

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 6 (1892)

Artikel: Zur Religionsphilosophie

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761957>

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 13.01.2026

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

ZUR RELIGIONSPHILOSOPHIE.¹

II.

Von DR. M. GLOSSNER.

Im Gegensatz zu Webers Dualismus vertritt die Religionsphilosophie Vatkes den Standpunkt des pantheistischen Monismus. Trotz gelegentlicher Polemik gegen Hegel vermag sie doch die Abhängigkeit von dem gewaltigen Logiker des Pantheismus nicht zu verleugnen. Es ist daher auch die vorgebliche vollständige Voraussetzungslosigkeit und Freiheit von jeder Autorität und Tradition leerer Schein; denn es wird nicht bloß ein Gegebenes, als zu durchdringendes und zu begreifendes Material der religiösen philosophischen Forschung (S. 1 f.), sondern ein bestimmter philosophischer Standpunkt vorausgesetzt, der an den Autor durch „Tradition“ gekommen ist, und an dem er wie an einer unantastbaren „Autorität“ festhält.

Zwar sucht V. seinen philosophischen Standpunkt zu rechtfertigen und der gesamte erste Teil der umfangreichen Schrift ist diesem Versuche gewidmet. Wie nämlich Weber seine dualistische Rechtfertigung des Christentums, so baut auch V. seine monistische Auffassung und Kritik der Religion im allgemeinen und des Christentums im besondern auf der Grundlage einer bestimmten Erkenntnistheorie auf. Als die richtige Erkenntnistheorie aber gilt ihm eben nur die monistische. Die Hauptdifferenz aller philosophischen Systeme und unmittelbar aller Religionen liege in der verschiedenen Darstellung des Verhältnisses des Idealen und Realen. Der Schöpfungsbegriff sei nicht philosophisch, denn die Philosophie habe nicht mit Wundern zu thun. Allgemein (?) verstehe man unter real das Auseinanderseende, im Raum Erscheinende. Reales und Ideales aber seien untrennbar, nach dem Tode müsse die Seele wenigstens einen neuen Leib haben, „da eine nackte Seele auch in der Religion nicht denkbar ist“. Am nächsten sei daher Schelling der Wahrheit gekommen, sofern er bestrebt war, Ideales und Reales so zu fassen, daß eines das andere als Moment an sich hat. (S. 24.) Geistiges und Materielles, Form und Stoff sind sonach im Prinzip

¹ Wilhelm Vatkes Religionsphilosophie. — Religionsphilosophie von Dr. L. W. E. Rauwenhoff, weiland Professor in Leiden. Übersetzt und herausgegeb. von Dr. Hanne. 1889. Vgl. Pfleiderer, die religiösen philosophischen Werke von Rauwenhoff und Martineau. Jahrbücher für protestantische Theologie. 1888. 1. Heft S. 1 ff.

ein und dasselbe. Wenn man in der Vorstellung Gottes in ganz abstrakter Auffassung ein Ideales (d. h. nach unserem Sprachgebrauch ein reines Geistwesen) sehen wolle, so spreche dagegen der lebendige Zusammenhang Gottes mit der Welt; die Erfahrung gebe uns ein solches abstrakt göttliches Wesen nicht, erfahrungs-mässig kennen wir Gottes Offenbarung in der Welt. (S. 30.) Diese Äusserungen lauten charakteristisch genug. Nur Erfahrungserkennen ist reales Erkennen und gibt über Dasein und Wirklichkeit Aufschluss. Nun haben wir weder von reinem Geistsein noch von einer Schöpfung aus Nichts Erfahrungs-, d. i. intuitive Erkenntnis, also wird durch keinen dieser beiden Begriffe etwas real Denkbares erkannt. Diese der neueren Philosophie eigen-tümlichen „Principien“ gelten als ausgemachte Wahrheiten und bilden die leitende Norm für die folgende erkenntnistheoretische Darstellung, die wir nur in den flüchtigsten Umrissen kennzeichnen wollen. Die Untersuchung zerfällt in empirische Psychologie und metaphysische Principienlehre. Obgleich der Vrf. die Wahrnehmung von der Vorstellung, mit der man sie von Cartesius bis Kant vermischt habe, unterscheidet, so fasst er doch das Wahrnehmen als getrübtes Vorstellen auf und stellt sich auch hierin auf die Seite des philosophischen Rationalismus. Bewusstsein ist Selbstvermittlung eines Allgemeinen durch ein Besonderes. Denken und Erkennen sind verschieden, Anschauung ist der eigentliche Ausgangspunkt bei allem Erkennen.

Die metaphysische Erklärung des Erkenntnisprocesses umfasst den Grund des Bewusstseins, das Verhältnis des Bewusstseins in der Sinnenthätigkeit zur objektiven Welt, Raum und Zeit, die Kategorien, schliesslich die Zusammenfassung des Ganzen als Inhalt der sich selbst vermittelnden Vernunft. V. bekämpft den kritisch skeptischen Idealismus, gibt aber zu, dass die Sinne das Objekt assimilierend (wie Ähnliches im Verdauungsproceſs geschieht) verändern, dagegen unterscheidet der Verstand Subjekt und Objekt und erkenne nicht nur die Erscheinung, sondern auch das Ansich. Man könnte fragen, ob nicht im Denken der Gegenstand ebenfalls verändert werde, und wenn nicht, wie wir darüber Gewissheit haben können? V. entgeht auch in der That nicht dem Idealismus, denn die sich selbst vermittelnde Vernunft ist keineswegs das Ansich der Dinge.

Gegen Kant werden die Begrifflichkeit und Objektivität von Raum und Zeit, sowie die Objektivität der Kategorien verteidigt. Treffend in geschichtlicher Beziehung ist die Bemerkung, Kant habe Wolffs Einteilung der Metaphysik — Seele, Welt und Gott zu „Ideen“ erhoben.

An die Darstellung der Erkenntnislehre schliesst sich als zweiter Abschnitt der Vorbereitung eine synthetische Entwicklung der Principien alles Seins und alles Wissens. Drei Untersuchungen sind darin eingeschlossen 1. über die einfachen Principien, 2. die konkreten Dinge und ihr gegenseitiges Verhältnis, 3. die höheren Einheiten. Die einfachen Principien sind das Sein und die Existenz mit ihren Formen Quantität, Qualität, Bewegung. Existierendes Sein besteht nur in Abhängigkeit von denkenden Wesen; Bewegung aber findet sich auch im absoluten Sein, denn auch dieses muss in den Procesß der Entwicklung, also der Veränderung eintreten. Die konkreten Dinge kommen nach den Kategorien von Substanz, Ursache und Wechselwirkung in Betracht; keine Substanz ohne Accidenzen, weshalb die höchste Einheit nicht (mit Spinoza) als Substanz begriffen werden könne. Vom Standpunkt der Kausalität und Wechselwirkung sei ein allgemeiner notwendiger, jeden Zufall ausschließender Zusammenhang anzunehmen, wiewohl der höhere Standpunkt der folgenden Untersuchung die Begriffe des Zwecks und der Freiheit fordere. Die höheren Einheitsformen nämlich seien: Zweckbestimmung, die Thätigkeit der Universalien und die Einheit des Unbedingten.

Die Teleologie des Verfassers ist die pantheistische, die sich weigert, den letzten Schritt in dieser Richtung zu thun, nämlich auf eine selbstbewusste, zwecksetzende Intelligenz über der Natur zu schließen; denn unbewusste, immanente Zweckthätigkeit, wie sie den Organismen zukommt und auch im tierischen Instinkte sich äußert, kann ohne ein sie begründendes zwecksetzendes Denken und dieses nicht ohne Bewußtsein begriffen werden. — Dagegen nimmt der Verfasser mit Recht an, daß das ganze Universum zweckmäßig gestaltet sein müsse, da die zweckmäßige Entwicklung der Organismen vom Vorhandensein geeigneter Mittel abhängig ist. Außerdem aber führt zu derselben Auffassung der Begriff der wesentlichen Form, unter den auch die unorganischen Körper fallen und den V. selbst mit dem Zweckbegriff in Beziehung setzt. Die Zweckbestimmung nämlich ist ihm allgemein der abstrakte Ausdruck der höheren Einheit als Form: ein Verhältnis, das zur Betrachtung der Universalien führt. Das Allgemeine existiere zwar nicht für sich, sondern verbunden und vereint mit dem Besonderen, somit als das Ideale in den Dingen, das mit dem Realen den umfassendsten Begriff bilde. Die Objektivität der Universalien gebe sich darin kund, daß das ideale Princip das ordnende und gestaltende ist, durch welches erst ein bestimmter Gang der Natur und höhere Gesetzmäßigkeit vermittelt ist.

(S. 98.) Es gebe aber keinen allgemeinen übergreifenden Begriff, also auch nicht eine solche Idee, und das Unbedingte sei aus diesem Grunde in den Universalien nicht zu finden.

Hegel finde das Unendliche in der einfachen Kategorie des Seienden zwar zu früh, aber doch im ganzen richtig. „Unendlich ist, was in seiner Unterscheidung von anderem kein wirklich Begrenzendes gegenüber hat, sondern im anderen eine Erscheinung seiner selbst findet.“ (S. 99.) Gegen diese monistische Bestimmung des Unendlichen ist zu erinnern, dass eine endliche Erscheinung des Unendlichen eine Selbstbegrenzung bedeuten würde, die unmöglich ist. Ist dagegen das Endliche schöpferisches Produkt des Unendlichen, so kann nicht gesagt werden, dass es durch ein ihm Gegenüberstehendes begrenzt werde.

In der Bestimmung des Unendlichen verwirft V. den Standpunkt der Substanz (Spinoza), der Kausalität (Schleiermacher), den er mit dem kosmologischen des Theismus verwechselt, der zwecksetzenden Vernunft, weil eigentlich die Teleologie (als Schluss auf eine zwecksetzende Intelligenz) eine bloße Form zum Princip erhebe und eine Intelligenz ohne Materie überhaupt nicht denkbar sei. Diese letztere Behauptung entspricht allerdings dem monistischen Standpunkt der Identität des Idealen und Realen, nicht aber der Wahrheit; denn im Gegenteil ist die Intelligenz nur als immaterielle Substanz denkbar.

Auch die Hegelschen Bestimmungen der höchsten Einheit als absolute Idee und absoluter Geist befriedigen V. nicht, denn dies seien lauter endliche Bestimmungen. Das Unbedingte sei ewige, überschwengliche Potenz. Diese aber sei nicht als Aktus zu denken, da jeder Aktus eine Veränderung voraussetze. Es seien daher zwei Standpunkte notwendig. Der eine fasse das Unbedingte als unveränderliche Einheit, der andere mit demselben Recht als Evolution. „In der That ist Evolution und Potenzialität in ewiger Weise verbunden, und beides geeint bildet erst den bestimmten Begriff des Unbedingten.“ Bewusstsein ist nicht höchste Konzentration, sondern nur Erscheinung des Unbedingten. Gleichwohl spricht V. von unbedingter Freiheit des Willens im Unbedingten, sofern dieses selbst alle Bedingungen seines Daseins und sich selbst alle Schranken setzt. „Es ist dieser Punkt (der sich selbst vermittelnden Einheit) eben nur theoretisch zu bestimmen, nie zu durchleben, weil überschwenglich und unbegreifbar.“ (S. 121.) Gleichwohl verwirft V. den Schöpfungsbegriff gerade aus dem Grunde, weil er nicht erfahren werden kann, nicht zu durchleben ist. Die richtige Konsequenz wäre der Positivismus. Der Verfasser zieht dieselbe nicht und bleibt so

zwischen Hegel und den Positivisten in einer unhaltbaren Mitte schwebend.

Das Resultat des ersten Teiles ist nach seiner negativen Seite die Leugnung eines überweltlichen, persönlichen Schöpfers der Welt, nach seiner positiven ein Pantheismus der Immanenz im strengsten Sinne, denn was wir von Gott erkennen, ist nur seine Erscheinung, seine ewige Evolution. Ein zweiter Teil wäre nun eigentlich überflüssig; denn gibt es keinen Gott, den ich anbeten kann und dessen Willen ich mich unterwerfen muß, so ist die Religion Täuschung und kein ernstlicher Gegenstand der Wissenschaft. Doch der Vrf. schreibt eine Religionsphilosophie: folglich muß ein zweiter Teil folgen, der von der Religion handelt.

Die Darstellung der Religion und Theologie zerfällt in einen theoretischen und geschichtlichen Teil. Jener handelt vom Wesen der Religion, das auf Grund der thatsächlichen Religionen zu bestimmen gesucht wird. Der allgemeine Begriff der Religion ist nach V. nicht von den niedersten, sondern von den höheren Formen zu abstrahieren. Die Religion ist ein geistiger Prozess, eine innere Vermittlung des endlichen und unendlichen Geistes, theoretisch betrachtet als Manifestation, denn die Weltbetrachtung kann den Gedanken Gottes nicht geben, und nur durch Gott kann man von Gott wissen, praktisch als Aufnahme des göttlichen Princips in den Willen und die Gesinnung. In der Religion ist also a) das Moment der Manifestation. Manifestierendes Princip und Objekt, dem manifestiert wird, sind im Akt der Manifestation eins, eines (Gott) ist nicht ohne das andere (Menschengeist). Der menschliche Geist nimmt eine äußere Manifestation nie unmittelbar, sondern nur durch Selbstmanifestation auf, und jeder einzelne ist nur fähig, von außen empfangene Offenbarung kraft der im Selbstbewußtsein vollzogenen Manifestation sich anzueignen. (S. 129.)

Nach der praktischen Seite (Aufnahme des göttlichen Princips in die Gesinnung) tritt der unendliche Wille dem endlichen als gebieterisch gegenüber, die Autonomie wird gleichwohl nicht aufgehoben, weil das Göttliche im Menschen das Gesetz gibt.

Es bedarf kaum eines näheren Nachweises, daß diese Auffassung der Religion das Wesen derselben zerstört; denn ist Gott und Mensch eins, so betet der Mensch in Gott sich selbst an, wie er nach der praktischen Seite sich selbst das Gesetz gibt. Soll also auf diesem Standpunkt noch ein Kult bestehen, so kann es nur der der Humanität sein; denn die höchste uns zugängliche Manifestation des Göttlichen ist der Mensch.

Anstatt dem Verf. auf seinem nächsten Wege, der Darstellung der Religion in ihren psychologischen Erscheinungsformen des Gefühls, der Anschauung (Vorstellung, Denken) und des Willens zu folgen, wenden wir uns, um das Bild der außerhalb der katholischen Kirche augenblicklich herrschenden religionsphilosophischen Richtungen zu vervollständigen, dem sorgfältig geschriebenen und in seiner Art vorzüglichen Werke des niederländischen Gelehrten Rauwenhoff zu, der in einem ähnlichen Verhältnis zu Kant, wie Vatke zu Hegel steht. Zwar ist der Rationalismus, der weder vom Supernaturalismus noch auch von einer Schöpfung aus Nichts etwas wissen will, beiden gemeinsam; dagegen spricht sich Rauwenhoff über die Erkennbarkeit des letzten Grundes der Dinge mit jener skeptischen Reserve aus, welche die kritische Schule kennzeichnet.

Die Religionsphilosophie Rauwenhoffs zerfällt in drei Teile und behandelt 1. den Ursprung und die Entwicklung, 2. Wesen und Recht, 3. die Erscheinung der Religion und des religiösen Glaubens. Obgleich der Vrf. einen bestimmten erkenntnistheoretischen Standpunkt einnimmt, so gelangt derselbe doch nicht, wie bei Vatke, zu einer besonderen systematischen Darstellung, sondern nur zu gelegentlicher Aussprache, bleibt also Voraussetzung, die indes aus dem Inhalt des Werkes unschwer sich abstrahieren lässt.

Dem kritischen Standpunkt R.'s, der eine objektive Gotteserkenntnis ausschließt, entspricht der subjektive Maßstab, der bei der Untersuchung über den Ursprung der Religion angewendet wird. Vorauszusetzen sei, daß, was überhaupt als Religion anerkannt werden soll, von derselben Art sein müsse, wie das, was uns als Religion gilt. Wie der Embryo aus dem erwachsenen Organismus, so seien die ersten Regungen der Religion nach der entwickelten Form zu beurteilen. Die Religion dürfe weder aus einer supernaturalistisch verstandenen göttlichen Offenbarung, noch aus einem ursprünglichen keimhaften Gottesbewußtsein, noch aus dem Kausalitätstrieb abgeleitet werden; das letztere nicht, weil in dieser Erklärung der Grund, warum wir höhere Mächte verehren, nicht angegeben, und die Religion als Verstandessache aufgefaßt werde, da sie doch zuvor Sache des Gemüts und der in seinem Interesse gestaltenden Phantasie sei. Die von Feuerbach und anderen gegebene Erklärung aber aus einem Konflikt des Selbstgefühls mit dem Notgefühl könnte es nur zu dem Versuche bringen, höhere Mächte im Kampf mit der Natur zu Bundesgenossen zu gewinnen, oder auch zu prometheischem Trotze dem Urheber der Naturordnung gegenüber,

nicht aber zur Religion, die Verehrung übersinnlicher Macht ist. Der Ursprung der Religion müsse vielmehr in dem Gefühl der Achtung, das sowohl Dankbarkeit als Ehrfurcht und Furcht sein konnte, und das man nicht zu scharf bestimmen wollen darf, gesucht werden. Dieses Gefühl wurde zuerst im Verhältnis zu höher stehenden Menschen geweckt und dann auf Naturwesen übertragen, die als lebendige Wesen vorgestellt wurden. In der Achtung aber liegt ein sittliches Moment. Der Anfang der Religion fällt also zusammen mit der ersten Entwicklung des Sittlichen im Menschen. Religion bringt zum Sittlichen die Vorstellung einer übersinnlichen Macht hinzu, ist aber nicht eine Frage der Weltanschauung, wie Naturismus und Animismus, sondern eine Frage der persönlichen Beziehung zu einer in der Welt vorausgesetzten Macht, die deshalb in jeder Weltanschauung, die eigentlich materialistische ausgenommen, vorkommen kann. (S. 67.)

Betrachtet man die Religion und den religiösen Glauben in ihrer Entwicklung, so erscheint dieselbe nach R. von zwei Faktoren abhängig: 1. der Ausbreitung der Naturerkenntnis, die solange mit der Religion vereinbar ist, als wenigstens die Möglichkeit des Glaubens an eine übersinnliche Macht, sei es auch nur eine objektive sittliche Ordnung (denn mit einem bloßen sittlichen Ideal vermag allerdings Religion nicht zu bestehen) anerkannt wird; 2. der fortschreitenden sittlichen Entwicklung, die ihre Nahrung aus den viel zahlreicher sittlichen Motiven des persönlichen, Familien- und socialen Lebens zieht; denn die staatlich-politischen Verhältnisse sind zunächst rechtliche und werden zu sittlichen vielmehr durch Einwirkung der „natürlichen Pflichten“. „Gesellschaft und Staat sind an und für sich nur Rechtsverhältnisse, keine sittlichen Verbindungen.“ (S. 89.) Das Sittliche kann nicht in Gegensatz zur Religion treten, das sittliche Ideal nicht über den Willen Gottes gestellt werden, weil der Einfluss der höheren Sittlichkeit notwendig die religiöse Vorstellung umgestaltet. „Das sich läuternde sittliche Bewußtsein setzt sich fortwährend in veredeltes Gottesbewußtsein um.“ (S. 91.) In dieser Entwicklung wird dem germanischen Geiste eine ganz besondere Rolle in dem Sinne zugeschrieben, daß er in der Anwendung des religiösen Princips noch über das Christentum hinausgehe, die Religion weniger transzendent als Verehrung des Unendlichen, denn als Heiligung des Endlichen auffassend. Wie man sieht, gestattet der „ethische“ Standpunkt des „germanischen“ Religionsphilosophen eine bis an die äußersten Grenzen gehende Verflüchtigung des Gottes-

begriffs, den er doch als „übersinnliche Macht“, die den Gegenstand der religiösen Verehrung bildet, nicht ganz entbehren kann und will. Doch enthalten wir uns noch einen Augenblick der Kritik und vernehmen wir noch, wie der Vrf. über die „Entwicklungsge setze“ der Religion und des religiösen Glaubens sich äußert. Er findet, daß ihre Erkenntnis und Feststellung eine besondere Schwierigkeit darbiete; die bisherigen Versuche hätten nicht weiter als zur Aufstellung von Gesetzen geführt, die der geistigen Entwicklung überhaupt zukommen. Gleichwohl traten drei Eigentümlichkeiten der Religion deutlich erkennbar hervor, die göttliche Autorität, die sie für sich beanspruche, die Bedeutung der Persönlichkeit und der Kultus, der, ursprünglich ein Ausdruck des Glaubens, allmählich, wenn das allgemeine Fühlen und Denken sich ihm entfremdet, zu einem Hindernis des Fortschritts werde.

Werfen wir auf die im Obigen skizzierte Auffassung des Ursprungs und der Entwicklung der Religion einen kritischen Blick, so können wir dem bekannten deutschen Religionsphilosophen Pfleiderer nicht beistimmen, wenn er zwar die positive Seite derselben bestreitet, soweit die Religion nicht allein überhaupt aus dem „Vernunftgefühl der Pietät“, sondern aus dem sittlichen Bewußtsein abgeleitet werde, die negative Seite aber als richtig zugestehet. (Jahrb. für protest. Theologie 1888. Heft 1.) Denn es kann weder der wirkliche Ursprung der tatsächlichen Religion aus göttlicher Offenbarung, noch auch die Möglichkeit einer natürlichen Religion durch Anwendung des Kausalitätsprincips auf die Thatsachen der äußeren und inneren Erfahrung mit Fug bestritten werden. Was das letztere betrifft, so ist allerdings die Religion nicht bloße Verstandessache, sondern vor allem auch Sache des Willens und selbst des Gefühls, aber Wille und Gefühl setzen die Erkenntnis Gottes voraus und diese ist absolut gesprochen, auf dem Wege der Kausalität erreichbar. Was aber die tatsächliche Religion betrifft, so weisen ja gerade die zugestandenen aus der Geschichte abstrahierten sogenannten Eigentümlichkeiten der Religion, der Anspruch auf göttliche Autorität und die Bedeutung der Persönlichkeit auf einen positiven Ursprung der Religionen aus göttlicher Offenbarung hin. Das Zeugnis der Geschichte stimmt hiermit überein, denn je weiter wir die religiösen Vorstellungen der historischen Völker, die hier allein in Betracht kommen können, zurückverfolgen, desto wahrer und lauterer treten sie uns entgegen. Die religiösen Vorstellungen der Semiten, Indogermanen, Ägypter, Chinesen gleichen konvergierenden Strahlen, die auf den Punkt einer

gemeinsamen monotheistischen Urreligion zurückweisen, von dem sie ausgegangen sind, um in ihrer weiteren Entwicklung statt sich zu vervollkommen, vielmehr in Dualismus, Polytheismus und Mythologie auszulaufen.

Die eigene positive Erklärung, die Rauwenhoff vom Ursprung der Religion gibt, ist begrifflich und historisch gleich unhaltbar. Nicht die reineren sittlichen Begriffe führen zu geläuterten Vorstellungen von Gott, sondern umgekehrt. Es sei hier nur an den Buddhismus erinnert, dem R. eine hohe sittliche Bedeutung beimißt, der aber jenen veredelnden Einfluß auf die religiösen Begriffe, die man nach R.s Theorie von ihm erwarten mußte, nicht ausgeübt hat. Auch Pfleiderer ist der Ansicht, daß „sittliche Idealbegriffe“ nicht Voraussetzung, sondern Folge „religiösen Götterglaubens“ seien. Um auch die Auffassung dieses Religionsphilosophen, der in dem modernen Chorus den theosophischen oder, wie andere sagen würden, panentheistischen Standpunkt vertritt, beizufügen, so erklärt er das „religiöse Ehrfurchtsgefühl“ aus einer Verbindung des Mitgefühls mit dem Abhängigkeitsgefühl in ihrer Beziehung auf die übermenschlichen Wesen der primitiven Naturanschauung; jenes sei Quelle aller socialen Verpflichtungsgefühle geworden. Übrigens könnten Religion und sittliches Gefühl als natürliche Gottesoffenbarung gedacht werden, worin „sich unser Gebundensein an die weltordnende Vernunft des göttlichen Willens unmittelbar der Menschheit fühlbar mache.“ (Jahrbücher u. s. w. S. 7.) Die Ansicht, Gesellschaft und Staat seien an sich nicht sittliche, sondern nur rechtliche Verbindungen, sei positivistisch und zu verwerfen, denn Staat und Recht lassen sich nicht aus Utilitätsgründen ableiten: eine Bemerkung, die wir nur billigen können, so sehr auch die sonstige Auffassung Pfleiderers, seine Fassung des Offenbarungsbegriffs nicht ausgenommen, gegen unsere Überzeugungen verstößt.

Wie Vatke betrachtet auch Rauwenhoff die Religion in den drei psychologischen Erscheinungsformen des Verstandes, Gemütes und Willens, denen als ebensoviiele Entartungen der Intellektualismus, Mysticismus und Moralismus entgegenstehen. Nach R. ist der Intellektualismus teils rationalistisch, teils orthodox, jener verkenne die gemütliche Seite der Religion, könne aber um so nützlicher für die Belebung des Sittlichen sein, dieser aber lege übermäßiges Gewicht auf den Inhalt des Glaubens, wodurch das Thun beeinträchtigt werde (S. 110). — Als eigentliche Sphäre der Religion betrachtet R. das Gemütsleben. Gefühl sei etwas rein Formelles, das der Bestimmung durch ein hinzutretendes Objekt bedürfe; demnach sei das religiöse Gefühl ein

Bewegtwerden des Innern durch etwas Übersinnliches; einseitig zur Geltung gebracht, gestalte es sich zum Mysticismus, zu dessen allgemeinsten Merkmalen das Streben nach unmittelbarer Vereinigung mit dem Gegenstande der Verehrung gehöre, woher die Neigung der Mystiker zu pantheistischer Weltanschauung. — Die einseitige Herrschaft des Willens im Religiösen ist Moralismus, für die wahre Religion verhängnisvoll, weil sie die *unio mystica*, den Gemütsdrang nach inniger Beziehung zu Gott und damit die grosse Triebkraft verkennt, um die Sittlichkeit über die Legalität hinauszuhaben, doch der Religion nicht in demselben Grade gefährlich, wie Intellektualismus und Mysticismus. (S. 207.)

Diesen psychologischen Formen reihen sich die theologischen, d. h. die verschiedenen Vorstellungen von der Gottheit an, die sowohl für die Klassifikation als besonders für die Darstellung der Entwicklungsformen der Religion einen Exponenten von hervorragender Wichtigkeit bilden. Über die religiösen Vorstellungen des primitiven Menschen sind nach Rauwenhoff, der sich in diesem Punkte ganz von den Prinzipien der Darwinistischen Entwicklungstheorie leiten lässt, nur Vermutungen aufzustellen: um einige psychologische Wahrscheinlichkeit zu erreichen, brauchen wir nur niedrig genug zu denken, um annehmen zu können, dass er wirklich damit begonnen. Auf solcher Grundlage behauptet R., dass „die Entstehung der Religion aus dem Zusammentreffen der naturistischen und animistischen Naturanschauung mit dem Entstehen etwelcher (!) sittlicher Gemütsbewegung im Menschen erklärt werden müsse.“ (S. 130.) Das Ursprüngliche ist wohl Henotheismus, d. h. Verehrung eines Gegenstandes ohne Polytheismus; dieser mag entstanden sein durch Erweiterung des Gesichtskreises des Einzelnen oder durch Zusammenfassung der von mehreren verehrten Gottheiten. — In der letzten Bemerkung liegt eine gewisse Wahrheit. Die Geschichte aber lehrt uns, dass der Monotheismus an der Wiege der Menschheit stand, und diese infolge des sittlichen Verfalles in Polytheismus verfiel. Der „Henotheismus“ aber ist ein unhaltbarer Begriff.

Strenggenommen nicht eine theologische Form, sondern philosophische Weltanschauung ist nach R. der Pantheismus. Man kann fragen, ob mit dem Pantheismus auch Religion bestehen könne. „Gähnt hier — so frägt R. anlässlich des Mysticismus des Angelus Silesius — nicht der Abgrund des Atheismus, an dessen Rande die pantheistische Mystik sorglos spielt?“ Die Schwierigkeit sei nicht, wie es eine pantheistische Mystik

gebe, denn diese erkläre sich aus Überreizung des Gefühls als pathologische Erscheinung, wobei religiöse Motive mitwirksam seien: sondern die Schwierigkeit liege in der Frage, ob mit dem Monismus Religion, die den Gegensatz von Gott und Mensch voraussetze, bestehen könne, und sie steigere sich dadurch, dass die moderne Wissenschaft ihre Erfolge gerade ihren monistischen Voraussetzungen zu verdanken glaube. (S. 150.) Der Vrf. lässt die Frage an diesem Orte ungelöst. Seine Antwort aber geht dahin, dass der Religion die Überzeugung von einer objektiven sittlichen Weltordnung genüge. Wir werden hierauf zurückkommen müssen.

Der Monotheismus — führt R. weiterhin aus — muss vom Henotheismus unterschieden werden, womit viel Missverständ weggeräumt werde. Jener aber sei entweder kosmologischer Monotheismus, richtiger Monarchianismus, wenn ein Gott über die Vielheit der Götter erhoben werde, oder ethischer Monotheismus (Religion der Propheten, die nach R. den früheren henotheistischen Jehovakultus in diesem Sinne umbildeten), mit welchem die Menschheit den Weg einschlug, auf dem sie die Religion zur höchsten Entwicklung bringen konnte im Christentum, das „Weltreligion im Sinne eines christlichen Universalismus“ ist. Das Bedürfnis des religiösen Gefühls befriedige aber nicht die deistische Auffassung des Monotheismus, (womit R. den Glauben an einen überweltlichen Schöpfer, also gerade den wahren christlichen Theismus meint), sondern der Theismus, d. h. die Verbindung der Transcendenz und Immanenz, die jedoch nur als negative Bestimmungen zu nehmen seien und zwar, was die Theorie betrifft, von einem bloß hypothetischen Charakter. Der Vrf. zeigt sich, wie wir sehen, gegenüber den verschiedenen Auffassungen des Christentums sehr weitherzig, nur gegen das Christentum, wie es sich selbst gibt, das supernaturalistische des sich offenbarenden persönlichen Schöpfers exklusiv.

Ebenso exklusiv gegen den Schöpfungsbegriff verhält sich auch Vatke. Er wendet sich gegen die Vorstellung einer zeitlichen Schöpfung aus dem Grunde, weil die ewig waltenden göttlichen Lebensmächte unmöglich vor einer solchen zeitlichen Schöpfung geruht haben könnten. (S. 162.) Dieser Einwand hätte Gewicht, wenn die Schöpfung statt als das freie und zeitliche Produkt einer ewigen Allmacht als Wirkung eines veränderlichen und in die Zeit fallenden Thuns begriffen würde. Der Gedanke einer solchen Macht übersteigt zwar unser gesamtes Wahrnehmen und Vorstellen, muss aber angenommen werden, wenn wir nicht den Widersprüchen des Pantheismus

verfallen wollen. — Als erste Erscheinungsform der Religion betrachtet auch Vatke das Gefühl, wiewohl er den Inhalt desselben aus der Intelligenz stammen lässt. Im Gefühl schliesst sich das Subjekt mit seinem Inhalt in eins zusammen; „das Gefühl setzt seinen Inhalt als das die ganze geistige innere Sphäre Durchdringende, nicht als objektive, sondern als unmittelbar subjektive, zusammengeschlossene einheitliche Bestimmtheit.“ Wäre diese Bestimmung des Gefühls richtig, so könnte es entweder ein religiöses Gefühl überhaupt nicht geben, oder es müsste, wenn es ein solches gäbe, dasselbe als die überzeugendste Bestätigung des Pantheismus gelten. Mit keinem Worte ist wohl mehr Missbrauch getrieben worden, als mit dem Worte Gefühl. Wir haben an diesem Orte keine Theorie des Gefühls zu geben. Es genügt, zu bemerken, dass das Gefühl nicht ein selbständiges Vermögen, sondern eine Seelenstimmung ist, die nicht bloß vom Begehr, beziehungsweise Wollen unzertrennlich, sondern als Zustand desselben zu begreifen ist und daher ebenso wie alles Begehr und Wollen ein wenn auch noch so unklares Vorstellen zur notwendigen Voraussetzung hat. Daher kann kein Fühlen den Namen religiös beanspruchen, das nicht auf einer Vorstellung des Göttlichen als eines vom Fühlenden Verschiedenen beruht.

Der Abschnitt über die Religion „im Elemente des Denkens“ in V.s Religionsphilosophie enthält eine Kritik der Beweise für Gottes Dasein. Charakteristisch ist die Art, wie diese Argumente von den drei Autoren, mit denen wir nns beschäftigen, behandelt werden. Auf die Stellung, die Rauwenhoff und Pfeiderer zu denselben einnehmen, werden wir ausführlicher zu reden kommen. Hier handelt es sich um eine vergleichende Nebeneinanderstellung. Von der Annahme eines Unterschiedes von Denken und Erkennen ausgehend, stellt R. die Beweisbarkeit des Daseins Gottes in Abrede, weil Wirklichkeit nur durch Erkennen, nicht durch Denken erreicht werden könne, erkannt aber werde nur durch Wahrnehmung, die immer sinnlich ist. V. dagegen behauptet vom Hegelschen Standpunkte der Identität des Denkens und Erkennens, die ihm zugleich Einheit des Denkens und Seins ist, diese Beweisbarkeit, bewiesen aber werde nur ein immanenter Gott, der Gott des Pantheismus. Pfeiderer endlich setzt an die Stelle jener Identität die Wesenseinheit von Gott und Menschen und glaubt auf Grund derselben einen dem Menschen wesensähnlichen, der Welt teils immanenten, teils sie transcendierenden Gott erschliessen zu können.

Vatke also nimmt wie Hegel die Argumente für Gottes

Dasein in Schutz; gegen Jakobi insbesondere bemerkt er, daß er die Beweiskraft derselben mit recht unbedeutenden Gründen bestritten habe, nämlich weil das Unbedingte nicht aus dem Bedingten gefolgert werden, also dadurch bedingt sein könne; es handle sich aber nur um ein Bedingtsein für das diskursive Denken: was vollkommen zutrifft. Dagegen ist er der Meinung, jene Argumente bewiesen nicht, was man ehedem damit beweisen wollte, eine transzendentale Gottheit, sondern ein immanentes Unbedingtes. Obgleich er an Hegel tadeln, daß er, den Wert der Begriffe überschätzend, das ontologische Argument für das höchste gehalten, geht er doch selbst von dem nämlichen Argumente aus, das allein nicht bloß die Notwendigkeit des Unbedingten, wie angeblich die übrigen Beweise, sondern die Realität desselben beweise. Der Sinn, der diesem Argumente untergelegt wird, ist, wie bei Hegel, der pantheistische. „So liegt also in der Manifestation Gottes, welche das Wissen von ihm und seine Existenz umfaßt, der tiefere Sinn des ontologischen Beweises, das freilich Anselm auch nicht einmal ahnte. Es ist ein Beweis des göttlichen und menschlichen Geistes in ihrer Vermittelung.“ (S. 186.)

Sicherlich hatte der hl. Anselm von den künftigen Schicksalen seines Argumentes keine Ahnung. Es spiegelt sich darin die Geschichte der modernen Verirrungen. Descartes schließt aus dem vermeintlich klaren und anschaulichen (intuitiven) Begriff Gottes auf das Dasein; Kant acceptiert die Voraussetzung insofern, als nach seiner Meinung, wenn ein Beweis für Gottes Dasein geführt werden könnte, dies nur auf dem ontologischen Wege möglich wäre, nämlich durch ein unmittelbares Ergreifen des Daseins durch den Gedanken, bestreitet aber das Zutreffen dieser Voraussetzung. Hegel endlich nimmt das Argument in dem Sinne wieder auf, daß in der That der Gedanke unmittelbar das Sein verbürge, weil der Begriff das wahrhaft Seiende sei. — Bemerkenswert ist V.s Urteil über die Kantsche Fassung des moralischen Beweises; er findet sie schwach und ungebildet, mehr habe die ältere Form desselben für sich, aber auch diese müsse ontologisch, d. h. immanent verstanden werden.

An die Kritik der Gottesbeweise reiht sich bei V. die Darstellung der verschiedenen Formen der religiösen und theologischen Erkenntnis. Er unterscheidet zwei abweichende Richtungen, nach der einen, metaphysischen, liegen Atheismus, Pantheismus, Deismus, Theismus, nach der anderen, nämlich der Seite des Verhältnisses der Vernunft zu Gott — Rationalismus und Supernaturalismus. Der Theismus hat nach V. vor dem

Deismus die immanente Thätigkeit Gottes voraus, ist aber eben nur für den populären Standpunkt. Die Theosophie ist spekulativer Rationalismus, in der inadäquaten Weise der Phantasie und des Gefühls gefaßt.

In dem Abschnitte, der die Religion im Elemente des Willens behandelt, ist es der Begriff des Bösen, der unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Der Standpunkt der „Autonomie“ gestattet nicht, in der Übertretung des Gesetzes, dem Ungehorsam gegen den göttlichen Willen das Wesen der Sünde zu erblicken. Vielmehr wird die Sünde und das Böse im Verhalten des Besondern zum Allgemeinen gesucht. Gut ist jede Thätigkeit, welche die harmonische Gliederung des menschlichen Geistes in der Gemeinschaft fördert, das ihr Entgegengesetzte ist böse. Wie nahe liegt da der Gedanke, daß das Gesetz des Staates als der absoluten Form „der harmonischen Gliederung des menschlichen Geistes in der Gemeinschaft“ bestimmt, was gut und was böse ist! Wie nahe berühren sich Hegel und Hobbes, Pantheismus und Materialismus auch in den Fragen der Moral und Politik! — Die Harmonie der moralischen Persönlichkeit wird gesetzt in die Unterwerfung unter die sittliche Weltordnung, in der der Geist nur seine eigene Natur erkennt, also sich selbst bestimmt. — Gott gegenüber ist der Mensch frei, weil ihm Gott nicht wie ein höheres Wesen gegenübersteht, sondern sich als immanentes Prinzip verhält durch die der menschlichen Natur mitgeteilte Seite des Unbedingten, die das höhere Wesen des Menschen selbst ist. — Wir brauchen kaum zu sagen, daß diese Bestimmungen nicht die Religion, sondern die „Irrreligion im Elemente des Willens“ bedeuten.

Intellekt und Wille einigen sich zur harmonischen Religiosität in der Frömmigkeit. Hiervon handelt der Abschnitt: das religiöse Selbstbewußtsein als Einheit oder die wirkliche Religion als Frömmigkeit. Die verschiedenen Erscheinungen des privaten wie öffentlichen religiösen Lebens kommen hier zur Sprache, die Erörterung aber bietet kein anderes Interesse, als die Art und Weise, wie die Äußerungen der Frömmigkeit und die Formen des Kultus ihres wahren Gehaltes entleert und in die Formeln des pantheistischen Systems gekleidet werden. Ein Beispiel möge genügen. Als solches diene die Bestimmung des Glaubens. Der Glaube ist „nichts anderes als die sich einfach in sich selbst vermittelnde Frömmigkeit, die auf sich beruhende, einfache fromme Gesinnung.“ (S. 245.) — Die Vollendung des religiösen Lebens ist in der Idee des Reiches Gottes ausgesprochen. Was macht aus dieser Idee die pantheistische Weltanschauung?

Das ewige Reich Gottes gewinnt einen „konkreten Hintergrund“, wenn „man unser Sonnensystem nur für ein Moment im All, in der Zeit geworden und in der Zeit vergehend, aber unendlich viele Sonnensysteme ebenfalls für Offenbarungsstätten des Geistes“ hält; denn das Ewige ist nur im Zeitlichen offenbar, Seele und Leiblichkeit bilden die Basis des Geistigen. Was die persönliche Unsterblichkeit betrifft, so hört hier ein eigentliches Wissen auf; „religiös aber ist die Formel: der Geist ist in Gott, womit eben die endliche Individualität aufgehoben ist, der Geist aber für die ideale Totalität erhalten wird.“ (S. 289.)

Bevor wir auf den zweiten, besonderen Teil des Vatkeschen Werkes eingehen, wenden wir uns zu Rauwenhoff zurück, der der Frage vom „Wesen und Recht“ der Religion einen der umfangreichsten und sorgfältigsten Abschnitte seines Werkes widmet. Der Gedankengang entfaltet sich ungefähr in folgender Weise:

Das Recht des religiösen Glaubens ist nicht von dem Nachweis der objektiven Wahrheit des Gottesglaubens abhängig zu machen, sondern nach dem Maßstab der Wertschätzung, worauf die Verehrung der übersinnlichen Macht beruht, zu beurteilen. Das unbedingte Pflichtbewusstsein ist Grundlage des religiösen Glaubens. Gegen die objektive Bedeutung dieses Bewusstseins kann die von Kant und Fichte bewiesene Falschheit des Dogmatismus nicht als Instanz angeführt werden; denn obgleich wir zunächst nur Bewusstseinsthatsachen erkennen und daher all unser Erfahren und Wissen auf dem Glauben an die Übereinstimmung unserer Vorstellungen mit der vorausgesetzten Wirklichkeit beruht, auf dem Vertrauen auf das Gesetz unseres Geistes, das sich mit Notwendigkeit geltend macht, so kann doch die Begründung dieses Glaubens nicht bestritten werden, wenn man nicht an der Möglichkeit aller Erkenntnis absolut verzweifeln will. Der aus der Subjektivität des Pflichtbewusstseins entnommene Einwand ist also nicht berechtigt. Ebensowenig aber ist die Berufung auf die Willkürlichkeit der Werturteile statthaft; denn ist diese bezüglich des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen nicht zu leugnen, so lässt sie sich schon weniger vom Ästhetischen behaupten, vollends aber ist das sittliche Urteil (freilich nur nach seiner formellen Seite, die Pflicht um ihrer selbst willen zu thun) ein schlechthin Notwendiges, aus zufälligen Ursachen (Vererbung, Gewohnheit) nicht zu Erklärendes. „Wenn die einzige Erklärung, die dem gegenübersteht, die des Evolutionismus, sich nicht hinreichend erweist, dann ist man wohl genötigt, aus dem Faktum des Pflichtbewusstseins auf eine darin

sich offenbarende sittliche Anlage des Menschen zu schließen.“ (S. 219.) Das unbedingte Pflichtgefühl aber, das sich als ein Gesetz unserer Natur geltend macht, an welches wir ebenso glauben müssen, wie an unser Wahrnehmungs- und Denkvermögen, erfordert eine solche Beschaffenheit der Welt, daß dieses darin bestehen kann. Wir müssen daran glauben: ein Glaube, der Postulat heißt, weil er „das wirkliche Sein des Postulierten enthält.“ Der Glaube an eine sittliche Weltordnung ist also eine Forderung, ein Postulat des unbedingten Pflichtbewußtseins, und zwar das einzige Postulat. Kant täuschte sich also darin, daß er auch das Dasein Gottes, die menschliche Freiheit und die Unsterblichkeit der Seele als Forderungen des Pflichtbewußtseins betrachtete und dafür Glauben postulierte. In jenem Glauben an eine sittliche Weltordnung liegt das Wesen der Religion.

An diesen Ausführungen Rauwenhoffs übt Pfleiderer eine wohlberechtigte, aber nicht genug umfassende Kritik. Über den fundamentalen, erkenntnistheoretischen Irrtum, daß allem Erkennen des Wirklichen ein Glauben und Vertrauen zu Grunde liege, geht Pfl. mit einem Stillschweigen hinweg, das, wie es scheint, als Zustimmung zu deuten ist. Seinerseits aber vermisst er die klare Bestimmung des rhetorischen Begriffs der sittlichen Weltordnung, die tatsächlich bestehende sei nicht Gegenstand religiösen Glaubens, als ideale gefasst aber sei sie subjektiv, nicht aber objektive übersinnliche Macht. Es helfe auch nichts, wenn mit dem Begriff der sittlichen Weltordnung der des Sittengesetzes vertauscht und dieser zu einem allgemeinen Natur und Geist umfassenden erweitert werde. Mit alledem sei der Positivismus nicht zu überwinden. Die Ordnung sei Produkt einer Macht, nicht selbst die postulierte übersinnliche Macht, die auch nach Rauw. Gegenstand religiösen Glaubens sein solle. Denken wir uns aber die übersinnliche Macht als ordnendes Wesen, so haben wir „Gott“ gedacht. (Jahrb. u. s. w. S. 13 f.)

An die Erklärung des religiösen Glaubens schließt Rauw. die Rechtfertigung desselben an, die in der Verteidigung der Teleologie besteht, wobei aber der Schluss von der Zweckmäßigkeit auf eine zwecksetzende Ursache als nicht konkludent verworfen wird. R. bleibt bei der allem Seienden als organisierender Faktor innwohnenden Potenz stehen. Aus diesem Abschnitte möge eine uns speziell interessierende Äußerung über den Supernaturalismus hervorgehoben werden. Die Geschichte des Supernaturalismus, meint R., sei seit der Renaissance eine Leidensgeschichte, auf der einen Seite stehe der Katholicismus, der den Supernaturalismus immer mehr zu befestigen und ab-

zurunden suche, was er übrigens mit zunehmender Aufopferung der Frömmigkeit und Wahrheit (die Begründung für diese Behauptung bleibt R. schuldig) bezahlt habe, während der Protestantismus durch sein eigenes Princip immer weiter auf der schiefen Ebene fortgetrieben werde, unbewusst geschäftig, das System, das er nicht preisgeben will, zu unterminieren. (S. 273.)

Der dritte Teil des Rauwenhoff'schen Werkes handelt von den Erscheinungen der Religion in Dogmen und Kulthandlungen. Das Resultat der Kritik des Gottesbegriffs ist ein negatives, die objektive Realität desselben, das Dasein Gottes kann nach R. nicht wissenschaftlich bewiesen, § 1 A, auch nicht durch philosophische Spekulation bestätigt werden (B), die Glaubensvorstellungen, den Gottesbegriff eingeschlossen, sind vielmehr Ereignisse der dichtenden Phantasie (D).

Die Kritik, die R. an den Argumenten für das Dasein Gottes übt, richtet sich gegen die Fassung, in welcher sie von Pfleiderer vorgetragen werden. Die von letzterem hiergegen versuchte Verteidigung kann nicht als durchweg glücklich bezeichnet werden. Die Kantschen Vorurteile, in die auch Pfl. verwickelt ist, hemmen wie schwere Ketten seine Schritte. Zunächst wird bemerkt, dass von der Philosophie nicht mathematische und naturwissenschaftliche Beweise verlangt werden dürfen, sondern nur der Nachweis der zur Annahme einer Hypothese bestimmenden Vernunftgründe (Jahrb. a. a. O. S. 16). Was den kosmologischen Beweis betrifft, so würde der Schluss von einer Vielheit von Kräften und Wirkungen auf einen einheitlichen Realgrund, wie er von Pfl. gefasst wird, allerdings, wie Rauw. einwendet, nur die Existenz einer weltimmanenten Substanz begründen, nicht aber die Existenz Gottes, wie der religiöse Glaube sie fordert. Den Ausgangspunkt bilden aber nicht endliche Wirkungen und Kräfte, zu denen die Substanz gesucht wird, sondern die endlichen, veränderlichen und zufälligen Wesen, die eine von ihnen verschiedene Ursache, also einen über- und außerweltlichen Gott voraussetzen: ein „Über“ und „Außer“, das freilich nicht sinnlich genommen, aber auch nicht, wie von Pfl. geschieht, durch eine panentheistische Auffassung illusorisch gemacht werden darf. — Die Bemerkungen Pfleiderers über die Berechtigung des teleologischen Beweisgangs sind zwar nach ihrem speciellen Inhalt begründet, werden aber wieder ihrer besten Kraft beraubt durch die Zurückführung der Objektivität des Erkennens auf einen Parallelismus der subjektiven und objektiven Ordnung. — Mit Recht wird insbesondere gegen den Einwand Rauwenhoffs, durch Annahme göttlicher Zwecke werde

Gott vermenschlicht, geltend gemacht, dass es zwischen den von R. behaupteten Extremen, entweder auf die Analogie der menschlichen Zweckthätigkeit zu verzichten, oder Gott auf die Linie des Menschen herabzusetzen, ein Mittleres gebe, nämlich die göttliche Zweckthätigkeit nicht als eine deliberative, sondern als eine intuitive zu denken. Nur verträgt sich mit der Annahme einer bewussten, zwecksetzenden Intelligenz nicht der von Pfl. eingenommene Standpunkt einer Immanenz, mit welcher er vergeblich die Transcendenz zu verbinden sucht, da auf diesem Standpunkt Immanenz und Transcendenz wie Realität und Idealität sich verhalten würden.

Durch die, auch von Pfl. anerkannte Kantsche Lehre, dass Wirklichkeit nur erfahren werden könne, von R. in die Enge getrieben, spricht Pfl. von einer mittelbaren Erfahrung durch Schlüsse und meint, dass es in einem gewissen Sinne eine Erfahrung von Gott gebe. Hier zeigt sich die ganze Unhaltbarkeit des Pfl.schen Standpunkts der zu verbindenden Immanenz und Transcendenz; denn sofern Gott immanent ist und „in gewissem Sinne“ erfahren wird, ist er nicht wahrhaft Gott (wir reden vom Standpunkt Pfl.s), sofern er aber transzendent und wahrhaft Gott ist, kann er nur erschlossen, also (vom Standpunkt Pfl.s) nicht wahrhaft erkannt werden. Mit Recht rügt R. die Inkonsistenz Pfl.s der vom Sittengesetz auf einen Urheber, also eine letzte Ursache schliesst, obgleich er dem kosmologischen Argument einen solchen Schluss nicht gestatten will.

Der erkenntnistheoretische Irrtum, dass die Objektivität der Erkenntnis nicht durch das unmittelbare oder mittelbare Bestimmtwerden des Subjektes durch das Objekt, sondern durch den Parallelismus der Ordnung des Erkennens mit der Ordnung des Seins garantiert werde, tritt recht scharf in der Art hervor, wie Pfl. das ontologische Argument behandelt. Ausgehend von der (Vatkes Ansicht entgegengesetzten) Annahme, dass dieses Argument die Notwendigkeit des Daseins Gottes beweise, behauptet Pfl., der Nerv desselben liege in der Übereinstimmung unseres notwendigen Denkens mit dem wirklichen Sein. Kants Kritik habe zu dem Resultate geführt, dass die Gesetze unseres Denkens nicht aus der Erfahrung stammen und doch mit dieser zusammenstimmen: eine Thatsache, die sich nur aus der unserem Denken und dem Weltdasein gemeinsam zu Grunde liegenden Einheit von Denken und Sein erkläre. Nicht ganz mit Unrecht urteilt Rauw. von dieser Fassung, dass sie mit dem wirklichen ontologischen Argument nichts als den Namen gemeinsam habe. Dieses sucht aus dem Begriffe Gottes das

Dasein zu folgern, setzt also voraus, dass durch Denken objektives Sein erkannt werde; der Irrtum desselben aber liegt darin, dass ein Gottesbegriff aufgestellt wird, der allerdings das Dasein impliziert, dessen innere Möglichkeit und Realität aber nicht erwiesen ist. Ist das Dasein eines denkbaren Höchsten anderweitig festgestellt, so folgt freilich die Notwendigkeit dieses Daseins; das ontologische Argument setzt also das zu Beweisende voraus und macht sich einer petitio principii schuldig.

Größere Zugeständnisse gegenüber dem theoretischen Rechte des Gottesglaubens macht, wie auch Pfl. hervorhebt, R. in dem Abschnitte über die Gottesvorstellung (S. 522 f.), insofern er einräumt, dass teleologisches Wirken dem Ursprung nach wenigstens für uns nur durch die Beziehung auf eine bewusste Intelligenz denkbar sei. Zwar versäumt R. nicht, (nach Pfl.s Ausdruck) Vorsorge zu treffen, um sich durch die Behauptung, das Hinübergehen zu einer göttlichen Intelligenz und einem göttlichen Willen beruhe auf dem Drang der Phantasie, auf seinen Skepticismus zurückzuziehen; hiergegen aber lege seine eigene Darstellung, derzufolge jener Drang vielmehr ein unabwesliches Bedürfnis des Denkens ist, Verwahrung ein.

Weiterhin sucht R. nachzuweisen, dass eine Bestimmung des Wesens Gottes durch die Attribute der Ewigkeit, Heiligkeit und Liebe nicht zulässig sei, selbst wenn das Dasein Gottes wissenschaftlich sichergestellt werden könnte, denn Ewigkeit sei ein negativer Begriff, Heiligkeit und Liebe aber könnten ohne Anthropomorphismus nicht auf Gott übertragen werden. — Auch diese Positionen sucht Pfl. zu verteidigen, jedoch, was die Ewigkeit betrifft, keineswegs mit Glück, denn indem er in das göttliche Bewusstsein Succession hineinträgt, zerstört er die Unveränderlichkeit Gottes und hebt damit, wie R. zeigt und wohl von selbst einleuchtet, den Begriff der Ewigkeit auf. Dagegen weist er den Angriff R.s auf die göttliche Heiligkeit, deren Begriff er mit Sittlichkeit im Sinne von Pflichtgemäßheit verwechselt, die Gott allerdings nicht zukommen kann, siegreich zurück. Seine Bemerkungen aber über die göttliche Liebe sind durch seinen panentheistischen Standpunkt, auf welchem Wesenseinheit und reales Wechselverhältnis zwischen Gott und Menschen angenommen wird, getrübt.

Als Kern des Vorsehungsglaubens betrachtet R. den Glauben an eine sittliche Weltordnung, in deren Dienst aller Kausalzusammenhang stehe, und hält deshalb eine Theodicee für unnötig. Derselbe Glaube bilde auch die Grundlage des Erlösungsglaubens. Sünde und Erlösungsbewusstsein seien nichts anderes

als das Bewußtsein eines gewissen in uns vorhandenen Verhältnisses von Wirklichkeit und Ideal, und aller Erlösungsglaube Vertrauen auf die stets fortschreitende Verwirklichung des Ideals in uns. Der Glaube endlich an eine persönliche Fortdauer nach dem Tode enthalte außer dem animistischen ein religiöses Moment, nämlich die Hoffnung auf Verwirklichung des sittlichen Ideals. Für diese sei eine psychologische Voraussetzung anzunehmen, die jedoch nur Produkt religiöser Dichtung, nicht philosophischer Beweisführung sei. Doch lasse sich als Grund der Vernünftigkeit des Unsterblichkeitsglaubens der Gedanke angeben, daß die sittliche Persönlichkeit, in welcher das Sittliche zur vollen Herrschaft gelangt ist, nicht durch einen physischen Proceß vernichtet werde.

Der letzte Abschnitt des R.schen Werkes behandelt den Kultus und die religiöse Gemeinschaft. Der einseitig ethische Standpunkt des Vrf., dem die Gottheit eigentlich nur die dichterische Personifikation der sittlichen Weltordnung ist, macht ihm insbesondere jedes Verständnis des katholischen Kultus unmöglich. Der Kultus ist ihm ausschließlich Produkt der Phantasie, anschaulich gemachter Glaube, der sich der Zucht des Denkens entzieht. Gleichwohl nimmt der Vrf. vom religiösen Standpunkt das Bittgebet in Schutz. Den specifischen Charakter der religiösen Gemeinschaft sucht er in der Einheit der Glaubensüberzeugung und dem Verlangen, nach dieser Überzeugung das Leben zu gestalten. Die naturgemäßste Form der religiösen Gemeinschaft sei die örtliche, natürlich gewordene, selbständige Gemeinde. Vom (supernaturalistischen) Kirchenbegriff urteilt der Vrf., daß ihm der sittliche Charakter fehle, daher seine Äußerung: Wehe der Religion wegen der Kirche, und das Schlusswort: die Kirche hat ausgedient, die Gemeinde kann zu ihrem Rechte kommen.

Wir verlassen Rauwenhoff mit dem Eindruck, daß sein von Kant beherrschtes Denken in der Auffassung der Religion selbst noch hinter dem Königsberger Philosophen zurückbleibt und die grossen geschichtlichen Thatsachen der Religion, des Christentums und der Kirche als ungelöste Rätsel zurücklässt. Die Absicht, durch einen zweiten, historischen Teil das Werk abzuschließen, hat der Tod vereitelt. — Wir wenden uns zu Vatke zurück, der uns eine Geschichte der Religion und zugleich den Beweis gibt, daß der naturalistische Pantheismus jene Rätsel zwar zu zerhauen, nicht aber zu lösen vermag.

„Nach synthetischer Erkenntnis a priori“, jener von Kant eingeführten Erkenntnisweise, die sich unter den Händen seiner

Nachfolger zur Konstruktion a priori, der mit Recht verrufenen „Begriffsromantik“ gestaltete, läßt V., dem Zeugnis der Geschichte zum Trotz, die Menschheit von unten auf aus einem Zustand tierischer Roheit zur Freiheit und Geistigkeit sich entwickeln, zu welchem Behuf das Alter der Menschheit auf ein paar Hunderttausende geschätzt wird. Als erste Stufe in der religiösen Entwicklung wird die Naturreligion und zwar zunächst der Fetischismus der sog. Naturvölker angenommen. Über diesen hinaus bezeichne einen Fortschritt sowohl die chinesische Religion als auch die altarische Moral, die nicht mehr durchweg als Naturreligionen gewertet werden dürfen. Die chinesische Religion sei reine Verstandesreligion, die Taolehre aber mehr ein Fortschritt der Philosophie als der Religion. Die chinesische Sittlichkeit ist wesentlich Verstandesberechnung. (Über die chinesische Religion vgl. man V. v. Strauß u. Torney, der alt-chinesische Monotheismus S. 9 ff.)

Vom Brahmanischen System urteilt V., es sei nicht Monotheismus. Brahm ist ursprünglich Agni Brahmanaspati, Herr des Gebetes, dann Produkt des Gebetes, der höchsten Abstraktion, mit dem Gedanken des Betenden eins. — Der Buddhismus entstand aus der Negation der brahmanischen Anschauungsweise und ist nicht Gottlosigkeit, da das Leere, woraus die Welt wird, das vom Geiste erfaßte reine Sein ist. Der Buddhismus bleibt in der Form der Substanz, erreicht nicht die des Geistes (S. 360 f.). Der Religion der iranischen Völker sei eine einfachere Naturanschauung vorangegangen, der Dualismus des Ahuramazda und Angromainyus ein rein praktischer, das beide umfassende Princip aber, die Zrvâna Akarana, sei reine Abstraktion. Die persische Religion gilt V. als die erste von weltgeschichtlicher Bedeutung, durch ihren von ihm behaupteten Einfluß auf Judentum und Christentum.

Von den arischen Religionen geht V. zu den semitischen sogenannten Naturreligionen über. Die Semiten werden durch das Vorherrschen des Verstandes charakterisiert. Im Einzelnen stehe die babylonische durch ihr astronomisches System höher, dagegen sonst tiefer als die eranische Teleologie. Bel werde als Lebenssubstanz gefaßt und daher Mylitta, ursprünglich Erdgöttin, als weibliches Princip ihm beigesellt. Der mittelsemitische Melkarth wird mit Simson zusammengestellt und als Baal — der Sonnengott — erklärt. Die ägyptische Religion sei noch ein ungelöstes Problem, für die religiöse Gesamtanschauung seien wir noch immer auf die klassischen Quellen angewiesen; Osiris sei Sonne, Isis Erde, nicht Mond. V. verkennt, wie man sieht,

die zweifellosen Spuren einer der geschlechtlichen Differenziierung und Herabziehung des Göttlichen in den Naturproces voran gehenden reineren Auffassung. — Auf eine solche weist auch, wie aus V.s Darstellung selbst erhellt, die griechische Religion hin, in welcher V. die religiöse Entwicklung auf die höhere Stufe „des endlichen Geistes und der geistigen Subjektivität“ sich erheben lässt. Der Polytheismus ist hier sekundär, die spätere Frucht der Mythenbildung; die Götterwelt Hesiods und Homers Ergebnis reflektierender und dichterischer Anschauungsweise. Wie die arische in Indien, so stellt die griechische Religion ein Urwesen, Gott schlechthin, an die Spitze, das nicht in den Proces des Endlichen eingeht. — In der römischen Religion, die durch Geisterglaube und Mangel an Mythen sich charakterisiert, präge sich die praktische Richtung des römischen Geistes aus. Für die — vom Vrf. als das Ursprüngliche nach „Principien a priori“ fingierte — römische Naturreligion sei man auf Schlüsse aus der allgemeinen Analogie der religiösen Entwicklung, angewiesen. Der allgemeinen Form des Weltreichs gibt auch nach V. erst das Christentum tiefen, unendlichen Gehalt.

Nicht das Erste, sondern die höchste Vollendung ist nach d. Vrf. der Monotheismus. Von der eranischen Lichtreligion ausgehend habe er sich zuerst in einem kleinen Kreise eines unbedeutenden Volkes entwickelt. Er sei teils aus vorhandenen Elementen, teils durch absolute Erhebung des Geistes, und da der Geist darin sein eigenes Wesen ergreife, durch Offenbarung Gottes entstanden. (S. 485.) Die geschichtliche Darstellung, die der Vrf. auf Grund der um jede Tradition unbekümmerten destruktiven Bibelkritik gibt, verkehrt die Ordnung lex et prophetae in das Gegenteil: der Pentateuch ist später als die prophetischen Bücher: so verlangt es die innere Entwicklung des Geistes. V. vermisst im alten Testamente die rein ideale Auffassung des Geistes, die sich übrigens auch bei den alten Philosophen nicht finde; Aristoteles lasse den Geist von außen in den Leib kommen. Gott erscheine in der Schrift als überweltlicher Geist im Lichtgewand nach seiner Transcendenz, nach seiner Immanenz aber als bewegender Geist. (Woher dann das Verbot, von Gott ein Bild zu machen? — Aristoteles aber lässt die menschliche Seele von außen in den Leib kommen, gerade weil sie wegen ihrer Immortalität nicht auf dem Wege der Zeugung entstehen kann.) In der Schöpfungsgeschichte findet V. nicht Geschichte, sondern „Religionsanschauung“, was im Grunde ein verblümter Ausdruck für Mythe ist. Den Abschnitt

über das Christentum (S. 516 ff.) eröffnet ein unwürdiger Ausfall gegen die katholische Religion, dessen verletzender Ton gegen den sonstigen wissenschaftlichen Charakter dieser „Religionsphilosophie“ grell absticht. (Ähnliches S. 314 und 358.) Charakter und Entstehung des Christentums werden so erklärt: Grundprincip derselben ist die Idee der Menschwerbung Gottes, die am Ende des bis dahin gewesenen Weltlaufs eintritt zur Erlösung aus der Gewalt des Bösen; es stehe also der arische Dualismus mit der Erscheinung Gottes auf Erden im genauesten Zusammenhang. Das Christentum habe praktisch begonnen mit der Vorbereitung auf eine Umgestaltung des Gottesreiches, woraus sich erst die Umgestaltung der Lehre als Gebot der Notwendigkeit ergeben habe. Die aprioristische Konstruktion des Christentums (das nicht aus einer pantheistisch gemeinten Idee der Menschwerbung Gottes, sondern aus der gottmenschlichen Person Christi begriffen werden will), wird durch eine zersetzende Kritik der Quellen des Christentums gestützt. Da die Briefe des Apostels Paulus (die in die Jahre 52—61 verlegt werden) in schroffem Widerspruch mit der obigen Annahme stehen und das wunderbare Wesen Christi darin vorausgesetzt wird, so verlangt die vom Vrf. geübte Logik des Unglaubens, dass die vorgebliche Umgestaltung der Lehre in der kurzen Zeit vor der Thätigkeit Pauli vor sich gegangen sei.

Über die hypothetische evangelische Urschrift sowie die Unterscheidung der beiden Richtungen, der petrinischen und paulinischen (die durch das Zugeständnis, dass sie in keiner Schrift zur reinen Darstellung gelange, wieder hinfällig gemacht wird) gehen wir mit dieser Andeutung hinweg. Aus den vorhandenen Quellen, gesteht V., sei der Ursprung des Christentums schwer zu ergründen; anerkannt sei, dass Christus die Logosidee auf seine Person nicht anwandte, als Messias habe er sich erst bei seinem Einzuge in die Hauptstadt kundgegeben, in frühere Reden sei erst nachträglich die messianische Beziehung hineingetragen worden. Dem wirklichen Verlauf gegenüber (den V. und die Kritik der Hegelschen Schule wohl besser kennt als der Lieblingsjünger des Herrn) stellte sich Johannes am ungünstigsten. Gleichwohl wird seine geistige Erhabenheit gerühmt. — Die Behauptungen V.s richten sich durch ihre Willkür von selbst. Johannes, der Apostel, ist entweder nicht der Verfasser des vierten Evangeliums — dann erhebt sich die Frage, ob es dem einstimmigen Zeugnis des Altertums und dem Selbstzeugnis des Evangeliums zum Trotz ein anderer sein könne? — oder Johannes, wenn es erlaubt ist, Göttliches mit Menschlichem

zu vergleichen, der Platon des christlichen Sokrates, ist ein verrückter Schwärmer, wenn nicht ein frecher Betrüger. V. gleitet leichtfertig über alle diese Schwierigkeiten hinweg.

Die Erscheinungen des Auferstandenen gelten V. als Visionen der Jünger, die sie hatten, als sie sich wieder ihrem einfachen Gewerbe hingaben. — V. gibt sich alle Mühe, die Gottheit Christi und den Personunterschied in Gott aus der Schrift hinwegzudeuten, seine eigene Darstellung aber zeigt, dass bei Paulus und Johannes über die Gottheit Christi nicht hinwegzukommen sei. Wo es nicht mehr angeht, zu leugnen, wird die Hegelsche Unterscheidung von Anschauung und Begriff zu Hilfe gerufen. — Das Verhältnis Christi zum Geist wird in das des Individuellen zum Allgemeinen umgedeutet, Christus habe sterben müssen, damit der Geist komme; nicht der historische Christus, sondern der Geist, Gott als immanenter, sei Gegenstand der Anbetung. (Biblisch ist allein die Lehre, dass die Sendung des Geistes die Verklärung, nicht aber die Vernichtung der Individualität Christi voraussetzt.) Bei Paulus erscheine der hl. Geist als die höhere Form des Selbstbewusstseins, 1 Cor. 2, 9—12 liege „offenbar die Einheit des im Menschen wirkenden höchsten Princips mit demselben Princip ausgesprochen, welches in Gott das Selbstbewusstsein bildet.“ (S. 557.) Die Einheit sei jedoch nur in der Form der Vorstellung gegeben.

V. vermag sich die Überweltlichkeit Gottes nur räumlich zu denken und wendet daher gegen die Unterscheidung immaterialer und transzendentaler Beziehungen in Gott ein, Gott sei Idee (!), also nicht im Raume. (S. 559.) — Schliesslich wird als Kern der biblischen Lehre von der Person Christi und der Trinität bezeichnet: die lebendige Gottesidee als geistiger Lebensproces, alles andere seien Elemente der Anschauung, die kirchliche Entwicklung aber habe sich durch falsche Verstandeskonssequenzen von der einfachen lebendigen Tiefe der biblischen Anschauung entfernt. (S. 566.)

In demselben Geiste und nach der nämlichen, d. h. rationalistisch-spekulativen und pantheistischen Methode wie die Person wird auch das Werk Christi behandelt und gedeutet. Die Vorstellung von einer stellvertretenden Sühne sei deutero-jesajanisch, der Knecht Gottes eine Personifikation der frommen Theokratie (!). Die stellvertretende Genugthuung sei von den Vätern mythologisch, von Auselm juridisch, erst von Socin richtig, d. i. moralisch gedeutet. Als Schlussurteil über die biblische Theologie der Erlösung ergibt sich V. folgendes: es sei „nicht zu verkennen, dass darin außerordentlich tief geistige Elemente,

aber daneben doch auch viele teils unvermittelte, schroffe Gegensätze, teils sinnlich angeschaute und ungeistige Züge gegeben sind.“ (S. 575.) Diese angeblich ungeistigen Züge aber existieren nur in der Phantasie des „spekulativen“ Religionsphilosophen, der allen Ernstes der Schrift, z. B. die „Vorstellung“ imputiert, das Paradies sei eine Abteilung des Hades, nur durch eine Kluft von der Gehenna getrennt. Und der Schoß Abrahams ist dann wohl auch wörtlich zu nehmen!

In der Entwicklung der christlichen Religion nach der Lehre und socialen Gestalt werden drei Abschnitte unterschieden; der erste umfaßt das Urchristentum mit seinem Hauptwendepunkte, der Christianisierung des Staates, sowie die Zeit bis zum Beginn des Mittelalters, dieses bildet das zweite Hauptstadium. Endlich die dritte und herrlichste Periode des Christentums beginnt mit der Reformation. „Die gegenwärtige Zeit freier wissenschaftlicher Erkenntnis ist in Beziehung auf die Entwicklung des Christentums die vollendetste.“ (S. 580.) Bekanntlich hat Strauss, Vatkes Gesinnungsgenosse, gefragt: Sind wir noch Christen? und darauf im Namen der modernen „Kultur“ mit Nein geantwortet. V. zieht es vor, die Maske des Christentums noch länger zu tragen, und was andere als „Selbstzersetzung des (protestantischen) Christentums“ hinstellen, als dessen höchste Blüte zu feiern.

Als allgemeines Resultat der kirchlichen Lehrentwicklung wird angegeben, daß die einfache Lehre des Christentums nicht wissenschaftlich (d. h. im Geiste Hegelscher Spekulation), sondern durch Verstandesspekulationen fortgebildet worden und infolge dessen der unaufgelöste Widerspruch entstanden und als Mysterium verehrt worden sei. (S. 589.) Um den Geist, der die zahlreichen Einwände, die V. gegen die Kirchenlehre erhebt, beseelt, beurteilen zu können, führen wir nur eine Probe an. Gegen die Unterscheidung innerer und äußerer Beziehungen, von welchen die letzteren gemeinsam sind, sofern die drei Personen als eine Wesenheit und Natur nach außen wirken, wird geltend gemacht, das opus ad intra sei ja die Einheit und opus ad extra nichts als die Differenz (S. 588): eine Bemerkung, die den Hegelschen Begriff von der sich selbst verwirklichenden und in die Vielheit eingehenden Einheit zum Maßstab der Kirchenlehre macht. — Von gleicher Art sind die Einwendungen gegen die Lehrentwicklung des Dogmas der Inkarnation. Wenn Christus als vollständiger Mensch und wahrer Gott bestimmt wird, so hieße das Gott auf die eine und den Menschen auf die andere Seite stellen, als ob der Mensch ohne Gott vollkommen

und Gott ohne den Menschen real sein könne (S. 595). In Christus ist nach V. die Person oder das entwickelte Selbstbewußtsein (?) von der potenziellen Basis im Logos zu unterscheiden, der Person kommen also die Eigenschaften des Logos, Allmacht u. s. w. nicht zu. Christus ist demnach für V. nur ein hervorragender Mensch. „Der Unterschied Christi und der Gläubigen besteht allein in der historischen Priorität Christi, in dem Ausgezeichneten seiner Persönlichkeit, in dem Ursprünglichen seines Gottesbewußtseins und in dem Gewaltigen seiner geistigen Einwirkung auf alle späteren Zeiten. Durch diese Auffassung vom Gottmenschen hat sich V. das Verständnis der Lehre von Gnade und Freiheit sowie von der Kirche gänzlich unmöglich gemacht; die Kirche sei als Heilsanstalt infolge des großen und nachhaltigen Eindrucks gestiftet worden, den die Erscheinung Christi, seine Größe im Leiden hervorgebracht. Die Neuschöpfung geschehe wirksam durch die göttliche Substanz im einzelnen, durch die Gemeinschaft, die ihren Ausgangspunkt in Christo und seinem Tode habe, werde sie angeregt. — Für die sichtbare Kirche, ihre Allgemeinheit, Einheit, Heiligkeit zeigt V. kein Verständnis, wiewohl er zugesteht, dass der Staat der Kirche als der Trägerin und Beschützerin der echt christlichen Gesinnung bedürfe, ohne welche kein Staat wahrhaft gesund und kräftig sich entwölle. (S. 632.) Für die innere Sphäre fordert er volle Selbständigkeit der Kirche. — Den protestantischen Begriff der sichtbaren Kirche sucht V. vergeblich von seinen inneren Widersprüchen zu befreien. Die himmlische Kirche ist ihm nichts weiter als die höhere göttliche Verklärung der Welt. Die Schrift dürfe nicht ferner als bindende Norm geltend gemacht werden, ein neues Evangelium des Geistes sei es daher auch, wonach die Gebildeten der neueren Zeit sich sehnen. Wie für die wirkliche Kirche Christi hat V. auch keinen Sinn für die christliche Vollkommenheit, für Cölibat und Mönchtum, obgleich er zugibt, dass diese Richtung bei den vortrefflichsten Männern gefunden werde. (S. 637.)

Das umfassende und an Details überreiche, zugleich aber vielfach aphoristische, der letzten vollendenden Hand entbehrende religiös-philosophische Werk schliesst mit der Darstellung des Mohammedanismus (S. 640 ff.), der nach einer früher (S. 307) gegebenen Charakteristik in der „abstraktesten und sinnlichsten“ Weise, aber ohne eigentliche Originalität die Einheit Gottes festgehalten und die Immanenz Gottes bis auf eine ungenügende Form aufgehoben habe.

Wenn wir das Bild, das sich vor unseren Augen von dem Jahrbuch für Philosophie etc. VI.

gegenwärtigen Stande der auf modernen Principien beruhenden Religionsphilosophie entrollte, mit einem prüfenden Blicke über-schauen, so ist es zunächst der Mangel an Originalität, der uns auffällt. Wir erhalten auch hier den Eindruck, daß der Kreislauf der modernen philosophischen Entwicklung geschlossen ist. Kant, Hegel, Schelling — Kriticismus, Pantheismus, Theosophismus müssen abwechselnd den Schlüssel darbieten, der die Rätsel der Religion und des Christentums erschließen soll. Eine weitere Überzeugung aber drängt sich auf, daß keines jener Systeme den genannten großen Thatsachen gerecht zu werden vermag: Gründe genug, um uns in dem Bestreben zu bestärken, die Philosophie auf solideren Grundlagen, als der moderne Gedanke bietet, aufs neue aufzubauen.



DIE LEHRE DES HL. THOMAS BEZÜGLICH DER MÖGLICHKEIT EINER EWIGEN WELTSCHÖPFUNG.

Von Fr. THOMAS ESSER, Ord Praed.

III.

2. Von dem Begriff der bewirkenden oder hervor-bringenden Ursache aus wurde versucht, die Unmöglichkeit einer anfangslos erschaffenen Welt darzuthun, insofern es scheint, daß dieselbe notwendig ihrer Wirkung vorangehen müsse. Es wurde jedoch bereits früher auf den Unterschied zwischen all-mählich und sofort eintretenden Wirkungen hingewiesen. Handelt es sich um eine Hervorbringung der ersteren, so muß allerdings die wirkende Ursache vom Beginn des Werdensprozesses an vorhanden und thätig sein: sie geht also notwendig dem schließlichen Eintreten der beabsichtigten Wirkung der Zeit nach voraus. Erfolgt aber das Eintreten einer Wirkung sogleich, so ist es nicht unbedingt notwendig, daß die Ursache der Dauer nach früher da sei: Licht und Leuchten z. B. sind zu-gleich. Die schöpferische Thätigkeit Gottes aber setzt ihre Wirkung sogleich; „unde dicunt — nämlich die Verteidiger der Mög-lichkeit einer ewigen Weltschöpfung — quod non sequitur ex