluten kontinuierlichen Nichts (leeren Raum) besteht. So ergiebt sich Z. in einer Spekulation, welche an die Vorsokratiker erinnert, und bildet eine Weltformel, die an antike Weltbilder und gnostische Systeme gemahnt. Dem entspricht seine Kosmogonie, für die der infolge seiner Zusammensetzung aus den zwei entgegengesetzten Gottesbegriffen des A. und N. T. an einem „inneren Widerspruch“ leidende Gottesbegriff durch den Begriff des Ewigen ersetzt wird und die durchaus spekulativ ersonnen wird. Verstehe ich sie recht, so bildet den Anfang das „Licht der Welt“, dessen Strahlen „durch allmähliches Konvergieren an bestimmten Orten des Raumes durch die Farbenpaare in Schallformen übergehen“ und ein „Riesenkonzert“ veranstalten. Gestirne und Sonnensysteme scheinen hiefür schon vorausgesetzt zu sein. Das Ganze ist von dem Willen getragen, durch Deduktion die Wissenschaft zu reformieren. E. HEGG hat in einer Schrift „Das Ewige im Zeitlichen“ (Bern 1914, 101 S.) diesem Zieglerschen Hypothesenbau Nachdruck zu verleihen gesucht. — Die beiden zuletzt zu erwähnenden Veröffentlichungen beschäftigen sich kritisch mit dem neuen Relativitätsprinzip. GEHRCKE kommt, ausgehend von einer genauen Formulierung des Begriffes Systemzeit, zu dem Resultat, daß Einsteins Relativitätstheorie diesem ihrem Namen selbst Hohn spricht; „bei genauerem Zusehen erweist sie sich als reine Absoluttheorie, in der Geschwindigkeiten

und Beschleunigungen trotz aller gegenteiligen Behauptungen nur als absolute aufgefaßt werden können“. G. möchte die Einstein-Minkowskische Hypothese als subjektive Absoluttheorie bezeichnen, die in ihrer konsequenten Durchführung zu Skeptizismus und Solipsismus führen müßte. Wiecherts Weiterbildung der Einsteinschen Position könne man dann eine objektive Absoluttheorie nennen. Gegen die Relativitätstheorie macht G. in erster Linie geltend, daß sie durch keine Erfahrung nahe gelegt geschweige postuliert wird. Dazu widerspreche die neueste Ausprägung, die Einstein seiner Theorie gegeben hat (Sitzungsber. Berl. Akad. 1914), sowohl der Newtonschen Mechanik als auch der bisherigen Einsteinschen Theorie. Die einzelnen Fragen, die durch die Relativitätstheorie und an sie gestellt werden, erfahren in GILBERTS Schrift eine eingehende Behandlung. Er übt eine entschiedene und scharfe Kritik an dieser Theorie und allen ihren literarischen Vertretern, als welche außer den genannten vornehmlich Laue, A. H. Lorentz, Palagyi, E. Cohn, Michelson in Betracht kommen. Besonders genau erörtert er die Zeit, das Michelsonsche Experiment, den Versuch von Fizeau und den Dopplereffekt, wobei ihm eine vorzügliche Darstellungsgabe zustatten kommt, die es ermöglicht, daß seine Auseinandersetzungen auch den nicht eigens in das Problem Eingeweihten verständlich wird. In geistreicher und auch launiger, ja übertrieben witzelnder Weise führt Gilbert mit einem ähnlichen Resultat wie Gehrcke das moderne Relativitätsprinzip ad absurdum.

W i e n.

K. B e t h.