

THEOLOGISCHER JAHRESBERICHT.

UNTER MITWIRKUNG

VON

ELSENHANS, EVERLING, FICKER, FOERSTER, FUNGER, HASENCLEVER,
HEGLER, HERING, KOHLSCHMIDT, LEHMANN, LOESCHE, LÜDEMANN,
LÜLMANN, MARBACH, MAYER, PREUSCHEN, SCHEIBE, SIEGFRIED,
SPITTA, SULZE.

HERAUSGEGEBEN

VON

Dr. H. HOLTZMANN
PROFESSOR IN STRASSBURG, ELSSASS.

Dr. G. KRÜGER
PROFESSOR IN GIESSEN.

NEUNZEHNTER BAND

ENTHALTEND

DIE LITERATUR DES JAHRES 1899.

DRITTE ABTHEILUNG
SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

BEARBEITET

VON

MAYER, SCHEIBE, SULZE UND ELSSENHANS.

BERLIN 1900.

C. A. SCHWETSCHKE UND SOHN.

LONDON.
WILLIAMS & NORGATE.
14, HENRIETTA STREET, COVENT GARDEN.

NEW-YORK.
GUSTAV E. STECHERT.
9 EAST 16th. STREET.

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER.
(SOCIÉTÉ ANONYME) 33, RUE DE SEINE.

Undogmatisches Christentum.

Betrachtungen eines deutschen Idealisten

von

Otto Dreyer, Dr. theol.

Dritte und vierte Auflage.

Preis 2,— Mark.

Das johanneische Christentum, das Christentum der Zukunft.

Ausblick, Umblick, Rückblick

von

Profellor Dr. Heinrich Kratz.

Preis 80 Pfg.

Ist eine religionslose Moral möglich?

Eine Zeitfrage untersucht

von

Karl Lühr,

Pfarrer in Gotha.

Preis 1,— Mark.

Evangelium und moderne Moral.

Von

L. Ragaz,

Pfarrer in Chur (Schweiz).

Preis 80 Pfg.

Kurze evangelische Christenlehre für jung und alt.

Von

P. Graue,

Prediger an der Lutherkirche zu Berlin.

Preis 80 Pfg.

D. Otto Dreyer †



Dankbarste Erinnerung schuldet der „Theologische Jahresbericht“ dem am 3. Mai 1900 verstorbenen Oberkirchenrath D. **Otto Dreyer**, welcher von 1881 bis 1893 die „Predigt- und Erbauungsliteratur“, seit 1894 die Literatur zur „Ethik“ bearbeitet hat. Geboren am 4. Decbr. 1837 in Hamburg, gebildet in der Privatanstalt des Dr. H. Schleiden und im Johanneum, machte er 1857 bis 1861 seine theologischen Studien in Halle, Heidelberg und Göttingen. Am nachhaltigsten erwies sich die Einwirkung von R. Rothe, der ihm den „stärkenden Genesungstrank“ reichte. Dazu kam seit 1863 in Gotha der Verkehr mit seinem Schwiegervater, dem Generalsuperintendenten Dr. A. Petersen, und mit dessen Nachfolger Dr. C. Schwarz, welcher seinerseits an den seit 1865 als Pfarrer neben ihm wirkenden jüngeren Freund als eigenen dereinstigen Nachfolger zu denken gewohnt war. So ist es nun zwar nicht gekommen. Wohl aber hat ihn 1891 der Herzog von Meiningen an die Spitze der dortigen Geistlichkeit gestellt. Seine Schriften „Fester Glaube und freie Wissenschaft“ (1869), „Das einzige Erkennungszeichen religiöser Wahrheiten“ (1874), „Das Christenthum und der Wunderglaube“ (1880), „Undogmatisches Christenthum“ (seit 1888 in 4. Auflage) sind lauter Documente ehrlichster innerer Errungenschaften, wie sie der theologische Entwicklungsgang ihres Verfassers zur Reife gebracht hat. Zumal die letztgenannte, über welche Lipsius hier berichtet hat (Jahrgang 8, S. 399 f.), ist für viele Gleichgesinnte ein gemeinsames Zeichen der Sammlung geworden. Den überzeugendsten Commentar zu Dreyer's Werken hat sein Wirken gegeben. Es war ein Idealbild von Kirchendienst und Kirchenleitung. Auch hat D. den „Allgemeinen Ev. Prot. Missionsverein“ mit ins Leben gerufen und bis

zuletzt leiten helfen; eine ähnliche Stellung nahm er im „Landesverein für Innere Mission“ ein.

Das Lebensbild dieses Mannes zu zeichnen hatte eben der Berufenste von allen unternommen, als ihn selbst am 7. Juli der Tod dahintraffte. Es war Dreyer's Jugendfreund, der Hamburger Dr. **Johannes Cropp**, dessen hier auch schon mehrfach gedacht worden ist (Jahrgang 9, S. 251. 488; 16, S. 445; 19, S. 474), zuletzt anlässlich seiner nicht hoch genug zu schätzenden Erinnerungen an unsern gemeinsamen Lehrer Rothe (Jahrgang 17, S. 397). Geboren am 30. Juli 1837, theologisch gebildet in Göttingen und Heidelberg, wirkte er als Pastor seit 1866 in Moorbург, seit 1881 in Eimsbüttel. In meinem ersten Zuhörer-verzeichniss vom Sommer 1858 stehen beider Namen nebeneinander. Lebenslang sind sie durch gemeinsame Ideale innig verbunden gewesen. Ich aber — es sei mir vergönnt, dies noch auszusprechen — durfte in ihnen stets Freunde, Mitkämpfer, Vorbilder begrüßen.

H. Holtzmann.



Systematische Theologie.

Encyclopädie und Apologetik.

Bearbeitet von

Dr. E. W. Mayer

Professor der Theologie in Strassburg i. E.

1. Encyclopädie und Methodologie.

- d'Arcy, C. F.*, Idealism and theology: a study of presuppositions. 307. Lo., Hodder. 6 sh. — *Arnaud, E.*, Dictionnaire usuel de la doctrine et de la vie chrétienne en 372 articles. XIII, 519. P., Fischbacher. fr. 10. — *Bachelet, Le*, Catholicisme et progrès (Etudes publ. p. d. p. d. l. C. d. J., mars, 622—645). — *Barrelet, J.*, la critique sacrée, sa raison d'être et ses limites (Lib. chrét. avr. 167—178). — *Bärthold, d.* moderne Kritik d. A. T. im Vergleich mit andern Wissensch. (KM. 18, 531—536). — *Bavinck, H.*, Theol. school en vrije universiteit. 81. Kampen, Bos. fl. —,65. — *Ders.*, Het recht der Kerken en de vrijheid der wetenschap. 47. Kampen, Zalsman. fl. —,45. — *Bazailles, A.*, une réaction contre l'intellectualisme (Ann. d. phil. chr., déc. 339—346). — *Berger, S.*, des études d'histoire ecclésiastique. 16. P., Fischbacher. — *Berrière, U.*, l'étude de l'histoire ecclésiastique (RBd. 16, 113—130). — *Bibliotheca Theologica et Philologica*. 870. Leyden, Burgersdijk & Niermans. M 2,50. — *Biesterfeld, P.*, Object, uitgangspunt en doel van de symboliek. (Tijdschr. voor geref. Theol. jan., 242—257). — *Boudin*, le mouvement néo-chrétien. 31. P., Soc. franç. d'impr. et de libr. — *Bousset, W.*, zur Methodol. d. Wissens. vom N. T. (ThR. 2, 1—15). — *Britten, J.*, Protestant fiction. 160. Lo., Cath. Truth soc. 1 sh. — *Brooke, C. E.*, This church and realm: some difficulties of the day examined. 164. Lo., Rivingtons. 2 sh. 6 d. — *Brown, F.*, What is orthodoxy? (North Am. Rev. apr. 409—417). — *Buchrucker, K. v.*, die Irrwege des Subjectivismus (NKZ. 10, 1—17). — *Carnegie, W. H.*, Church troubles and common sense: a plea for reason and responsibility. 134. Lo., Murray. 2 sh. 6 d. — *Cheyne, F. K. and Black, S.*, Encyclopaedia biblica: a critical dictionary of the literary, political and religious history, the archaeology, geography and natural history of the bible. A—D. XXVIII, 572. N.Y., Macmillan. \$ 7,50. — The origin of „Christian science“. (Blackwood's Mag., may, 845—852). — *Cosby, D. S. A.*, the crisis in the church: „the Christianity of the Church of England“ (Westm. Rev., apr. 427—442). — *Couture, L.*, de l'histoire de la théologie (BLE. 1, 51—59). — *Crandall, A. L.*, Some facts concerning christian science. 47. Chi., Mem. Press. \$ 10. — *Creighton, M.*, the position of the Church of England. 24. Lo., Longmans. 6 d. — *Curtis, E. L.*, the outlook in theology (BS. 56, 1—11).

— *Cürlis*, was Ende des 19. Jhrhs der evangel. Kirche zu wünschen ist? 98. Düsseldorf, Schaffnit. M —, 70. — *Dole, C. F.*, the theology of civilization. XXIV, 256. N.Y., Crowell. \$ 1. — *Ecce clericus*; or the christian minister in many lights by a student of the times. II, 341. N.Y., Eaton & Mains. — *Egger, A.*, der Katholicismus als Princip des Fortschritts. Vortrag. 37. St. Gallen, Köppel. M —, 30. — *Farquhar, F.*, the trouble in the Church of England (RlTh. 7, 537—543). — *Fonck, L.*, Kritik und Tradition im A. T. (ZkTh. 23, 263—281). — *Frémont, G.*, la religion catholique peut-elle être une science? 64. P., Bloud & Barral, fr. — 60. — *Galton, A.*, Message and position of the Church of England. 258. Lo., Paul. 3 sh. 6 d. — *Garvie, A. E.*, the Ritschlian theology: critical and constructive; an exposition and an estimate. N.Y., Scribner's sons. \$ 3. — *Gerhart, E. F.*, relative authority of the Gospels (AlTh. 3, 275—294). — *Glossner, M.*, Scholastik, Reformkatholicismus u. reformkathol. Philos. (JPhspTh. 13. 14). — *Goodacre, R. H.*, the ritualistic crisis and protestant craze. 28. Lo., Simpkin. 3 d. — *Hammond, J.*, Church and her accusers at the present crisis. 102. Lo., Skeffington. 2 sh. — *Harcourt, W. V.*, Crisis in the Church. 152. Lo., Thynne. 6 d. — *Harris, C. E.*, for church and crown: historical protestantism of English Catholicity. 36. Lo., Simpkin. 1 sh. — *Hastie, W.*, Theol. as a science and its present position and prospects in Reformed Church. 114. Lo., Mac Lehosé. 2 sh. — *Hastings, J.*, a Dictionary of the Bible. Vol. II. Ed., Clark. — *Hauck, A.*, Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. Begründet von J. J. Herzog. 3. verb. und verm. Aufl. Bd. VI, 808. Bd. VII, 804. L., Hinrichs. M 10, geb. M 12. — *Hegler, A.*, Katholicismus und moderne Cultur. Ein Rückblick auf den Fall Schell (ChrW. 13, 364—369. 392—397. 411—415. 459—465. 536—543). — *Heilly, L. de*, Christianisme et catholicisme. 24. Guéret, Betoulle. — *Hertling, G. Frhr. v.*, das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft. Grundsätzl. Erörterungen aus Anlass einer Tagesfrage. III, 102. Fr., Herder. M —, 90. — *Hoffet, F.*, l'avenir du protestantisme en Allemagne. Réponse à Mr. G. Goyau. 25. Strassburg, Heimat. — *King, H. Ch.*, Reconstruction in theology (AlTh. 3, 295—323). — *Klinkenberg*, de strijd onzer dagen en de evangelische richting (GV. 33, 221—247). — *Krieg, C.*, Encyclopädie der theol. Wissenschaften nebst Methodenlehre. XII, 279. Fr., Herder. M 4. — *Kuyper, A.*, Encyclopaedia of sacred theology. Intro. by B. B. Warfield. 710. Lo., Hodder. 12 sh. — *Lagrange*, l'esprit traditionnel et l'esprit critique (BLE. 1, 37—50). — *Lang, A.*, Myth, ritual and religion. 2 v. XXXIX, 339 und VI, 380. N.Y., Longmans. \$ 2,50. — *Langen, J.*, Religion, Theologie, Kirchenpolitik (RlTh. 7, 19—39). — *Langerveldt*, de schoolstrijd en het protestantisme (GV. 33, 1—12). — *Lindsay, J.*, Mysticism — true and false (PrRR. 10, 617—623). — *Lipps, G. F.*, Grundriss der Psychophysik. 167. L., Göschen. — *Löber*, wie Bruchstücke der Wahrheit in Irrthümer und Thorheiten sich verwandeln (NKZ. 10, 44—91). — *Loon, J. van*, historische of mythologische behandeling van de evangelische geschiedenis? (ThT. 33, 226 bis 266). — *Lucken, W.*, Bibliographie [der theol. Literatur] (ThR. 2, *1—*158). — *Lulmann, C.*, theol. Wissenschaft und evangel. Kirche (PrM. 3, 27—30). — *Lütgert, W.*, Geschichtl. Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenh. 122. Aus Beitr. zur Förder. christl. Theol. — *McGiffert, A. C.*, the study of Early Church History (NW. 8, 1—22). — *Macintosh, H. R.*, the Ritschlian doctrine of knowledge (AlTh. 3, 22—44). — *Maclaren, J.*, the religious situation in England (North Amer. Rev., May, 539—551). — *Manen, W. C. van*, moderne Theologie en moderne Richtig (ThT. 33, 1—14). — *Milburn, J. B.*, the church and the universities (Dubl. Rev. No. 249, 314—341). — *Mozom, P. S.*, the place of the christian minister in modern life (Treasury, jul.). — *Nationalkirche*, die deutsche. 9. Oppeln, Maske. M —, 40. — *Nostiz-Rieneck, R. v.*, von der Denkfreiheit und der Lehrfreiheit (StML. 56, 125—142). — *Ders.*, Autoritätsglaube und „Idiotismus“. Ein zweites Wort der Abwehr wider Prof. Paulsen (StML. 56, 475—495). — *Nuelsen, J. L.*, Autorität und Individualität. 29. Cincinnati, Curtis & Jennings. —

Parayre, R., les diverses phases de la méthode théologique (UC. 32 [nicht 22], 240—263. 405—427). — *Ders.*, Physiognomie historique de la théologie positive (ib. 582—607). — *Pole, H.*, Church of England. 226. Lo., Skeffington. 5 sh. — *Purrrington, W. A.*, the case against christian science (North Amer. Rev., Aug. 190—209). — *Rabus*, Wiedergeburt und Wissenschaft (NKZ. 10, 139—168. 219—256). — *Réville, J.*, l'esprit protestant. 24. P., Fischbacher. — *Rickert, H.*, Culturwissenschaft und Naturwissenschaft. Ein Vortrag. 71. Fr., Mohr. — *Rocholl, R.*, Altiora quaero. Drei Capitel üb. Spiritualismus u. Realismus. V, 94. L., Deichert. M 1,60. — *Rolffs, E.*, die Theol. als Wissenschaft. 32. (HChrW. No. 38). Fr., Mohr. M —,60. — *Sachs*, Streiflichter über die „freiere“ Bibelforschung (Kath. 79, 3; F. 20, 169—179). — *Salvisberg, P. v.*, der Ultramontanismus und die deutsch. Universitäten (Hochschulnachr., Apr. 128—130). — *Schanz*, Apologetik u. Dogmatik (ThQ. 81, 32—62). — *Schuurbecque-Boeije*, het gezond verstand op godsdienstig gebied (ThSt. 17, 20—49). — *Schoeller, R.*, der Katholicismus als Princip des Rückschritts f. d. Christenthum u. den Staat sowie als Hemmniss f. d. Vernunft u. d. Wahrheitsgefühl. 39. Zü., Fäfi & Beer. M —,80. — *Schriecke, O.*, historische of philosophische Kritik? (ThSt. 17, 66—72). — *Schwalm, R. P.*, le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit. 49. P., Levé. — *Sell, K.*, die wissenschaftl. Aufgaben einer Geschichte der christl. Religion (PrJ. 98, 10—57). — *Séverin*, Peuple, religion, clergé en France au seuil du 20. siècle. 72. Valence, Vercelin & Gauthier. fr. —,75. — *Smith, R. B.*, the crisis in the church (NC, march, 358—367). — *Snell, M. M.*, the practical value of the science of comparative religion (BW. 13, 88—93). — *Stade, B.*, ausgewählte akademische Reden und Abhandlungen. VII, 296. Gi., Ricker. M 6. — *Tissot, D.*, a propos du subjectivisme (RThPh. 32, 74—80). — *Vischer, E.*, Religion und Kirche im Christenthum (ZThK. 9, 250—272). — *Wace, H.*, Church and faith: Essays on teaching of Church of Engl. 508. Lo., Blackwood. 7 sh. 6 d. — *Watregant, H.*, une nouvelle école de spiritualité (Et. publ. p. d. p. d. l. c. d. J., H. 79, 612—629). — *Wetzer und Weltes*, Kirchenlexikon, beg. von Hergenröther, fortges. von Kaulen. 11. Bd. 2116. Fr., Herder. geb. M 13,40. — *Williams, M. C.*, the crisis in the church of England (PrRR. 10. 389—412). — *Wobbermin, G.*, zwei akademische Vorlesungen über Grundprobleme der systemat. Theol. I. Der Wahrheitsbeweis für die christl. Religion. II. Aufgabe und Methode der evang. Dogmatik. 43. B., Duncker. M 1. — *Wright, G. F.*, „Christian scientists“ (BS. apr. 374—381).

Von **HRE.** sind wiederum zwei Bände erschienen, der sechste und siebente. Auch diesmal sind zahlreiche Artikel neu aufgenommen: so Feneberg (*A. Hauck*), Finney (*Brendel*), Finnland. Kirche (*Cederberg*), F. H. R. Frank (*R. Seeberg*), Grabe (*Erdmann*), Grimm (*E. v. Dobschütz*), Gustav Adolf (*M. Lenz*), Haar (*Benzinger*), Hase (*G. Krüger*) u. v. a. Ebenso ist ein grosser Theil der Aufsätze umgearbeitet worden: Vgl. beispielsweise Gelasius I und II (*C. Mirbt*), Gericht, göttliches (*M. Kähler*), Gesenius (*Kraetzschmar*), Gleichnisse Jesu (*G. Heinrici*), Gnosis, Gnosticismus (*G. Krüger*), Gregor von Nazianz und Nyssa (*F. Loofs*) Helvetische Consensusformel (*E. Egli*) u. s. w. Es darf gesagt werden, dass die jüngsten Lieferungen auf demselben Niveau wie die früheren stehen. — Der 11. Band von **KL.** enthält die Artikel „Sculptur“ — „Trient, Concil von.“ Der letztgenannte Artikel, 78 Spalten umfassend, von *A. Knöpfler*, muss als Abschlagszahlung auf die immer noch ausstehende Fortsetzung der Hefele'schen Conciliengeschichte angesehen werden. Wichtig sind

wieder die Artikel über einzelne Länder und Diöcesen: Spanien (*St. Neher*), Speyer (*J. Zimmern*), Strassburg (*E. Müller*), Tirol (*A. Schatz*), Toledo (*St. Neher*), Toulouse (*ders.*), Tours (*ders.*) — *Hasting's* Bibellexikon ist bis zu dem Buchstaben M vorgerückt. — *Cheyne's* biblische Encyclopädie tritt mit dem ersten von A—D reichenden Band auf den Plan. Vgl. für beide Werke *Holtzmann's* Besprechung in GGA. 1900, No. 3. — Der Freiburger Professor der Philosophie, *Rickert*, gibt eine Eintheilung der gesammten menschlichen Erkenntniss. Er unterscheidet dem Gegenstande nach zwischen Natur- und Culturwissenschaften. Was die Methode anlangt, so zielen die ersteren auf allgemeine Gesetze ab. Die letzteren dagegen wollen Werthe ausheben und zur Darstellung bringen: darum drängen sie auch zur Anerkennung eines letzten und höchsten, alles Empirische überragenden, objectiven Werthmaassstabes. — Ausgehend von dem Satz, dass alles Streben nach Erkenntniss einen Glauben voraussetzt, nämlich den an den Werth der Wahrheit und damit des Guten, wendet sich *Rolffs* gegen die Anschauungen de Lagarde's und Bernoulli's und plaidirt für die Möglichkeit und das Recht einer Theologie, die zugleich wissenschaftlich ist und der Kirche dienen will: wobei freilich gegen die Verwechslung der letzteren mit einem Rechtsinstitut Verwahrung eingelegt wird. — *Klinkenberg* kennzeichnet Rationalismus, Pantheismus und Materialismus als Manifestationen antichristlicher Bestrebungen und erwartet eine erfolgreiche Gegenwirkung von der „evangelischen“ Theologie im Unterschied von der modernen und orthodoxen. — *van Manen* polemisiert gegen van den Bergh's „Bankroet van Religie en Christendom“ und nimmt speciell die moderne theologische Richtung in Schutz. — In einem durchdachten Artikel stellt *King* die charakteristischen Merkmale der modernen Welt- und Lebensanschauung zusammen und sucht zu zeigen, welchen Einfluss dieselbe, insbesondere das Princip der freien Forschung, die Errungenschaften der Naturwissenschaften und historischen Kritik, das Wachsthum des ethischen Sinnes und die höhere Schätzung der geschichtlichen Person Jesu bei der unvermeidlichen Umgestaltung der Theologie auszuüben berufen sind. — Im Anschluss an die Lehre des Hebräerbriefs von einer übersinnlichen Welt fordert *v. Buchrucker* eine stärkere Betonung der objectiven Grössen im Christenthum und polemisiert gegen den „Subjectivismus“, dessen Entwicklung von den Schwarmgeistern bis auf Schleiermacher er mit einigen flüchtigen Strichen anzudeuten versucht. — Auf die Reden *Stade's* muss insofern aufmerksam gemacht werden, als einzelne die Bedeutung der Theologie überhaupt und speciell die Stellung der alttestamentlichen Wissenschaft innerhalb derselben beleuchten. — Von den zwei Vorlesungen *Wobbermin's* kommt hier die zweite in Betracht. Sie weist der Dogmatik eine dreifache Aufgabe zu: 1. darzuthun, dass „es vernünftig und nothwendig ist, sich für die letzten Fragen“ menschlicher Erkenntniss „auf den Standpunct des christlichen Glaubens zu stellen“; 2. die Lehrsätze zu entwickeln, die der letztere in sich schliesst;

3. zu zeigen, dass diese Dogmen „nicht im Widerspruch stehen mit anerkannten wissenschaftlichen Resultaten.“ Was die Methode anlangt, so empfiehlt Vf. das „historisch-psycholog.“ Verfahren, welches darauf bedacht ist, den Gefühls- und Willensgehalt als den „eigentlichen Kern“ in dem „normgemässen“ „religiös-sittlichen Bewusstsein“ der neutestamentlichen Schriftsteller zu erfassen. — *Schanz* verlangt Raum für die neuere, auf die religiöse Psychologie gegründete und das Gefühl- und Willensleben berücksichtigende katholische Apologetik und polemisiert gegen das rein intellectualistische Verfahren. Er bemüht sich die Verträglichkeit seiner Desiderien mit der Constitution des vaticanischen Concils darzuthun und versäumt es nicht, auf die Erfolge Sabatier's zu verweisen. — *Parayre* setzt seine Untersuchung fort über die Eigenart der gegenwärtig in der katholischen Theologie gebräuchlichen Methode. Während er sie früher mit dem patristischen Verfahren verglich, stellt er sie jetzt dem scholastischen gegenüber, das namentlich darauf bedacht gewesen sei, die von den Vätern formulirten Glaubenssätze systematisch zu ordnen und mit den Mitteln der Philosophie zu beweisen. Dagegen bestehe die heute herrschende Methode, welche die positive genannt wird, „wesentlich darin die Geschichte der Dogmen im Lauf der Jahrhunderte historisch zu beobachten, um ihre unmittelbare Abkunft von göttlicher Unterweisung festzustellen und sie von jedem metaphysischen Zusatz zu befreien.“ — *Mackintosh* beleuchtet die Erkenntnisstheorie Ritschl's und dessen Auffassung vom Verhältniss des Glaubens und Wissens, indem er zugleich die Anschauungen Kaftan's und Hermann's in Betracht zieht. Als berechtigt erscheint ihm zwar das Bestreben zwischen Religion und Theologie zu unterscheiden; im übrigen protestirt er gegen die Beschränkung des Elementes der *notitia* zu Gunsten der *fiducia*. — *Sell* verlangt eine Geschichte der christlichen Religion im Sinne einer historischen Darstellung des „innersten persönlichen“ frommen „Empfindungslebens“ und der entsprechenden Vorstellungswelt und Handlungsweise. Als die Hauptbestandtheile einer derartigen Disciplin nennt er die „Genealogie“, die „Morphologie“ und die Beschreibung der „geschichtlichen Entwicklung.“ Er selbst deutet einen Lösungsversuch für wenigstens zwei der damit bezeichneten Aufgaben an, indem er die Ursprünge der monotheistischen Bewegung, die zum Christenthum hinleitet, bis auf die Zeit Moses zurückführt und die „morphologischen Gestalten“ des ältesten Christenthums, des Katholicismus, des Protestantismus, des Pietismus und des christlichen Humanismus kennzeichnet und vergleicht. — *Bousset* widmet den bekannten, auf den Betrieb der neutestamentlichen Wissenschaften bezüglichen Vorschlägen Krüger's und Wrede's eine im ganzen zustimmende und etwaige Bedenken beschwichtigende Besprechung. — *Lagrange* beruft sich auf die Entstehungsgeschichte der Vulgata, um gegenüber der traditionellen Behandlung der Bibel einer wissenschaftlichen Auslegung das Wort zu reden. — *Couture* spricht über die Bedeutung einer Geschichte der theologischen Literatur für den

Laien wie für den Cleriker. — **Berger** rühmt den kirchengeschichtlichen Studien nach, dass sie in der Bescheidenheit, Duldsamkeit und Selbstlosigkeit üben, und erwartet, dass sie historischen Sinn und Geschmack und Liebe zur Kirche wecken. — **Nuelsen** bekämpft den Individualismus und verlangt Unterwerfung unter die Autorität Gottes. Dieser spricht zum Menschen als dem Subject des religiös-sittlichen Lebens durch die Person Christi. Eben derselbe Gott ist es aber auch, der zu uns als denkenden und forschenden Wesen durch die Natur und Geschichte redet. Deshalb kann auf die Dauer kein Zwiespalt bestehen zwischen Glauben und Wissen. — **Rocholl** veröffentlicht seine in NkZ. erschienenen Aufsätze jetzt im Separatabdruck und in stark erweiterter Form. Er bekämpft den „Idealismus“ in der Theologie und verfißt in der Lehre von Gott, den Sacramenten, der Kirche den „Realismus“, d. h., die Geist und Leib, Inhalt und Form zugleich berücksichtigende Auffassung der Dinge. (Vgl. JB. XVIII). — **Löber** warnt vor der einseitigen und ausschliesslichen Benutzung einzelner isolirter Erkenntnisquellen, wie etwa die „Schöpfungswelt“ oder die „H. Schrift“ oder die „mündliche Verkündigung des Heils“ oder „die Philosophie“ u. s. w. — **Gerhart** nimmt für die Episteln das gleiche Ansehen in Anspruch wie für die Evangelien, weil die Bedeutung beider darauf beruht, dass sie unter dem Einfluss des erhöhten Christus entstanden sind. — **Hoffet** wendet sich gegen die Aeusserungen Goyau's über den deutschen Protestantismus und sieht in der bisherigen Entwicklung und gegenwärtigen Theologie des letzteren eine beruhigende Garantie für die Zukunft. — **Hertling** vertritt eine recht optimistische Auffassung von der Verträglichkeit des katholischen Principis mit der Selbstständigkeit der Wissenschaft. (Vgl. die Besprechung von F. X. Kraus in DLZ. 1900, Nr. 1). — **v. Nostitz-Rieneck** wendet sich gegen Paulsen und die Forderung „absoluter Denkfreiheit und „schranksloser Lehrfreiheit.“ — In einer Serie fesselnder Artikel erörtert **Hegler** Ursachen, Folgen und Bedeutung des Falles Schell sowie die Niederlage des Amerikanismus. — **Lindsay** redet dem Mysticismus, der Verstandes- und Willensthätigkeit nicht nothwendig ausschliesse, das Wort. — Auf die mit inneren Wirren der engl. Kirche sich befassende Schrift **Galton's** und ähnliche kann hier nur im Vorübergehen hingewiesen werden. — **Langerfeld** plaidirt zu Gunsten der sogenannten „neutralen“ Schule. — **Lipps** will die Psychophysik als eine vollständige von der Psychologie und Physik zu unterscheidende Wissenschaft betrieben sehen. — Zur Orientirung werthvoll ist die vom laufenden Jahrgang ab der Theologischen Rundschau beigegebene, von **Lueken** verfasste Bibliographie, die die wissenschaftlich theologische Literatur des In- und Auslandes vollständig, die erbauliche in ihren hervorragenden Erscheinungen berücksichtigen will. — Hingewiesen sei endlich auf die von Burgersdijk und Niermans herausgegebene **Bibliotheca**, einen ungewöhnlich reichhaltigen Catalog, der als ein wichtiges bibliogra-

phisches Mittel, vorzüglich durch die Register, auch bei den Lesern des JB. viel Interesse finden wird. Der Preis für das gut gebundene Exemplar ist lächerlich gering. (Notiz von Krüger). —

2. Apologetik.

- Allin, T.*, Race and religion: Hellenistic theology, its place in christian thought. 174. Lo., Clarke. 1 sh. 6 d. — *Anderson, R.*, the Buddha of Christendom. 342. Lo., Hodder. 5 sh. — *Andresen, K.*, die Lehre von der Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Ein Beitrag zur Erneuerung der christl. Religion. 2. Aufl. VIII, 198. Hamburg, Gräfe & Sillem. — *Ardigo, R.*, la dottrina spenceriana dell'inconoscibile. 139. Rom, Capaccini. — *Baewer, D. J.*, the church in the twentieth century (Indep. Apr.) — *Baltus, N.*, le christianisme sans dogmes (RBd. 16, 563—575). — *Barbier, E.*, la théorie évolutive en face du dogme catholique et de ses formules. 33. Arras, Sueur & Charruey. — *Barre, De la*, l'ordre de la nature et le miracle. Faits surnaturels et forces naturelles chimiques, psychiques, physiques. 63. P., Bloud et Barral. — *Barrows, J. H.*, the abiding realities of religion (BS., jul., 543—560). — *Battershall, W. W.*, Interpretations of life and religion. 282. Lo., Allenson. 5 sh. — *Beck, G.*, der Urmensch. Kritische Studie. 62. Ba., Geering. *M* 1. — *Bellord, J.*, Meditations on Christian dogma. XL, 732. St. Louis, Herder. \$ 2,50. — *Bender, W.*, Mythologie und Metaphysik. Die Entstehung der Weltanschauungen im griech. Alterthum. III, 288. St., Frommann. *M* 4. — *Berger, A. E.*, sind Humanismus und Protestantismus Gegensätze? Vortrag. 36. L., Buchh. d. ev. Bundes. *M* —, 10. — *Bertling*, zehn Fragen üb. d. Wahrh. des christl. Glaubens. II, 156. L., Hinrichs. *M* 2. — *Bertrand, C. M.*, le Livre de Dieu, de sa puissance et de l'humanité par la divinité même. 95. Saint-Malo, Imprim. du Comm. — *Beyschlag, W.*, die neueste Zurechtlegung der Auferstehungsberichte (StKr. 72, 507—539). — *Bixby, J. T.*, the scientific and christian view of illness (NW. 8, 471—484). — *Blake, S. L.*, the place of a miracle (BS. 56, 12—25). — *Blöbbaum, E.*, Christus redivivus, d. i., Wie der Stifter unserer Relig. sein religiöses System dem heutgeistigen Entwicklungsstande der gebildeten Welt entsprechend darstellen würde. Zugleich ein Nachweis des völligen Gegensatzes zwischen dem Lehrsysteme der Orthodoxie und demjenigen Jesu und seiner Apostel. I. Die Voraussetzungen aller Wissenschaft. XI, 209. B., Schwetschke. *M* 3. — *Bois, H.*, le surnaturel. Suite et fin (RThQR. Heft 1, 66—116; Heft 2, 188—248). — *Bolliger, Gelzer* und die Zukunft unseres Christenglaubens (PrM. 3, 489—494). — *Bolliger, A.*, der Weg zu Gott für unser Geschlecht. Ein Stück Erfahrungstheologie. VII, 67. Frauenfeld, Huber. *M* 1,50. — *Bonhoff, C.*, der moderne Mensch und die Religion (PrM. 3, 381—396). — *Bornhäuser, K.*, das Recht des Bekenntnisses zur Auferstehung d. Fleisches. 67. Diss., Greifswald. — *Boulay, N.*, l'évolution et le dogme. 20. P., Sueur-Charruey. — *Bourchany, J. M.*, le Bouddha d'après sa légende et le Jésus des „Évangiles“ (UC. 30 [nicht 20], 335—358). — *Brémond, H.*, la vision intuitive de Dieu I (Rev. d. sc. ecc., août, 136—148). — *Brooks, P.*, Influence of Jesus on the social, emotional and intellectual life of man. 192. Manchester, Robinson. 2 sh. 6 d. — *Bruining, P.*, het christendom en de sociale kwestie. XII, 66. Haarlem, Theenk Willink. fr. 0,75. — *Brünning*, der bibl. Schöpfungsbericht im Lichte der Naturwissenschaft (BG. 35, 62—77). — *Budde, E.*, die Beweise für das Dasein Gottes von Anselm von Canterbury bis zu Renatus Descartes. Diss. 86. Erlangen. — *Busse, L.*, Leib und Seele (ZPhKr. 114, 1—26). — *Caird, E.*, St. Anselms argument for the being of God (JThSt. 1, 23—39). — *Caird, J.*, Fundamental ideas of Christianity. 2 vol., 682. Lo., Maclehose. 12 sh. — *Calderoni*, il positivismo, l'evoluzionismo e il materialismo e la critica. 148. Roma, Desclée, Lefebvre & Co. L. 1,75. — *Callow, C.*, History of origin and development of creeds. 248. Lo., Stock. 5 sh. — *Carus, P.*, Immorality as a philosophic principle. A study of the

phil. of F. Nietzsche (Monist. 9, 572—616). — *Chamberlain, H. St.*, die Grundlagen des 19. Jhrh.s. 1031. M., Bruckmann. In 2 Bde. geb. M 24. — *Chènes, M. Des*, l'idée de Dieu et le matérialisme. 51. P., Dupont. — *Chollet, A.*, Quelques considérations sur une conception moniste de l'univers. (Rev. des scienc. eccl., juil., 28—42). — *Chose, C. H.*, the immateriality of soul and God (Monist. 9, 282—291). — *Un chrétien libéré*, le Christianisme à la lumière de la vérité. 144. Sceaux, libr. republ. fr. 2. — *Claassen, J.*, die Sterne und die Erde in Natur, Geist und Leben. VI, 211. Gü., Bertelsmann. M 2,20. — *Clarke, N. N.*, what shall we think of christianity? 158. Lo., Clark. 2 sh. 6 d. — *Cossmann*, Elemente der empirischen Teleologie. 132. St., Zimmer. — *Coustant, H.*, Etude philosophique. Le Christ, le christianisme et la religion de l'avenir. 411. P., Soc. d'éd. lit. — *Cook, E. W.*, the origin of sin and its relations to God and the universe. II, 387. N.Y., Funk & Wagnalls Co. — *Corus, P.*, God (Monist, oct., 106—130). — *Crane, F.*, the religion of to morrow. VIII, 367. Chi., Stone. \$ 1,50. — *Cremier, R.*, doel en plan in natur en geschiedenis (GV. 33, 351—382). — *Crothers, S.*, History a teacher of liberal religion (NW. 8, 215—228). — *Curtin, J.*, Creation myths of primitive Amerika in relation to religious history and mental development of mankind. 572. Lo., Williams & Norgate. 10 sh. 6 d. — *Daubanton, F. E.*, het voortbestaan van het menschelijk geslacht. V. (ThSt. 17, 1—19. 89—113. 157—184). — *Deppe, B.*, der bibl. Schöpfungsbericht und die Naturwissenschaft (Nat. u. Offenb. Heft 7, 417—428; Heft 8, 489—499). — *Didio, Ch.*, d. sittl. Gottesbeweise. XVIII, 230. Wü., Goebel. M 2,30. — *Dodd, F. J.*, Miracles; were they or were they not performed by Jesus? A question of fact not of science or theology. 207. Cincinatti, Curts & Jennings. \$ 1. — *Dodel, A.*, Moses eller Darwin? Et skolespørgsmaal. Autor. oversaet of A. Paulson. II, 206. Bergen, Paulson. 2 kr. 50 øre. — *Dresser, J. A.*, the true history of mental science. The facts concerning the discovery of mental healing. II, 63. Bo., Ellis. \$ —,25. — *Dugas, la dissolution et la conservation de la foi* (RPh., mai, 528—532). — *Duperrut, F.*, Qu'est-ce que la Bible? 20. P., Fischbacher. — *Dyke, H. van*, the gospel of a world of sin: a companion volume to „the gospel of an age of doubt“. IX, 192. N.Y., Macmillan. \$ 1,25. — *Ewald, P.*, wer war Jesus? Ein Vortrag. 36. L., Deichert. M —,60. — *Festugiére, P.*, Kant et le problème religieux (Ann. d. phil. chr., juin, 267—284). — *Fiske, J.*, through nature to God. XV, 194. Bo., Houghton, Mifflin & Co. \$ 1. — *Flügel, O.*, Kant und der Protestantismus (ZPhP. Heft 6, 433—469). — *Foerster, E.*, das Christenthum der Zeitgenossen (ZThK. 9, 1—96). — *Fogazzaro, A.*, Ascensioni umane. 288. Mailand, Baldini. L. 3. — *Fonsegrive, G. L.*, le catholicisme et la religion de l'esprit, 63. P., Bloud & Barral. — *Fornerod, A.*, Péché et évolution (RThPh. 32, 48—73). — *Fraser, A. C.*, Philosophy of Theism. 2 ed. 331. Lo., Blackwood. — *Freybe, A.*, die wilde Jagd des Abfalls und das Pseudo-Evangelium des modernen Zeitgeistes in Goethe's Fausttragödie (BG. 35, 49—62. 113—123. 153—163. 182—195). — *Frobenius, L.*, Ideen üb. d. Entwicklung d. primitiven Weltanschauung (AR. 2, 64—85). — *Fuchs*, Religion und Christenthum, die Kirche und ihre Diener bei Shakespeare (Allg. cons. Monatschr., Mai, 477—490). — *Funcke, O.*, der Christus der Phantasie u. d. bibl. Christus. Vortrag. 27. Altenburg, Geibel. M 3,50. — *Fürer, C. E.*, der Process wider Jesum in den wechselnden Phasen seines Verlaufs (BG. 35, 89—113). — *Gardner, P.*, Exploratio evangelica. A brief examination of the basis and origin of christian belief. X, 521. Lo., Black. — *Genung, G. F.*, Personality from the monistic point of view (AJTh. 3, 473—498). — *Geyser, J.*, das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. VIII, 291. Bonn, Hanstein. M 3,80. — *Güttée, A.*, les légendes du déluge devant l'ethnographie et l'histoire (Rev. d. Belg nov., 250—265; déc., 350—362). — *Glebe*, eine Bilanz der deutsch-evang. Kirche am Ende des Jhrh.s (DEBl. 24, 636—647). — *Goebel, S.*, Johannes d. Täufer, Dichtung und Wahrheit (BG. 35, 165—182). — *Goebel, H. u. Antrim, E.*,

Fr. Nietzsche's Uebermensch (Monist, jul., 563—571). — *Goix, A.*, le surnaturel et la science; le miracle III (Ann. d. phil. chr. avr., 79—99, juil., 414—439). — *Gorecki, K.*, Ursachen und Folgen der Sintfluth. 15. Progr. Stanislan. — *Grandmaison, L. de*, la religion et l'égoïsme. Etude sur F. Nietzsche (Etud. publ. p. l. Comp. de Jés. 20 déc. 798—817). — *Grasserie, R. d. l.*, des religions examinées au point de vue sociologique. 400 s. P., Giard & Brière. — *Gray, W. H.*, old creeds and new beliefs. 316. Lo., Blackwood & Sons. 5 sh. — *Gray, A. H.*, Aspects of protestantism. 158. Lo., Hodder. 1 sh. 6 d. — *Greene, W. B.*, the metaphysics of christian apologetics (PrRR. 10, 25—57. 237—266). — *Gregory, D. S.*, Herbert Spencer, „our great philosopher“ versus the known God (PrRR. 10, 98—119. 267—284. 413—440). — *Grinard, E.*, une échappée sur l'infini. Vivre; mourir; revivre. 418. P., Leymarie. fr. 3,50. — *Grimm, E.*, das Problem Friedr. Nietzsche's. 264. B., Schwetschke. — Erstes Jahrbüchlein der *Gustav-Glogau-Gesellschaft*. 35. Zu haben bei der Geschäftsstelle der Glogau-Gesellschaft, Past. La Roche in Derwitz bei Gr.-Kreuz (Mark). — *Guthbert, C.*, der Kampf um die Seele. Vorträge üb. die brennenden Fragen der modernen Psychologie. VII, 501. Mz., Kirchheim. M 7,50. — *Haeckel, E.*, die Welträthsel. Gemeinverständl. Studien üb. monistische Philosophie. VIII, 473. Bonn, Strauss. — *Hardwicke, W. W.*, Evolution of man; his religious systems and social customs. 316. Lo., Watts. 5 sh. — *Hardy, E.*, Glaube und Brauch od. Brauch und Glaube (AR. 2, 177—181). — *Harnack, Ad.*, Thoughts on the present position of Protestantism. transl. with the author's sanction by T. B. Saunders. 64. N.Y., Macmillian. \$ 1. — *Hart, J.*, im Kampf um eine Weltanschauung. Zukunftsland. 1. Bd.: Der neue Gott. Ein Ausblick auf das kommende Jhrh. Mit Kopfleisten von W. Caspari. VII, 350. Flor. & L., Diederichs. M 5. — *Hartmann, E. v.*, Geschichte der Metaphysik. 1. Theil. XIV, 588. L., Haacke. M 12. — *Haug, K.*, die Frömmigkeit des Menschengeschlechts im Lichte des Christenthums. VII, 336. L., Deichert. M 4,50. — *Heinrich, J. B.*, kosmog. Gottesbeweis u. Kant's Kritik d. r. V. 31. Mz., Prickarts. — *Hiller, H. C.*, Heresies; or agnostic theism, ethics, sociology and metaphysics. Vol. I. 352. Lo., Richards. 5 sh. — *Hills, N. D.*, the influence of Jesus Christ in civilisation (BS. 56, 327—340). — *Hoedemaker, P. J.*, het ziele leven in verband met de heden-daagsche theosophy. 207. A., Egeling. Fl. 1,75. — *Hoffmann, A.*, Vernunft und Offenbarung (ZThK. 9, 273—315). — *Holler, P.*, Missionsapologetik, eine neue Wissenschaft (BG. 35, 314—318). — *Holtzmann, H.*, über Begriff und Inhalt der rel. Erfahrung (PrM. 3, 217—225. 270—285). — *Horine, J. W.*, Christianity and Anti-Christianity (LChR. Heft 1, 85—93). — *Hutton, F. W.*, Darwinism and Lamarckism, old an new. IX, 226. N.Y., Putnams. \$ 1. — *Hyslop, J. A.*, Immortality and psychical research (NW. 8, 255—272). — *Ingram, S. W.*, Our empty churches: cause and remedy. Lo., Houlston. 2 sh. 6 d. — *Ingram, A. F. W.*, Banners of the Christian Faith. 222. Lo., Gardner. 3 sh. 6 d. — *James, W.*, der Wille zum Glauben u. a. popular-philosophische Essays. Uebersetzung von Th. Lorenz. Mit einem Geleitwort von Fr. Paulsen. XX, 196. St., Frommann. M 3. — *Jerusalem, W.*, Einleitung in die Philosophie. VIII, 189. W. u. L. M 3. — *Jones, E.*, Ascent through Christ: study of doctrine of redemption in the light of theory of evolution. 498. Lo., Bowden. 7 sh. 6 d. — *Kessler, L.*, über Offenbarung und Wunder. III, 94. Gö., Vandenhoeck & Ruprecht. M 2,40. — *King, J. M.*, the fatherhood of God viewed in the light of Christ's personal teachings on the subject (PrRR. 10, 589—598). — *Köhler, H.*, socialistische Irrlehren von der Entstehung des Christenthums und ihre Widerlegung. IV, 272. L., Hinrichs. M 4,40. — *Korff*, zur Auferstehung Jesu Christi (BG. 35, 125 bis 153). — *Laberthonnière*, les idées et les hommes: la vie de l'esprit et le catholicisme (Ann. d. phil. chr., juin, 333—338.) — *Lalande, A.*, la dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales. 492. P., Alcan. — *Largent, A.*, l'apologétique dans les oraisons funèbres de Bossuet

(Ann. d. phil. chr., juil, 386—401). — *Leadbeater, C. W.*, Christian Creed: its origin and signification. 110. Lo., Theosoph. Pub. Soc. 1 sh. — *Lebius, R.*, die Religion der Zukunft u. d. Kern aller Religionen. 62. Bamberg, Handelsdruckerei. M —,50. — *Leenhardt, F.*, l'Evolution (RThQR. Heft 6, 573—603). — *Lem, M. H.*, God (ThT. 33, 385—403). — *Lescours, L.*, ceux qui ne croient pas au miracle (Ann. d. phil. chrét., déc., 281—312). — *Liebmann, O.*, Gedanken und Thatsachen. Philosoph. Abhandlungen, Aphorismen und Studien. X, 470. Strassburg, Trübner. M 9. — *Lindsay, J.*, Christianity and idealism (BS. 56, 61—77). — *Lipsius, F. R.*, die Vorfragen der systemat. Theologie. Mit besonderer Rücksicht auf die Philosophie W. Wundt's krit. untersucht. VII, 119. Fr., Mohr. M 2. — *Lloyd, A. H.*, Evolution evolved (Monist, jan., 197—218). — *Loofs, F.*, die Schöpfungsgeschichte, der Sündenfall und der Thurmbau zu Babel in drei im akadem. Gottesdienst zu Halle gehaltenen Predigten behandelt. 42. (HChrW. No. 39). Fr., Mohr. M —,75. — *Ders.*, has the gospel of the reformation become antiquated? (AJTh. 3, 433—472). — *Ders.*, offener Brief an den Herrn Prof. Dr. Ernst Haackel in Jena (ChrW. 13, 1067—1072). — *Lotz, R.*, die Philos. und der Zweck des Lebens. III, 73. Athen, Barth & v. Hirst. M 1,20. — *Lucius, E.*, die apologet. Bedeutung der christl. Liebesthätigkeit für die Gegenwart. Vortrag, gehalten auf dem 30. Congress für Innere Mission. 12. Strassburg i. E., Evang. Gesellschaft. — *Lutoslawski, W.*, Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung. XVI, 301. L., Engelmann. M 9. — *Lyttleton, A. T.*, the place of miracles in religion. 154. N.Y., Scribner's sons. \$ 2. — *Maeterlinck, M.*, Weisheit und Schicksal. Uebers. von F. v. Oppeln-Bronikowski. 231. L., Diederichs. M 4,50. — *Marcus, E.*, die exacte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Construction der Welt aus den Elementen des Kant. XXXI, 240 u. 161. L., Haacke. M 8. — *Mauroy, V.*, le pur esprit ou le Mentalisme absolu et relatif. P., Bibl. art. et lit. — *McCabe, J.*, Religion of the twentieth century. 102. Lo., Watts. 1 sh. — *Mees*, de mechanische verklaring der levensverschijnselen. 115. 's Gravenh., Nijhoff. Fl. 1,25. — *Ménégoz, E.*, du rapport entre l'histoire sainte et la foi religieuse (RChr., Heft 2, 81—104). — *Michaud, E.*, la nouvelle apologetique dans l'Eglise Romaine (RITH. 7, 511—536). — *Minton, H. C.*, Christianity and the cosmic philosophy (PrRR. 10, 1—24). — *Mohr, G.*, christl. Weltanschauung auf bibl. Grunde. IV, 206. Ulm, Kerler. M 2,50. — *Möller, J.*, was hast Du an Deiner Kirche? Nach einem Vortrage. 32. Gü., Bertelsmann. M —,30. — *Moral und Leben*, Beitrag zur Religions- und Sittenlehre von einem Nichttheologen. 60. B., Deubner. M —,80. — *Müller, A.*, das Wirkliche in der Welt. Religionsphilos. Skizzen. IV, 282. Go., Perthes. M 3,60. — *Ders.*, Protestantismus und deutsches Volkthum. Vortrag. 38. Gü., Bertelsmann. M —,60. — *Müller, F. M.*, das Pferdebürla. Tagesfragen. 267. B., Paetel. — *Muth, J. F. S.*, der Kampf des heidn. Philos. Celsus gegen das Christenthum. Eine apolog.-patrist. Abhandlung. Mz., Kirchheim. M 3,50. — *Naumann, O.*, F. Nietzsche's antichristl. Philos. (NkZ. 10, 582—602. 670—686). — *Newbolt, W. C. E.*, Religion. 308. Lo., Longmans. 5 sh. — *Newton, R. H.*, Christian science: the truths of spiritual healing and their contributions to the growth of orthodoxy. IX, 78. N.Y., Putnam's sons. \$ —,25. — *Nichols, J. B.*, Evangelical belief: prize essay on present conflict between evangelicalism and sacerdotalism. 384. Lo., Rel. Tract. Soc. 6 sh. — *Nielsen, M.*, zur Religion. Ein Wort zur Verständigung an die Gebildeten unter ihren Verehrern und Verächtern. 42. Hamburg, Digel, M 1,50. — *Oehminger, F.*, Christenthum u. moderne Weltanschauung. Studien und Kritiken. III, 127. Gü., Bertelsmann. M 1,60. — *Opitz, H. G.*, Grundriss einer Seinswissenschaft. 1. Bd. Erscheinungslehre. 2. Abth. Willenslehre. XXII, 299. L., Haacke. M 7. — *Otley, H. B.*, Christ in the City; elements of the religion in common life. 168. Lo., Gardner. 2 sh. 6 d. — *Otten, A.*, das Reich des Geistes und des Stoffes. VIII, 100. W., Mayer & Co. M 2,20. — *Otto, A.*, Hemmungen des Christenthums. Gegner und Orthodoxieen. 1. Heft, XI, 109. 2. Heft,

VII, 123. Schwetschke. — *Palmer, F.*, is nature christian? (NW. 8, 714 bis 721). — *Pape, G.*, Lotze's rel. Weltanschauung. 94. B., Skopnik. M 1,50. — *Paulsen, F.*, Kant, der Philosoph des Protestantismus. 40. Fr., Mohr. M — 60. — *Petavel-Ollif, E.*, Darwin et Jésus-Christ, étude sur l'évolutionisme chrétien (RChr., Heft 2, 105—121). — *Petronievics, B.*, Principien der Erkenntnisslehre. Prolegomena zur absol. Methaphysik. VI, 134. B., Hofmann. M 3,50. — *Pfennigsdorf, E.*, Christus im modernen Geistesleben. Christl. Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart. XIV, 265. Dessau, Buchh. d. ev. Vereinhauses. M 3,50. — *Pfister, O.*, modernes Antichristenthum, anti-modernes Christenthum u. d. Evangelium Jesu (ZSchw. 16, 97—116. 174—186. 193—202). — *Prel, C. du.*, der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits. 119. M., Mühlthaler. M 2,70. — *Quackenbos, J. D.*, Enemies and evidences of christianity: thoughts and questions of the hour. II, 355. N.Y., Eaton & Mains. \$ 1,50. — *Ragaz, L.*, zur Philosophie des Glaubens (PrM. 3, 261—270. 300—318). — *Rankin, J. E.*, the influence of the Bible upon the human intellect. (BS. jul., 415—439). — *Ratzehofer, G.*, der posit. Monismus u. das einheittl. Princip aller Erscheinungen. XII, 157. L., Brockhaus. M 4. — *Reinhardt, L.*, kennt die Bibel das Jenseits? und woher stammt der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, an Hölle, Fegfeuer (Zwischenzustand) und Himmel? IV, 184. M., Reinhardt. M 2,50. — *Reinke, J.*, die Welt als That. Umriss einer Weltansicht auf naturwissenschaftl. Grundl. IV, 483. B., Paetel. M 10. — *Remus, T.*, Christus od. Mohammed, wer soll siegen? 111. B., Akad. Buchh. M 2. — *Renouvier, Ch. u. Prat, L.*, la nouvelle Monadologie. 546. P., Colin. — *Rishell, C. W.*, the foundation of the christian faith. XVIII, 616. N.Y., Eaton & Mains. \$ 3,50. — *Ritschl, O.*, Nietzsche's Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entstehung u. Entwicklung. I, 107. Fr., Mohr. — *Robertson, J. M.*, a short history of freethought ancient and modern. XV, 447. Lo., Sonnenschein. 7 sh. 6 d. — *Romanes, G. I.*, Gedanken üb. Religion. Die rel. Entwickl. eines Naturforschers vom Atheismus z. Christenthum. Uebers. von E. Dennert. IV, 162. Gg., Vandenhoeck & Ruprecht. M 2,60. — *Sabatier, A.*, Religion and modern culture (NW. 8, 91—100). — *Sack, J.*, monist. Gottes- und Weltanschauung. Versuch einer idealen Begründung des Monismus auf dem Boden der Wirklichkeit. VIII, 278. L., Engelmann. M 5. — *Samtleben, G.*, die Gewissheit der Auferstehung Jesu (BG. 35, 265—278). — *Ders.*, zwei Wege vom Wissen zur Religion zurück (BG. 35, 77—87). — *Saunders, T. B.*, the quest of faith: being notes on the current philosophy of religion. VI, 191. N.Y., Macmillan. \$ 2,50. — *Schellwien, R.*, Wille u. Erkenntniss. Philos. Essays. 122. Hamburg, Janssen. — *Scherer, C. Chr.*, der biolog.-psycholog. Gottesbeweis bei H. S. Reimarus. Eine philos.-geschichtl. Studie. 22. Wü., Göbel. M — 50. — *Schmidt, die inductive apolog. Methode Goethes* (BG. 35, 396—400). — *Schraml, J.*, das Princip der modernen Anschauung und die Anschauung im Religionsunterrichte. Eine apolog.-method. Studie. 143. R., Habbel. M 1,50. — *Schweiger, L.*, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie u. Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. 78. Bern, Sturzenegger. M 1,50. — *Seeberg, R.*, warum glauben wir an Christus? (KM. 18, 323—340). — *Seiss, J. A.*, Questions concerning miracles (LChR., apr., 185—193). — *Selborne, R.*, Earl of, a defence of the Church of England against disestablishment. 418. Lo., Macmillan. 2 sh. 6 d. — *Sell, K.*, Goethe's Stellung zu Religion und Christenthum. Vortrag mit Erläuterungen. IV, 104. Fr., Mohr. M 1,80. — *Simon, O. J.*, the unity of the religious idea (Fortnightly Rev., apr., 666—679). — *Smith, O. H. P.*, Evolution and consciousness (Monist., jan., 219—239). — *Smider, D. J.*, the will and its world; psychical and ethical. 575. St. Louis, Sigma. publ. Comp. \$ 2. — *Société de la Haye* pour la défense de la religion chrétienne. Programme de 1899 (RThPh. 32, 539—564). — *Souben, R. P. J.*, l'Esthétique du dogme chrétien. 348. P., Lethielleux. 1898. fr. 3,50. — *Staat, der neue*; genauer: die neue Kirche und der neue Staat; oder: Staat und Kirche, und was damit zusammenhängt auf der nächst höheren Stufe der Civilisation. Von der Zinne der Zeit. Brsch., Sattler. M 4,50. — *Starbuck,*

E. D., Psychology of religion: empirical study of growth of religious consciousness. 464. Lo., Black. 6 sh. — *Stein, E.*, können wir angesichts der modernen Geistesbildung mit gutem Gewissen d. Standpunct d. bibl. Christenthums vertreten? Vortrag. 19. Düsseldorf, Schaffnit. *M* —, 20. — *Steinmann, Th.*, der Primat der Religion im menschl. Geistesleben (Bericht d. theol. Seminars d. Brüdergemeinde in Gnadenfeld.) VIII, 120. L., Jansa. *M* 1,50. — *Stentzel, A.*, Welterschöpfung, Sintfluth und Gott. Die Ueberlieferungen auf Grund der Naturwissenschaft. Mit 3 Tafeln. VII, 183. L., Dieter. *M* 4,50. — *Steude, E. G.*, der Beweis f. d. Wahrheit d. Christenthums. Ein Beitrag zur Apologetik. VIII, 148. Aus Beitr. z. Förderung christl. Theol. 3. Heft 5. Gü., Bertelsmann. — *Ders.*, zu Tyndalls Fragmenten aus den Naturwissenschaften (BG. 35, 441–455). — *Ders.*, der Anstoss des Wunders (ebd. 195–210). — *Ders.*, die neueste Kundgebung Haeckel's (ebd. 15–32). — *Ders.*, zu Korff's Auferstehungshypothese (ebd. 213–229). — *Stimson, A. H.*, the apostles creed in the light of modern discussion. XII, 362. Bo., Pilgrim Press. \$ 1,50. — *Strahl-Inhof*, eine Stufe höher. VII, 289. Aarau, Witz. *M* 4,50. — *Stratton, G. M.*, the psychological evidence for Theism. (NW. 8, 326–343). — *Straub, J.*, Kant und die natürl. Gotteserkenntniß (Phil. Jahrb. Bd. XII, Heft 3, 261–270). — *Strong, A. H.*, great poets and their Theology. 550. Lo., Bapt. Tract & Book Soc. 7 sh. 6 d. — *Strong, D. M.*, Metaphysic of Christianity and Buddhism: a symphony. 144. Lo., Watts. 2 sh. 6 d. — *Surbled*, les frontières du sur-naturel (Scienc. cath. août, 869–781). — *Svorcik, C.*, übersichtl. Darstellung und Prüfung der philos. Beweise für die Geistigkeit und die Unsterblichkeit der menschl. Seele (Phil. Jahrb. Heft 2, 148–167). — *Tait, J.*, Christianity without the conscience. V, 208. Montreal, Drysdale. — *Tamm, H. C.*, das Wesen des evangel. Glaubens. 195. B., Schwetschke. *M* 3. — *Thury, M.*, la preuve cosmologique de l'existence de Dieu (RChr., juin, 422–425). — *Tienes, A.*, Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen der Ethik genetisch dargestellt. Berner Studien z. Philos. und ihrer Gesch. Bd. XVII. 50. Bern, Sturzenegger. — *Traub*, zur Kritik der materialist. Geschichtsauffassung (ZThK. 9, 357–420). — *Tschitscherin, B.*, philos. Forschungen. Aus dem Russischen übersetzt. X, 536. Heidelberg, Petters. *M* 8. — *Voigt, G.*, Christenthum u. Bildung. 29. L., Dürr. *M* —, 60. — *Volkmann, F.*, Schiller's Philosophie. 31. B., Rüte. — *Walker, W. L.*, the spirit and the incarnation in the light of the scripture science and practical need. 380. N.Y., Scribner's sons. \$ 3,50. — *Ward, J.*, Naturalism and agnosticism. 2 v. XVIII, 302 u. XIII, 291. Lo., Black. sh. 18. — *Ward, W.*, Catholic apologetics: a reply (NC. 955–961). — *Weber, L.*, Positivism et rationalisme (Rev. d. Métaph. et de morale, Heft 4, 426–445). — *Weener, J.*, Schepping en Voorzienigheid. VII, 144. U., Huffel. — *Wellisch, S.*, das Alter d. Welt. Auf mechan.-astronom. Grundlage. 80. W., Hartleben. *M* 2. — *Werner, O.*, die Menschheit. Gedanken über religiöse, culturelle und ethische Entwicklung. 260. L., Haberland. *M* 3,50. — *Wicksteed, P. H.*, Religion of time and religion of eternity: study of certain relations between mediaeval and modern thought. 108. Lo., Green. 1 sh. — *Wilson, S. L.*, Theology of modern literature. 466. Lo., Clark. 7 sh. 6 d. — *Witt-Hyde, W. de*, the reorganisation of the faith (NW. 8, 43–55). — *Wittmer, G.*, Beiträge zur Weltanschauung auf Grund der Kant-Schopenhauerschen Philos. (Bayr. Bl., Heft 2–7). — *Wobbermin, G.*, zwei akadem. Vorlesungen üb. Grundprobleme der systemat. Theologie. I. Der Wahrheitsbeweis f. d. christl. Religion. II. Aufgabe und Methode der evang. Dogmatik. 43. B., Dunker. *M* 1. — *Wolff, G.*, Beiträge zur Kritik der Darwin'schen Lehre. V, 71. L., Georgi. *M* 2. — *Zehnder, L.*, die Entstehung des Lebens. VIII, 256. Fr., Mohr. *M* 6. — *Ziegler, Th.*, die geistigen und socialen Strömungen des 19. Jahrh.s VII, 714. B., Bondi. *M* 10. — *Ziegler, Th.*, Glauben und Wissen. 31. Strassburg, Heitz. *M* —, 80. — *Ziemssen, O.*, die Bibel in der Geschichte. Beiträge zur Bibelfrage und zu einer Geschichtsphilosophie vom Mittelpuncte der bibl. Anschauung. XI, 120. Go., Thienemann. *M* 2,40.

Das nach *Romanes* benannte Buch setzt sich, abgesehen von den Vorbemerkungen des Uebersetzers und Herausgebers, aus drei Theilen zusammen, die zumeist unveröffentlichte Aufzeichnungen des berühmten Naturforschers enthalten und dessen Wandlungen in der Beurtheilung von Religion und Christenthum veranschaulichen. Aeussert sich der erste Abschnitt durchaus kritisch und ablehnend, der zweite schon erheblich vorsichtiger, so bietet der dritte die Bruchstücke einer Apologetik dar, deren Nerv wohl der Hinweis auf die Möglichkeit einer moralischen und geistlichen (spiritual) Erkenntniss neben der naturwissenschaftlichen ist. Vergleiche den folgenden Abschnitt. — *Ziegler*, dessen Beschreibung der geistigen Entwicklung im 19. Jahrhundert nicht unerwähnt bleiben darf, bespricht in einer akademischen Rede das Verhältniss von Glauben und Wissen. Wenngleich beide verschiedenen Ursprunges sind, so lassen sich fortwährende Conflictte doch nicht vermeiden. Aufgabe der Religionsphilosophie ist es, nicht diese zu lösen oder zu verhüten, wohl aber zu erklären und eben damit zu mildern. — *Holtzmann* beschäftigt sich mit Art und Wesen der relig. Erfahrung, die er zunächst nicht als specifisch christl., sondern als allgemein menschliche in's Auge fasst. Dieselbe wird gefunden einerseits in Gefühlen der Endlichkeit und Abhängigkeit, anderseits in zur Dankbarkeit anregenden Gefühlen der Lebensförderung, welche beide auf eine über die „Vielheit der innerweltlich wirkenden Ursachen“ hinausliegende Einheit zurückweisen. Auf höherer Stufe stellen sich dann dieselben Gefühle als solche der sittlichen Noth und Erhebung dar. Der geistvolle und inhaltreiche Aufsatz setzt sich in Kürze auch mit andern Theorien auseinander. — *W. B. Greene* bringt seine Abhandlung zum Abschluss, die sich die Aufgabe stellt, die für die christliche Apologetik unentbehrlichen metaphysischen Wahrheiten darzulegen und zu begründen. Diesmal hat er es speciell mit der philosophischen Lehre von der Unsterblichkeit und von der Existenz eines persönlichen, sich selbst offenbarenden Uebernatürlichen zu thun. (Vgl. JB. XVIII). — *Wobbermin* will in der ersten seiner beiden Vorlesungen einen Beweis liefern für die Wahrheit des Christenthums. Er führt aus, dass wir in uns ein sittlich-religiöses Bewusstsein vorfinden, das auf eine Autorität über uns hindeutet. Eine solche zeigt uns die Geschichte in der Person Jesu, wie sie „in den Berichten, dem Zeugniß der Jünger und Apostel“ sich darstellt. — *Bolliger* erhebt in den lebhaftesten Tönen Protest dagegen, dass der Prediger seine Aussagen bloss auf die Bibel oder die Person Jesu gründen solle und nur auf einen Glauben, nicht auch eine Erkenntniss hinzuwirken habe. Im Gegensatz dazu verlangt er, dass für die Wahrheit der christlichen Verkündigung der wissenschaftliche Beweis geliefert werde. Aus dem Umstand, dass die einzelnen endlichen Erscheinungen in Wechselwirkung stehen, folgert er nach dem Vorgang Lotze's die Existenz des Schöpfers und Erhalters. Aus der Thatsache, dass der Mensch und daher auch wohl die anderen Dinge

ihrer Substanz nach geistige Wesen sind, schliesst er auf die Persönlichkeit, aus den Spuren der allmählich zur Herrschaft gelangenden Liebe in der Welt auf die Güte Gottes. Er versäumt nicht die letztere gegen die mancherlei dem irdischen Uebel entnommenen Einwände sicher zu stellen. Zu der so gewonnenen Einsicht muss dann natürlich nachträglich noch der Glaube hinzukommen als die völlige Hingabe des Herzens an den erkannten Gott. In einem letzten Abschnitt bemüht sich der Vf. zu zeigen, dass seine Auffassung des Verhältnisses von *cognitio* und *fides*, dass seine ganze Lehre überhaupt ihrem Inhalt nach und dass auch seine Methode zu Gott zu führen wirklich christlich seien. Unnütz zu sagen, dass die übrigens frisch und flott geschriebene Abhandlung in schroffstem Gegensatz zu den herrschenden Anschauungen steht. — *F. M. Müller* vertheidigt im Plauderton und in popularisirender Form unter mancherlei Abschweifungen seine Weltanschauung, als deren Hauptbestandtheile sich die Sätze herausheben lassen, dass die Welt das Werk eines vernünftigen Wesens ist, dass der Geist nicht das Resultat der Materie sein kann, dass in Christus der Gedanke Gottes, der Logos seinen vollkommensten Ausdruck gefunden hat, dass in uns Allen wie in Jesus Ewiges und Unsterbliches lebt. Die Apologie wendet sich an materialistische und darwinistische Gegner unter den mancherlei Correspondenten des Autors und operirt wesentlich mit dem Hinweis auf die Sprache als besonderes Kennzeichen menschlicher Würde, mit der bekannten Theorie von der Wahrnehmung des Unendlichen, mit teleologischen Betrachtungen, mit Reflexionen über den besondern Werth und den Inhalt des Johannesevangeliums und anderem. — Die Fragen, die *Bertling* erörtert, lauten: ist die Welt des Geistes wirklich? gibt es einen persönlichen Gott? menschliche Willensfreiheit? Gebetserhörung und Wunder, überhaupt einen Verkehr mit dem Allmächtigen? historische fortschreitende Offenbarung? insbesondere zuverlässige Geschichte im A. T.? was für eine Bewandniss hat es mit dem biblischen Schöpfungsbericht? mit den Erzählungen über das Leben Jesu? was ist von Christi Person und Wesen zu denken? von der Trinität? von einer Existenz nach dem Tode? Der Standpunct, den Vf. einnimmt, ist der der Vermittlungstheologie, um nicht zu sagen, einer milden Orthodoxie. Die Schrift ist dem Gedächtniss Tholuck's gewidmet. — Das Büchlein *Steude's* enthält selbst keine Apologetik, sondern nur eine Anweisung dazu, wie eine solche zu gestalten ist. Die verschiedenen Arten, das Christenthum zu vertheidigen, werden durchgegangen und mit Sorgfalt geprüft und abgeschätzt. Dabei ergibt sich das Resultat, dass die grösste Bedeutung dem mittels historischer Forschung zu führenden Nachweis der Sündlosigkeit, Wunderthätigkeit und leiblichen Auferstehung Jesu zuzusprechen sei: diesem dreigliedrigen Argument gegenüber sollen alle andern in die Stellung eines blossen Präludiums oder Nachspiels treten. Vf. vermag freilich seine Auffassung nicht durchzuführen ohne den Begriff der Apologetik eigenthümlich abzugrenzen und die

Aufgabe dieser Disciplin lediglich auf die Abwehr gewisser intellectualistischer, von nichtchristlicher Seite erhobener, Einwände zu beschränken. — **Ders.** begrüsst die 2. Ausgabe von Tyndall's Fragmenten aus den Naturwissenschaften und bemüht sich zu zeigen, worin der gelegentlich als apologetischer Schriftsteller gepriesene englische Forscher von der christlichen Weltanschauung abweicht. — **Ders.** wendet sich gegen Haeckel's Vortrag auf dem Cambriger Zoologen-Congress, indem er die Abstammung des Menschen vom Thiere als eine Hypothese und den Monismus als eine Unmöglichkeit bezeichnet. — **Ders.** redet in einer Auseinandersetzung mit Stopford A. Brooke den Wundern das Wort unter Berufung auf die Thatsache, dass die Naturwissenschaft solche „im ersten Auftreten des Protoplasmas, der Empfindung und der Vernunft“ anerkenne und unter Hinweis auf die Auffassung Christi. — Die apologetische Bedeutung der Schrift **Tamm's** liegt wesentlich in der Betonung des Unterschieds zwischen evangel. Glauben und Fürwahrhalten einer Dogmatik. — Der Titel, den **Oehninger** seiner Broschüre giebt, deckt sich nicht völlig mit deren Inhalt. Es handelt sich um sieben ganz verschiedene Aufsätze. Der erste weist auf die Paradoxie und Anstössigkeit des christlichen Glaubens hin und erklärt sie aus dem Gegensatz von Gott und der sündigen Welt. Ein anderer polemisiert, indem er besonders an Gizycki's Moralphilosophie exemplificirt, gegen religionslose Ethik. Noch einer glossirt Hermann's „Verkehr mit Gott“; er gewahrt darin viel Werthvolles, bemängelt aber die einseitige Berücksichtigung des „historischen Christus“ und die unzureichende Würdigung des Gebets. Ein vierter findet den Grund der Unsterblichkeitshoffnung weniger in philosophischen Argumenten als in Gottes Verheissungen, in dessen Gerechtigkeit, Lebendigkeit und Aehnlichem. Die übrigen sind kürzer und besprechen das Verhalten gegen die Separatisten, das Recht der „Alten“ neben den „Jungen“ in der Kirche, den dreifachen Zweck des Evangeliums oder der „Predigt von Christo“ (Rettung, Heiligung, Beseligung.) Die Darstellung trägt den Stempel einer eigenartigen, ihre Wege für sich wandelnden Individualität. — **Pfister** charakterisirt das „moderne Antichristenthum“ durch einen Hinweis auf die Anschauungen E. Dühring's, E. von Hartmann's und F. Nietzsche's, während er Kierkegaard, Kübel und E. Förster als Vertreter des „antimodernen Christenthums“ aufführt. Obgleich er hier wie dort Berechtigtes neben Verkehrtem findet, stellt er doch beiden als die sieghafte Macht der Zukunft das schlichte „Evangelium Jesu“ gegenüber. — In einem anregenden Artikel bezeichnet **Loofs** das Evangelium der Reformation als die Botschaft der Sündenvergebung durch Jesus, in dem Gott sich geoffenbart und durch dessen Tod und Auferstehung er uns von Sünde und Verderben erlöst hat. Vf. constatirt, dass in dieser Verkündigung zwar viererlei dem modernen Bewusstsein besonders befremdend sein möge: die hohe Werthung des Verhältnisses, in dem der Mensch zu Gott steht; die starke Betonung der Sündenvergebung; die Begründung der letzteren

auf den Tod Christi und die supranaturalistische Deutung der Geschichte, speciell der Person Jesu. Doch führt er aus, dass die Abneigung hiergegen am Ende zu überwinden und das Evangelium der Reformation daher noch immer zeitgemäss sei. — **Dess.** Predigten sind ein interessanter Versuch den religiösen Gehalt des biblischen Schöpfungsberichts, der Geschichte vom Sündenfall und vom Thurmbau zu Babel für die Gemeinde flüssig zu machen. — Welche Auffassung des Christenthums begegnet uns bei hervorragenden Zeitgenossen? Diese Frage beantwortet **E. Förster**, indem er an einer Reihe moderner Forscher, Politiker, Künstler und Literaten exemplificirt. Vgl. u. S. 563. — In einem gedankenreichen Vortrag beleuchtet **Luctus** von der hohen Warte des Geschichtsforschers aus die Ursachen der religiösen und sittlichen Nothstände in der Gegenwart, nicht ohne zugleich auf die bereits sichtbaren Zeichen einer beginnenden Wandlung und Besserung hinzuweisen. Hat diese allerdings ihren nächsten Anlass nur in einer gewissen Enttäuschung und Ernüchterung der modernen Menschheit, so glaubt der Historiker ihr doch Dauer und Bestand zusprechen und auf Grund eines Vergleichs mit den Zuständen der antiken Welt zur Zeit Jesu einen neuen Aufschwung des Christenthums voraussagen zu dürfen, weil dieses allein, wie speciell die von der Innern Mission betriebene Liebesthätigkeit beweist, die sittlichen Kräfte zu erzeugen vermag, deren das lebende Geschlecht für die Lösung der ihm gestellten und von ihm ergriffenen Aufgaben bedarf. — Als charakteristisches Merkmal des modernen Menschen nennt **Bonhoff** das Streben nach Selbständigkeit. Er führt aus, dass dieses erst durch das Christenthum volle Befriedigung erlangen könne. — **Haug** verfolgt apologetische Zwecke, wenn er dem evangelischen Christenthum alle andern Arten menschlicher Frömmigkeit als „Enthusiasmus“ oder „Ergismus“ gegenüberstellt. (Vgl. ThLz., No. 11). — Die Schrift **Pfennigsdorf**'s möchte dem heranwachsenden Geschlecht einen Halt gewähren, indem sie die feste und sichere Position des Christenthums innerhalb der mancherlei Strömungen der Gegenwart darstellt und begründet. Sie geht von dem Gedanken aus, dass dasselbe das menschliche Bedürfniss nach Ausgleich des Conflicts zwischen Natur und Geist, Ideal und Wirklichkeit völlig befriedigt und so die allein wahre Religion ist. Sie schildert in anschaulicher, durch zahlreiche Beispiele illustrierter Darstellung das Verhältniss, in welchem es zur Wissenschaft, Kunst und Sittlichkeit steht, und sucht zu zeigen, dass diese Mächte, statt dass sie den Glauben verdrängen oder ersetzen könnten, immer irgendwie auf ihn als ihre Ergänzung oder Voraussetzung angewiesen sind. Sie beschreibt weiter die Expansionskraft der von Jesu gestifteten Religion und ihre Bedeutung für das sociale Leben. Sie beleuchtet endlich das Wesen des Glaubens, der mit keinerlei Fürwahrhalten zu wechseln sei, und klingt in einem Abschnitt aus, der von der Hoffnung des Christen handelt. Den verschiedenen kirchlichen Parteien und theologischen Schulen steht das ansprechende Büchlein durchaus

irenisch gegenüber, wie es denn gelegentlich auch vor eklektischem Verfahren nicht zurückschreckt. — **Kessler** bezweckt einen „Ausgleich“ der Begriffe Offenbarung und Wunder, wie er „von den durch Natur- und Geschichtswissenschaft herbeigeführten Veränderungen der Weltanschauung gefordert wird.“ — **Otto** ist zu seinem Elaborat veranlasst durch eine abfällige Kritik, die Weis' Buch „Erkennen und Schauen Gottes“ erfahren hat. Er beabsichtigt „zu zeigen, dass das Christenthum die allgemein menschliche und daher wissenschaftliche Wahrheit“ ist, und zugleich darzuthun, wieso eben „der Orthodoxismus die Hemmung“ desselben sei. Dabei will er nicht „abstract, gelehrt und systematisch schreiben, sondern von Vorstellungen, Behauptungen und Thatsachen ausgehend, möglichst elementar, allgemein verständlich, anschaulich und lebendig.“ Dies Programm sucht er in einer Reihe lose zusammenhängender Aufsätze zu verwirklichen. Er stellt zunächst fest, dass Jesus nicht nur Altes in frische Schläuche gefasst, sondern auch thatsächlich Neues gebracht hat, das sich in dem Satze resumiren lässt „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Dann schildert er an der Hand von Humboldt's Kosmos die Naturbeurtheilung, die der jungen Christenheit eigen war. Folgt ein Abschnitt, der die „Kernpunkte“, um die es sich im N. T. handelt, aufzählt; es sind „die drei Begriffe: Schuld, Gnade und Versöhnung.“ Den Schluss des ersten Bändchens bildet ein Capitel, das über Bibel und Offenbarung, namentlich aber vom Wunder redet: ein solches wird vor Allem in der Welterschöpfung erkannt; gerade diese beweist aber, dass Gott noch andere verrichten konnte, wo er es für nöthig hielt. Im zweiten Heft beschreibt der Autor, indem er aus allerhand Quellen von sehr verschiedenem Werthe schöpft, die Zustände und Entwicklung der alten Kirche, für die Glauben und Sittlichkeit zusammenfielen. Darauf erhebt er die Anklage, dass Augustin „das Evangelium in ein einheitlich geschlossenes Lehrsystem brachte“ und der eigentliche Vater der Orthodoxie wurde. Endlich setzt er sich mit seinen Gegnern und „modernen Ketzerriechern“ auseinander, die den moralischen Charakter des Christenthums verkennen. Die Publication beansprucht nicht dem Fachmann etwas mitzutheilen; sie will vielmehr bloss „gelehrt Bekanntes allgemeiner bekannt machen“; d. h., Otto bietet die Ergebnisse seiner umfassenden und das Mannigfaltigste umspannenden Lectüre in der Form und Gestalt dar, die sie in seinem Geiste angenommen haben. — **Mohr** entwirft mit Hülfe der synoptischen Evangelien ein Bild des Christenthums für Gebildete, die auf das Recht eigenen Denkens nicht verzichten wollen. (Vgl. ThR. 3, 192—193). — In Bezug auf die interessante Schrift von **Steinmann** vgl. JB. XVIII. — Der lesenswerthe Aufsatz **Traub's** zerfällt in zwei Theile. Der erste schildert die Grundgedanken der materialistischen Geschichtsauffassung in Gestalt der marxistischen Theorie und ihrer Abwandlungen und übt, an die letzteren anknüpfend, eingehende Kritik. Der zweite beleuchtet das Verhältniss des historischen Materialismus zu Religion und Ethik. —

Schweiger bestimmt das Verhältniss von Geschichtsphilosophie und Sociologie dahin, dass sie sich gegenseitig ergänzen als zwei „Seiten einer und derselben Münze, wo auf der einen das Problem in inductiver, auf der andern in deductiver Weise behandelt wird.“ Beide bilden dann die „concrete Unterlage der Völkerpsychologie“, die freilich ihrerseits wiederum ihnen zu dienen berufen ist. — In eingehender Auseinandersetzung mit den Schriften von Kautzky, Mehring, Säuberlich sucht **Köhler** die socialistischen Theorien von der Entstehung des Christenthums zu widerlegen. (Vgl. ThLz. No. 18). — Nachdem die Schrift **Didio's**, die aus der Schule Schell's hervorgegangen zu sein scheint, die ausnahmslose Gültigkeit des Causalitätsgesetzes und die Möglichkeit das Wesen der Dinge und das Absolute zu erkennen festgestellt hat, veranstaltet sie in drei ausführlichen Abschnitten eine Analyse des sittlichen Bewusstseins. Aus den objectiven und subjectiven Daten, die sie darin enthalten findet, und aus der Zusammenschau beider leitet sie dann einen angeblich streng „wissenschaftlichen“ Beweis für das Dasein Gottes ab, der verschiedene Gestaltungen des alten moralischen Arguments combinirt und erneuert. Die Darstellung ist reich an Citaten und an Auseinandersetzungen mit einschlägigen Lehrsätzen der modernen Philosophie. — **J. M. King** bestreitet, dass die Vaterschaft Gottes sich gleichmässig auf Alle beziehe. — **C. E. Fürer** beschreibt den Verlauf des Processes wider Jesum und tritt für die Möglichkeit ein, die „verschiedenartigen Berichte der Evangelisten“ darüber untereinander auszugleichen. — In einer Polemik wider O. Pfeiderer, Egidy und den anonymen Autor der Schrift „Gegen die Dunkelmänner“ behauptet **G. Samtleben** die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi, die durch „die plötzliche völlige Umwandlung der Jünger“ am besten bezeugt werde, während die verschiedenen Berichte der Evangelien sich nicht widersprechen, sondern nur ergänzen. — **Ders.** findet in den Schriften Grabowsky's und in den „sceptischen Briefen“ eines Anonymus zwei Wege angedeutet, die vom „Wissen zur Religion zurück“ führen. — Den Christus der Phantasie findet **Funcke** bei Renan, Strauss, Schenkel, Keim, Delff, den Theologen der Ritschl'schen Schule und des Protestantenvereins. Der wirkliche stellt sich ihm dar in den Evangelien, wo er zugleich als ein Gott und, wie aus dem Ausdruck Menschensohn bewiesen wird, als ein echter Mensch auftritt, als der Retter der Verlorenen und als der Versöhner durch seinen Tod. Ausdrücklich verwahrt sich Vf. dagegen, dass Jesus ein Jude gewesen sei. — **Korff** vertheidigt gegen Steude seine Auffassung der Auferstehung Christi als eines übersinnlichen Vorganges. — **Steude** hält im wesentlichen an seinen Bedenken fest und begründet sie exegetisch. — **Brüning** beweist, dass der Schöpfungsbericht Gen. 1, der auf einer Vision Moses beruhen soll, die Kant-Laplace'sche Theorie zum Inhalt hat. — **Stentzel**, der von der Voraussetzung ausgeht, dass „es einen persönlichen Gott nicht gibt und auch nie gegeben hat,“ leitet aus einer vergleichenden Betrachtung zahlreicher

Kosmogonien die Gewissheit ab, „dass die traditionellen Schöpfungsgeschichten identisch sind mit Sintfluthberichten und sich von diesen nur dadurch unterscheiden, dass sie nicht den Anfang und Verlauf, sondern das Ende der grossen Fluth, also die Neuschöpfung nach der Verwüstung durch die Katastrophe behandeln.“ Die Ergiessung des Wasserüberschusses von der nördlichen Hemisphäre der Erde nach der südlichen „hat zur Zeit der Herbst-Tag- und Nachtgleiche ihren Anfang genommen und Ende October oder Anfang November ihr Ende erreicht.“ Die „Sintfluth- und Schöpfungsgottheit“ war ein Gestirn und zwar ein Comet mit zwei Schweifen. — **Zehnder** macht den Versuch mittels einer Reihe von Hypothesen die Entstehung der organischen Wesen und zwar zunächst der Moneren, Zellen, Protisten mechanisch zu erklären (Vgl. LC. No. 41). — **Wellisch** glaubt, gestützt auf die Kant-Laplace'sche Hypothese, das Alter der Erde auf 9 108 300 und das der Menschheit auf 8 824 500 Jahre bestimmen zu können. (Vgl. LC. No. 41). — **Wolff** veröffentlicht drei nicht unbedeutende Abhandlungen, die seinerzeit im Biologischen Centralblatt erschienen sind und die mittels naturwissenschaftlicher Untersuchungen die These erhärten wollen, „dass die mechanische Erklärbarkeit der organischen Zweckmässigkeit lediglich als Dogma“ dastehe und „dass es mit dem Darwinismus eine arge Täuschung gewesen“ sei. — **Scherer** beschreibt und erörtert den Gottesbeweis, den H. S. Reimarus aus der Betrachtung des animalischen Lebens und insbesondere der thierischen Kunsttriebe ableitet. — **Beck** fasst in geschickter Weise die Ergebnisse neuerer Forschung über die Beschaffenheit des prähistorischen Menschen zusammen, wobei er die Identität des letzteren mit dem Pithecanthropus bestreitet und die Arteinheit des menschlichen Geschlechts behauptet. — **R. Cremer** kämpft für die Befugniss, trotz mechanischer Welterklärung und Darwinismus einen Plan und Zweck in Natur und Geschichte anzuerkennen und will damit das Recht des Gottesglaubens begründen. — Die durchdachte Schrift **Cossmann's** ist ein Versuch, das Organische in der Natur fest abzugrenzen und eine bestimmte Methodik für die Erforschung desselben aufzustellen. Vgl. Vierteljahrsschr. f. wiss. Phil. 24, H. 1. — In einem fundamentalen Theil, der vom Ursprung und Wesen der Seelen handelt und den Theismus mit monistischen Anschauungen verbinden will, begründet **Andresen** mit metaphysischen Argumenten seine Lehre von der Wiedergeburt nach dem Tode (Reincarnation). In einem zweiten Abschnitt, der sich mit den Erfahrungsthatfachen auseinandersetzen soll, formulirt er dieselbe genauer. Er ergeht sich über ihre Bedeutung für die Ethik, verfährt die These, dass Jesus Christus, dem ein einzigartiges Ansehen zukomme, sie vertreten habe, führt noch andere Autoritäten in's Feld und schliesst mit dem Hinweis auf eine Zukunftsreligion, die dem Abendland den Begriff des persönlichen Gottes und dem Morgenland die Unsterblichkeitsvorstellung entnehmen werde. — Auf eine voluntaristische Erkenntniss-

theorie sich stützend, bekämpft *Ragaz* die Meinung, dass die Ethik sich wissenschaftlich begründen lasse, und Bolliger's Anschauung über den Weg zu Gott für unser Geschlecht. — Das jedenfalls mit grossem Ernst geschriebene Buch *Gardner's* ist wesentlich historischen Inhalts. Auf einen ersten Theil, der von der Religion im Allgemeinen handelt, folgen zwei weitere umfangreichere, die sich mit einer eingehenden Untersuchung über die Entstehung des Christenthums befassen. Als seine Lehrmeister in Bezug auf dies geschichtliche Problem nennt der Autor Harnack, Lightfoot, de Réville, Schürer u. a. Der Zweck, den er verfolgt, ist, zu zeigen, dass der Glaube, der zu verschiedenen Zeiten verschieden formulirt werden kann und muss, zu Recht nur besteht, wenn er auf religiösen und sittlichen Erfahrungen beruht und den vorhandenen Bedürfnissen und Umständen angemessen ist. — *Ward* bekämpft den „Naturalismus“ und „Agnosticismus“, indem er sich gegen die mechanische Welt-erklärung, die Evolutionstheorie und die Lehre vom psychophysischen Parallelismus wendet, und vertritt einen spiritualistischen Monismus. Vgl. Mind, 1900, apr. — *Strahl-Jmhof* hält nicht viel von den Versuchen, das Christenthum zu reformiren, die auf die Bibel oder andere Autoritäten sich stützen. Er hat nichts Geringeres vor, als „eine natürliche Religion“ gleichsam neu zu begründen.“ Dabei will er lediglich das menschliche „Bedürfniss“ zu Rathe ziehen; doch wird bisweilen auch an die Logik, die Vernunft und Aehnliches appellirt. Die Resultate, zu denen er gelangt, bestehen in den Sätzen, dass es einen allmächtigen Gott gibt, dessen vornehmste Eigenschaft die Gerechtigkeit ist, dass wir ein ewiges Leben im Sinne einer „höheren Entwicklung“ nach dem Tode zu gewärtigen haben, dass Sündenvergebung allen denjenigen zukommt, „die hier noch bereuten, der Welt entsagten und den Frieden mit Gott fanden“, dass man ernstlich Liebe üben soll. Ein besonderer Abschnitt beschreibt, wie die letztere nothwendig wirken muss, indem er alle möglichen socialen, wirthschaftlichen, pädagogischen, politischen und hygienischen Fragen erörtert. Ein anderer ertheilt Rathschläge für die Gestaltung des Cultus und den Betrieb der Mission. Endlich wird gezeigt, dass die gefundene und empfohlene Religion diejenige Jesu sei, die von Haus aus allen andern überlegen war, die aber späterhin durch fremdartige Zusätze entstellt wurde. Dies ist nicht nur innerhalb des Katholizismus, sondern auch innerhalb des Protestantismus geschehen, dem unter Anderm vorgeworfen wird, dass „er den Verdienst der guten Werke als zu nebensächlich auffasst.“ Der Autor ist augenscheinlich Autodidakt. — *Pape* wendet sich gegen die Bemerkung Hartmann's, dass es der modernen Theologie unwürdig sei, sich auf die gegen das Christenthum indifferente Philosophie Lotze's zu stützen, und ist sich bewusst, eine „apologetische Tendenz“ zu verfolgen, indem er Gedanken und Aeusserungen dieses Denkers über die Welt, den Menschen und Gott und das Verhältniss beider zusammenstellt. — *Lipsius*, der Sohn des bekannten Jenenser Pro-

fessors, veröffentlicht eine Untersuchung darüber, inwieweit die Wundt'sche Philosophie geeignet sei zur Grundlage für die christliche Dogmatik. — **Ritschl's** Charakteristik Nietzsche's erscheint in zweiter Auflage. Die Veränderungen beziehen sich weniger auf die Darstellung als auf die Einleitung und die Kritik, die mit Rücksicht auf die Biographie von Frau Förster eine Umwandlung erfahren hat. — Die Eigenthümlichkeit des Buchs von **Grimm** besteht darin, dass es möglichst abstrahiren will von der Persönlichkeit Nietzsche's und lediglich dessen Lehre zu schildern beabsichtigt. Vf. beschreibt diese, indem er fünf verschiedene Perioden in der Gedankenentwicklung des Philosophen unterscheidet, und knüpft eine im Ganzen abfällige, auf die Widersprüche des Systems hinweisende Beurtheilung an. — **Tienes** möchte „die allmähliche Entstehung der letzten und reifsten Urtheile“ Nietzsche's „über die Principienfragen der Moral“ schildern. — **Lalande** vertritt im Gegensatz zu Spencer den Gedanken, dass der für den Weltlauf bestimmende Factor nicht die Evolution sei oder die Entwicklung vom Homogenen zum Heterogenen, sondern umgekehrt die „Dissolution“, d. h., der Gang vom Heterogenen zum Homogenen, die auf Ausgleich und auf Aufhebung der Unterschiede und der Individuation gerichtete Bewegung. Daraus zieht er Consequenzen für die Moral. Vgl. Rev. phil. 24, 516. — **Gregory** veröffentlicht eine sehr leidenschaftliche und bittere, aber nicht ganz ungerechte Kritik von H. Spencer's Philosophie. — Ebenso geht **Ardigò** streng in's Gericht mit der Philosophie des englischen Positivisten. — **Paulsen** erkennt den protestantischen Charakter der Kant'schen Philosophie darin, dass sie für die Autonomie der Vernunft eintritt, den Dogmatismus ablehnt und einem praktisch begründeten Glauben das Wort redet. Er ist der Ueberzeugung, dass die Position des Königsberger Denkers die richtige sei und stellt darum dem evangelischen Christenthum ein günstiges Horoskop. — Der Kieler Botaniker **Reinke** bekennt sich als einen ausgesprochenen Gegner des Monismus und als überzeugten Anhänger des „Dualismus“. In seinem klar und fasslich geschriebenen Buch, das in fünf „Abschnitten vom „Subject und Object der Naturforschung“, von „der Weltbühne“, vom „Wesen des Lebens“, von „dem Darwinismus“ und von „der Naturwissenschaft und dem Gottesbegriff“ handelt, vertritt er die Anschauung, dass man bei der Erklärung der Pflanzen und Thiere mit Materie und Energie, mit physikalischen und chemischen Factoren allein nicht auskomme, sondern wie bei den von Menschenhand geschaffenen Maschinen und Kunstwerken die Mitwirkung von „Richtkräften“ oder „Dominanten“, d. h. geistigen Potenzen voraussetzen müsse. Letztere berechtigen uns zu dem Schlusse oder nöthigen uns „vielmehr zu der Folgerung“, dass „die Organismen einer transcendenten Intelligenz ihr Dasein verdanken.“ Diese „ist unzweifelhaft eine andere als die des Menschen; sie verhält sich aber der menschlichen Vernunft analog; darum mag sie als kosmische Vernunft bezeichnet werden.“ Ob derselben ein „materieller Träger“

eignet oder nicht, lässt der Vf. auf sich beruhen, der sich im Uebrigen für den „Theismus“ gegen den „Pantheismus“ entscheidet. Eins der schwächeren Capitel des Werks dürfte die Auseinandersetzung mit der dem Moses zugesprochenen „Kosmogonie“ Gen. 1 sein, die, obgleich „Wahrheit und Dichtung“ in ihr sich verknüpfen, doch „eine der grössten Geistesthaten der Geschichte“ sei. — Die Dissertation *Weener's* will einen Beitrag liefern zur Kenntniss und Würdigung des Theismus, den sie speciell gegen E. v. Hartmann's Religionsphilosophie in Schutz nimmt. Sie legt die Wurzeln und das Recht des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens dar und ertheilt Anweisungen für die Formulirung desselben. Zum Schluss geht sie noch kurz ein auf die Probleme der Theodicee. — *Fogazzaro* macht einen Versuch, das christliche Dogma mit Darwin'schen Ideen auszugleichen. (Vgl. LC. No. 31.) — *Minton* beschäftigt sich mit dem Verhältniss von J. Fiske's „Kosmischer Philosophie“ zum Christenthum und beleuchtet die Schwächen der ersteren und die Widersprüche, in die sie sich verwickelt. — *Claassen* fährt unverdrossen fort die einzelnen Erscheinungen des Kosmos als Symbole zu deuten und das „That-sächlich-Wirkliche“ zu erklären als „Gleichniss geistlicher und wesenhafter Wahrheit für das innere ewige Leben und Sein in dem ewigen Worte als Centrum und Urbild.“ Diesmal hat er es speciell zu thun mit „den Weltkörpern sammt dem, was unsere Erde an Steinen und Gesteinen wie an festen und flüssigen Gebilden uns vor Augen stellt.“ Seine Auslegungskunst ist im wesentlichen dieselbe geblieben. — *Sell* entwirft eine durch zahlreiche Belege illustrierte Darstellung der Anschauungen Goethe's über Religion und Christenthum. Er folgt dabei, indem er immer nur die einschlägigen Schriften und Aeusserungen einer bestimmten Periode zu einer Einheit zusammenfasst, der Entwicklung des Dichters und gewinnt so ein an Formen und Schattirungen reiches Bild. — *Maeterlinck* gibt eine Anleitung, das böse Geschick im eigenen Innern zu überwinden, deren Verhältniss zum Christenthum den Apologeten immerhin interessiren dürfte angesichts der Beliebtheit, die der Autor in gewissen Kreisen geniesst. — Das erste Jahrbüchlein der *Gustav-Glogau-Gesellschaft* enthält unter Anderem einen Aufsatz von Clasen über Glogau's Metaphysik, einen andern von La Roche über seine Ethik der Familie. — *Schmidt* stellt einige apologetisch zu verwerthende Aeusserungen Goethe's zusammen. — *Freybe* deutet Goethe's Faust, in dessen letzter Scene er eine Parodie zu erkennen meint, als eine Darstellung und Verhöhnung des Abfalls vom Offenbarungs-, Kirchen- und Volksglauben und als eine indirecte Apologie lutherischen Christenthums. — *Goebel* protestirt im Namen der Geschichte gegen die Zeichnung des Täufers in dem bekannten Sudermann'schen Drama. — Auf der Grundlage einer an Leibniz' Monadologie anknüpfenden, aber auch mit Erscheinungen wie Telepathie, Hellsehen, Suggestion und ähnlichem rechnenden Metaphysik entwickelt *Lutoslawski* eine Lehre von Gott, die freilich dem „höchsten Wesen an der Spitze der ganzen

Seelenwelt“ Schöpferthätigkeit und absolute Allmacht abspricht, und eine eigenthümliche, die Annahme der Wiedergeburt nicht ausschliessende, Theorie von der Unsterblichkeit. Vf., der von der Verbreitung seiner Anschauungen eine Regeneration der Menschheit erwartet, rühmt sich, Vertreter eines „durchaus consequenten Individualismus“ zu sein und zieht die Folgerungen eines solchen für das Erziehungswesen, die Gestaltung der Ehe und den Ausbau der Gesellschaft. — *Haeckel's* Buch, „die Welträthsel“, soll eine „weitere Ausführung, Begründung und Ergänzung der Ueberzeugungen“ sein, die Vf. in früheren Schriften ausgesprochen hat. Es zerfällt in vier Abschnitte, die von dem Menschen, der Seele, der Welt und Gott handeln. Die verfochtene Weltanschauung, die als „Monismus“ bezeichnet wird, ist bekanntlich weiter nichts als vulgärer Materialismus, der mit einigen nicht völlig assimilirten spiritualistischen Elementen versetzt ist. Die Darstellung wird belebt durch allerhand Ausfälle gegen Theologie und Christenthum. — „Die Welträthsel“ veranlassen *Loofs* zu einem offenen Brief; darin deckt er zwei der grössten geschichtlichen Irrthümer auf, mit denen der Jenenser Gelehrte als mit verlässlichen Argumenten operirt. Ueber den „Anti-Haeckel“ (Halle 1900) kann erst im nächsten Jahrgang berichtet werden. — Etwas ernster gehalten als Haeckel's „Welträthsel“ ist *Ratzenhofers* „Positiver Monismus.“ Die Schrift bildet eine Ergänzung zu den Werken des Autors über sociologische Erkenntniss und Politik. Sie verwahrt sich in gleicher Weise gegen Spiritualismus und Materialismus und getraut sich durch eine „Entwicklungshypothese“ zu beweisen, dass „sich die Welt auf Grund der Naturgesetze als reine unzweifelhafte und alleinige Emanation der Urkraft erfassen lasse.“ Auch das organische Leben ist ihr weiter nichts als „eine nach den gegebenen kosmischen und geologischen Bedingungen nothwendige Wirkung“ der Contraction und Repulsion. Die „psychologischen Begriffe sind nur Substitutionen und Nominationen für Energieäusserungen.“ Den grössten Schwierigkeiten, die sich bei der Begründung der Theorie und namentlich bei der Ableitung der geistigen Phänomene ergeben, entzieht sich *R.* durch die Bemerkung „dass uns die thätige Urkraft überhaupt unerklärlich bleibt“, und dass wir über ihr eigentliches Wesen nichts auszumachen vermögen. Damit hängt zusammen, dass er noch einen gewissen Raum offen lässt für die Religion als „innerste Angelegenheit des Einzelnen.“ — Ein weiterer Trieb moderner Metaphysik ist die Schrift *Sack's*. Indem Vf. nach „analogischem Verfahren“, d. h., aus der Betrachtung des Menschen die Welt deutet, gelangt er zu der Annahme eines persönlichen, mit den Attributen des „Selbstbewusstseins“ und „Zweckbewusstseins“ ausgestatteten Gottes, der jedoch „mit dem Kosmos identisch ist.“ Davon ausgehend, beschreibt er die wesentlich durch zwei Principienreihen (Gemeinschaft, Bewegung, Attraction einerseits, Individualität, Beharrung, Repulsion anderseits) herbeigeführte Entwicklung der Dinge bis zum Menschen einschliesslich, für den übrigens

eine persönliche Fortdauer nach dem Tode nicht in Anspruch genommen werden kann. Drei besondere Capitel behandeln dann noch eingehend das Aesthetische, das Sittliche und die Religion. Wird das Erstere in letzter Instanz auf „thierisch sinnliche Lustempfindungen“ zurückgeführt, wird das Moralische als Product der auf den Egoismus einwirkenden Gesellschaft hingestellt, so wird die Religion, in einer Modification und Erweiterung der Max Müller'schen Theorie vom Unendlichen, aus dem „Gefühl des Erhabenen“ abgeleitet. Es wird behauptet, dass sie von Haus aus „Monismus“ war, dass sie später unter dem Einfluss verschiedener Factoren eine Deteriorirung erfuhr und die Höhe des Ideals erst wieder erreichen werde, wenn sie zu der vom Vf. vorgetragenen Gottesauffassung zurückkehrt. — Das Werk *Chamberlain's*, auf das hier nicht weiter einzugehen ist, enthält eine Fülle eigenartiger Bemerkungen über Jesus und das Christenthum und deren Bedeutung für die Entwicklung der gegenwärtigen Cultur. — *Opitz*, der ein ganzes System der Philosophie unter dem Titel „Grundriss einer Seinswissenschaft“ angekündigt hat, veröffentlicht den zweiten Theil seiner „Erscheinungslehre“, der später die „Wesenslehre“ folgen soll. Während der erste in JB. XVII angezeigte Band die „Vorstellungserregungen“ behandelte und eine Erkenntnistheorie enthielt, hat es der vorliegende mit den „Bewegungserregungen“ oder einer Willenslehre zu thun. Vf. unterscheidet auch hier: a) die „Bewegungserregungen in der Form der Gebundenheit“ und b) die für den Menschen im Gegensatz zum Thier charakteristischen „Bewegungserregungen in der Form der Freiheit.“ Unter a beleuchtet er die Gefühle, Triebe und Wollungen im Allgemeinen, die er auf eine „Lebenskraft“ zurückführt. Unter b bespricht er die Willensfreiheit, erläutert die Bethätigung derselben in Recht und Staat, Religion und Kunst und constatirt, dass sie sich nicht verstehen lasse ohne die Annahme eines Zweckes des menschlichen Daseins, der dann seinerseits auf einen zwecksetzenden „Urwillen“ hinweist. Indem dies Resultat combinirt wird mit der nachträglich noch aus den erkenntnistheoretischen Untersuchungen abgeleiteten Hypothese einer „Urkraft“, kommt es zu einer eigenthümlichen Gotteslehre. „Nur die Anknüpfung an eine Urkraft machte es uns möglich, uns eine Vorstellung von Naturgesetzen zu bilden und eine Naturwissenschaft auf ihnen zu errichten, und nur die Anknüpfung an einen Urwillen, also einen Zweck, und schlechterdings nur diese macht es uns möglich eine Wissenschaft von den Erscheinungen unseres äusseren und inneren Ich aufzustellen.“ Den Schluss bildet eine Eintheilung der Geisteswissenschaften. Die eingestreute Polemik gegen Kant dürfte nicht frei von Missverständnissen sein. — *Lotz* empfiehlt die Philosophie als eine Gehülfin bei der Realisirung des Lebenszwecks, der in der Glückseligkeit besteht (Vgl. DLZ. Nr. 34). — *W. James* huldigt nach einer Anzeige in LC. 1900, Nr. 12 dem Empirismus, bekennt sich aber in ethischer und religiöser Hinsicht zum Idealismus. Er wendet sich ebenso entschieden gegen unklares

Schwärmerthum wie gegen einen einseitigen Materialismus. Seine Schrift, die den Glauben als einen nothwendigen Willensact hinstellt, wird von Paulsen warm empfohlen; auch Kaftan spendet ihr in ThLz. 1900, No. 12 das grösste Lob. — *G. M. Stratton* kritisirt den von James in einem Essay über „reflex action and theism“ vorgetragenen Gottesbeweis. — *O. Liebmann* veröffentlicht eine Reihe philosophischer und naturwissenschaftlicher Abhandlungen, deren Grundvoraussetzung das Axiom ist, „dass der Mensch alles schlechthin nur in dem Medium des Bewusstseins erkennt.“ — *Fraser's* Apologie des Theismus, die in zweiter Aufl. erscheint, hat nicht unbedeutende Veränderungen erfahren. — *Renouvier* u. *Prat* tragen eine stark modificirte Monadenlehre vor. — Für *Werner* vgl. ZPhP. 7, Heft 2. — Das Buch *Tschitscherin's* zerfällt in zwei selbständige Schriften, die sich gegenseitig ergänzen. Die erste hat es auf eine detaillirte Darstellung und kritische Besprechung der Philosophie Comte's abgesehen und führt den Nachweis, dass der Positivismus die von ihm versprochene Einigung der Wissenschaften nicht herzustellen vermag. Diese ist vielmehr nur erreichbar für eine mit der dialektischen Methode operirende Metaphysik. Die Elemente einer solchen zugleich mit den Principien der Logik legt dann Vf. im zweiten Theile dar. Indem er das Verfahren Hegel's sich aneignet, freilich nicht ohne es zugleich zu modificiren, unternimmt er eine aprioristische Construction des Erkennbaren. Ein besonderes Capitel handelt von dem Verhältniss der Philosophie als dem „Erkennen des Absoluten“ zur Religion als der realen „Wechselwirkung mit dem Absoluten von dem ganzen geistigen Wesen des Menschen, seiner Vernunft, seinem Gefühl und seinem Willen.“ — *Schellwien* publicirt eine Anzahl philosophischer Essays, die bald erkenntnisstheoretischen oder pädagogischen Inhalts sind, bald sich speciell mit einzelnen Denkern wie Kant, Schopenhauer, Stirner, Nietzsche beschäftigen. Als ein einheitliches Ganzes stellen sie sich dar, sofern sie alle Beiträge liefern zur Begründung der an die speculativen Systeme erinnernden Metaphysik des Autors. Im Mittelpunkt steht der Gedanke, dass der, in der Erkenntniss die Natur producirende und im sittlichen Handeln die Unfreiheit in Freiheit umzusetzende, menschliche Geist die „nachsöpferische Selbstoffenbarung des Absoluten“ ist und so Individual- und Allwille zusammenfallen. — Das Buch *Jerusalem's* enthält unter anderm die Ansätze zu einer theistischen Metaphysik. — *Gutberlet* behandelt eine Reihe von Fragen, die durch folgende Titel gekennzeichnet werden: 1. Der gegenwärtige Stand der Psychologie. 2. Ist die Seele Thätigkeit oder Substanz? 3. Das „Ich.“ 4. Der psychophysische Parallelismus. 5. Ueber den Sitz der Seele. 6. Neues und Altes über das Gefühl. 7. Psychologische Religion. 8. Der Spiritismus ein psychologisches Problem. 9. Der Determinismus ein materialistisches pantheistisches Vorurtheil. Eine wahrhaft ungeheure Literatur ist berücksichtigt. Für die Resultate ist cha-

rakteristisch, dass Vf. die Substantialität der Seele behauptet, den psychophysischen Parallelismus ablehnt, gegen moderne Forscher wie Wundt und Paulsen lebhaft polemisiert, für die Verbindung von Psychologie und Metaphysik und für das Ansehen des heil. Thomas eintritt. — **J. M. Robertson** schreibt eine summarische Geschichte der Freidenkerei, wobei er unter dieser etwas Relatives versteht, nämlich die Opposition gegen die jeweilig herrschenden Meinungen und Ideen. (Vgl. LC. No. 41). — Das Buch **Geyser's** ist, obgleich es einer thetischen Darstellung der Gotteslehre vorarbeiten will, wesentlich historischen Inhalts. Es beschreibt die Behandlung, welche die natürliche Theologie oder, wie Vf. sich ausdrückt, die „Theodicee“ innerhalb der griechischen Philosophie und bei einzelnen Modernen wie Descartes, den englischen Empiristen, Kant, Avenarius erfahren hat. Besonders eingehend und sorgfältig wird Aristoteles besprochen als der Denker, auf den Thomas zurückgreift, und als der Begründer einer Erkenntnistheorie, durch die allein eine wissenschaftliche Lösung des Gottesproblems ermöglicht werde. — **Volkmann's** Schrift über Schiller's Philosophie erfährt seitens F. Krueger's eine abschätzige Beurtheilung (vgl. Vierteljahresschr. f. wissensch. Philos. 24, H. 2). — Der Dichter **J. Hart** trägt unter mancherlei Ausfällen gegen Nietzsche und das Christenthum in tropen- und figurenreicher Sprache eine ästhetische Weltanschauung vor. Vgl. DLZ. No. 14 und die ausführliche Besprechung von **Bonus** in ChrW. 1900, 19—22. — **Bender** will zeigen, wie das Bedürfniss nach einer abschliessenden Weiterklärung in der Mythologie und Metaphysik der Griechen befriedigt worden ist. Er weist zugleich darauf hin, dass diese und jene vielfach in einander übergreifen (Vgl. ThLz. No. 26 u. LC. No. 49). — **E. v. Hartmann's** Geschichte der Metaphysik ist jedenfalls eine sehr beachtenswerthe Leistung. Fliessend und klar geschrieben, behandelt sie die Zeit von Thales an bis auf Kant, dessen Darstellung einem späteren Band vorbehalten bleibt. Sie zeichnet sich nicht bloss aus durch eine Fülle von Details und durch die Berücksichtigung von Erscheinungen, die sonst vielfach von philosophischen Historiographen ignorirt werden (vgl. beispielsweise die Abschnitte, die von der spätgriechischen Religionsmetaphysik oder von der Renaissance und Reformationszeit handeln); sie frappirt auch durch die Art der Gruppierung und die Originalität der Beurtheilung. Freilich muss mancher der zur Besprechung herangezogenen Denker sich mit ein paar flüchtigen Andeutungen begnügen; auch steht die Kritik durchaus unter dem Einfluss von des Autors Weltanschauung: es ist bezeichnend, dass dem System Plotin's, „dem Gipfel der hellenischen Metaphysik“, mehr Raum gewidmet wird als irgend einem anderen.

Religionsphilosophie und principielle Theologie.

Bearbeitet von

Lic. Dr. **M. Scheibe.**

Privatdocenten der Theologie in Halle a. S.

1. Religion und das sonstige geistige Leben.

a) Die gegenwärtige Lage.

Banks, J. S., Present day philosophy and religion (London Quart. Rev. Apr.). — *Barry, W.*, the terminology of catholic doctrine in view of modern thought and literature. (Aus: Compte-rendu du IV congrès scientif. internat. des Cathol. Fribourg [Suisse] 1898. St. Paul. I. Sciences relig.). — *Bazailles, A.*, une réaction contre l'intellectualisme. M. Ollé-Laprune. (Ann. de phil. chrét. Déc.). — *Ders.*, une philosophie de la certitude et de la vie. Léon Ollé-Laprune (RdM. 1. Nov.). — *Bois, H.*, la conservation de la foi (Rev. Philos. 47, 233—258. 390—403). — *Böhme, E.*, theolog. Streifzüge in der „Weltwanderung“ eines Philosophen (PrM. 3, 355—367). — *Bohn, H. v.*, der Zeitgeist u. unsere Stellung zu ihm (DAZ. 20, H. 5). — *Bonhoff, C.*, d. mod. Mensch u. die Religion (PrM. 3, 381—393). — *Chamberlain, A. M.*, Modern Phases of Unbelief (Christ. Quart. 325—337). — *Coppée, F.*, Rettendes Leiden (La bonne souffrance). Uebers. v. Bernh. Meyer. XX, 248. Mz., Kirchheim. M 3. — *Dugas*, la dissolution et la conservation de la foi (Rev. Philos. 47, 528—532). — *Dutoit, Marie*, Antoine Fogazzaro. Ses idées morales et religieuses (RChr. 3. sér. 9, 286—293. 367—371). — *Egger, A.*, der Katholicismus als Princip des Fortschritts. St. Gallen, Köppel. 37. M —, 50. — *Eucken, R.*, Runebergs Lebensanschauung (AZ. Beil. No. 251). — *Förster, E.*, das Christenthum der Zeitgenossen (Aus ZThK. 9, H. 1). 96. Fr., Mohr. M 1, 50. — *Foveau de Courmelles*, l'esprit scientifique contemporain. P., Fasquelle. fr. 3, 50. — *Göhre, P.*, die Gottesauffassung der verschiedenen Volksklassen (Die Umschau 3, No. 1). — *Grabmann, M.*, Streiflichter über Ziel u. Weg des Studiums der thomist. Philos. m. bes. Bezugn. auf mod. Probleme (JPhspTh. 14, 137—155). — *Hertling, G.*, Frhr. v., das Princip des Katholicismus u. die Wissenschaft. Grundsätzliche Erörterungen aus Anlass einer Tagesfrage. 102. Fr., Herder. M —, 90. — *Laberthonnière, L.*, un mystique au XIX. s. (La Quinzaine, août). — *Maeterlinck, M.*, Weisheit u. Schicksal. Uebers. v. F. v. Oppeln-Bronikowski. 231. L., Diedrichs. M 4, 50. — *Majal, E.*, la pensée religieuse de Léon Tolstoi (Thèse théol. Montauban). 63. Cahors, Coneslant. — *Marius, G.*, John Ruskin (Moderne denkers II). VI, 168. s'Gravenh., Nijhoff. fl. 1, 90. — *Nilsen, M.*, zur Religion. Ein Wort z. Verständigung an d. Gebildeten unter ihren Verehrern u. Verächtern. 42. Hamburg, Digel. M 1, 50. — *Oehninger, F.*, Christenthum und moderne Weltanschauung. Studien und Kritiken. 127. Gü., Bertelsmann. M 1, 60. —

Ossip-Lourié, la philosophie de Tolstoi (Bibl. de philos. contemp). 200. P., Alcan. — *Pfennigsdorf, E.*, Christus im modernen Geistesleben. Christl. Einführung in d. Geisteswelt d. Gegenwart. XIV, 265. Dessau, Buchh. d. ev. Vereinsh. *M* 3,50. — *Pfister, O.*, modernes Antichristenthum, anti-modernes Christenth. u. d. Evang. Jesu (ZSchw. 16, 97—116. 174—186. 193 bis 202). — *Rethwisch, E.*, Aufsätze u. Tagesschriften. 319. L., Strauch. *M* 5. — *Roure, L.*, Bulletin philosophique. Revues françaises pendant l'année 1898 (Études, 5 mr. 675—692). — *Sabatier, A.*, Religion and modern culture (NW. 8, 91—110). — *Samtleben, G.*, Christus und sein Evangelium nach Tolstoi (BG. 35, 422—438). — *Schanz, P.*, die geistigen Strömungen d. Gegenwart (Die Cultur. Hrg. v. d. öst. Leo-Gesellsch. 1, H. 1). — *Schinz, A.*, un champion de l'incrédulité aux États-Unis. Robert G. Ingersoll (RThPh. 32, 512—535). — *Schoeller, R.*, Katholicismus als Princip des Rückschritts f. d. Christenth. u. d. Staat, sowie als Hemmniss f. d. Vernunft u. d. Wahrheitsgefühl (Aus ZSchw.). 39. Zü., Fäsi. *M* —,80. — *Sizeranne, R. de la*, Ruskin and the relig. of beauty. Trans. fr. French. 320. Lo., Allen. — *Talbot, Romain*, les étapes d'un sceptique. II, 197. L., Breitkopf & Härtel. *M* 2,50. — *Tolstoi, L. Gr.*, was sollen wir also thun! Deutsch v. Aug. Scholz. 5. bis 6. Umschlag-Taus. 159. B., Steinitz. *M* 1,50. — *Voigt, G.*, Christenth. u. Bildung. 29. L., Dürr. *M* —,60. — *Wicksteed, P. H.*, Religion of time and religion of eternity: study of certain relations between mediaeval and modern thought. 108. Lo., Green. 1 sh. — *Wilson, S. Law*, the theology of modern literature. 466. Ed., Clark. 7 sh. 6 d. — *Wollny, F.*, Irrwege der Gegenwart. 26. L., Mutze. *M* —,60. — *Wolzogen, H. v.*, Richard Wagner u. d. Christenth. (Thürmer 1, H. 10). — *Ziegler, Theob.*, Individualismus u. Socialismus im Geistesleben des 19. Jhrh.s. 27. Dr., v. Zahn & Jaensch. — *Zini, Zino*, Leo Tolstoi e la letteratura evangelica del 19. secolo. (Nuova Anth. Juni).

Der Aufsatz von *Sabatier* ist die englische Wiedergabe des bereits in französischer und deutscher Sprache erschienenen, auf dem Stockholmer religionswissenschaftlichen Congresse gehaltenen Vortrags desselben Vf.s, über den bereits im vorigen JB. 474 u. 491 referirt worden ist. — *Bonhoff* versucht das innere Verhältniss des modernen Menschen zur Religion im Lichte eines Grundstrebens der neuen Zeit klarzulegen. Er findet, in der Nachfolge Sabatier's, dieses in dem Streben nach Selbständigkeit auf allen Gebieten und fragt, ob die Religion diesen Lebensnerv des modernen Menschen in seinen Schwingungen lähmen muss oder ob sie vielleicht gerade im Gegentheile seine tiefste Lebens- und Schwungkraft ist. Nachdem die allgemeinsten geschichtlichen Ausgangspuncte des modernen Strebens nach Selbständigkeit, seine wichtigsten bisher errungenen Erfolge, seine Gefahren, sein besonderer Uebergangsscharakter in der Gegenwart unbefangen und feinsinnig dargelegt sind, wird das Problem dahin gelöst, dass erst die christliche Religion, freilich ohne dogmatische Versteinierung, jenem Streben die nothwendige innere Einheit und Festigkeit zu verleihen vermag, dass sie dem Menschen ein eigenes inneres Selbst mit ewigem Grund und Ziel erst wirklich zu gewinnen ermöglicht, von dem aus er die ganze Cultur beherrschen und geniessen kann, ohne in ihr sich zu verlieren. — *Pfister* gibt in einem trefflichen Aufsätze nach einer kurzen Zeichnung der Grundzüge des modernen Geisteslebens zunächst eine Charakteristik des modernen bis in die Massen verbreiteten, von den Führern auf litera-

rischem und socialem Gebiete gepflegten Antichristenthums. Er wählt als Repräsentanten Dühring, v. Hartmann und Nietzsche, weil jeder von ihnen eine hervorragende moderne Tendenz vertritt, Dühring den nüchternen Realismus und Positivismus, der die christliche Religion als Feindin der diesseitigen Culturaufgaben u. des natürlichen Lebensgenusses bekämpft, Hartmann den die Gerechtigkeit u. Güte Gottes negirenden Pessimismus, Nietzsche den potenzierten Egoismus u. Scepticismus. Das „antimoderne Christenthum“, als dessen Hauptvertreter Kierkegaard, Kübel u. Erich Förster genannt werden, bietet insofern eine Parallele zu dem modernen Antichristenthum, als es infolge seiner extremen Jenseitigkeitsethik und seines consequenten Supernaturalismus die principielle Unvereinbarkeit des Christenthums mit moderner Lebensgestaltung und einheitlichem Wissenschaftsbetrieb proclamirt, als es alle natürliche Behaglichkeit der Welt schroff abweist u. beständig eine Dosis Weltschmerz fordert, als ihm endlich trotz seiner Unterwerfung unter objective Autoritäten ein stark subjectivistischer Zug eignet. Dieses antimoderne Christenthum versteht aber nicht nur nicht die Realität der modernen Bedürfnisse, sondern es will auch gar nicht die ganze Menschheit, sondern nur eine Schaar Erwählter retten. Daher ist es nicht fähig, die Gegenwart christlich neu zu beleben u. die christusfeindlichen Strömungen zu überwinden. Das kann nur geschehen, indem wir die berechtigten Momente der Stellung der antichristlichen Gegner uns aneignen, den Sinn für praktisch-sittliche Bethätigung u. die rückhaltslose Anerkennung der von einer unabhängigen Wissenschaft gewonnenen Resultate, die Ablehnung einer culturseligen Stimmung und eines weibisch-süßlichen Christenthums, indem wir aber auch den Tendenzen des antimodernen Christenthums gerecht zu werden suchen, so gewiss dieses consequent durchgeführt in Katholicismus oder doch unprotestantische Anschauungen endigen muss. Die Aufgabe der Zukunft ist, Christenthum u. Cultur in harmonische Ausgleichung zu bringen. Dazu bedarf es vor Allem einer wissenschaftlichen Eruirung des Evangeliums Jesu. — Ueber die Schrift von *Förster* ist schon JB. XVIII, 487 berichtet. *Reischle*, DLZ. 20, 1497—99 bemerkt, man bekomme nur dann kein schiefes Bild aus der Skizze, wenn man bedenke, dass auch die nicht mitbehandelten theologisch gebildeten u. specifisch christlichen Schriftsteller u. Zeitschriften einen bedeutenden Einfluss in unserem Volke ausüben. — *Ziegler's* Vortrag behandelt den Gegensatz von Individualismus u. Socialismus als den unter all den am Ende unseres Jahrhunderts herrschenden als der schärfste heraustretenden, indem er zunächst der Geschichte dieses Gegensatzes nachgeht und dann die Frage zu beantworten sucht, ob die Kluft zwischen beiden Lebensanschauungen wirklich unüberbrückbar sei. Der Gegensatz ist so alt wie das Jahrhundert selbst. Dieses beginnt im Neuhumanismus in der Philosophie Fichte's und in der Romantik mit schärfstem Individualismus und Subjectivismus, doch begegnen wir in einer Reihe von Vertretern dieser Standpunkte, besonders in Fichte, gleichzeitig

Gedanken, die auf den socialen Staat und die sociale Erziehung gerichtet sind. Den entschiedensten Gegensatz zum Individualismus bringt Hegel; dazu kommt das Eindringen communistischer Ideen von Frankreich. Dagegen erhebt sich der Individualismus Stirner's. Nachdem aber dann die neue Aera in Preussen dem Socialismus Bewegungsfreiheit verschafft, wird er durch die Wirksamkeit von Lasalle u. Marx und durch die Bildung der Industriearbeitermassen zu einer gewaltigen Macht und bringt sich in der Nationalökonomie, der Gesetzgebung, der Kirche u. Kunst zu mächtiger Geltung. Aber bereits ist dem gegenüber der Individualismus wieder rege geworden, verkörpert in Bismarck, Carlyle, Kierkegaard, Lagarde, Schrempf, Böcklin und besonders Nietzsche. Die Möglichkeit einer Versöhnung beider Standpunkte erblickt Z. darin, dass in der Wurzel des Socialismus ein gut Stück Individualismus steckt, sofern ersterer die Angehörigen des vierten Standes zu selbständigen Menschen machen will. Freilich in ihrer Ausbildung sind beide Weltanschauungen weit auseinandergegangen, und so ist die Aufgabe der Zukunft, sie in der Einheit einer Welt- u. Lebensanschauung zusammenzuschliessen, die sociale Tugend der Hingabe und die individualistische Tugend der Selbstbehauptung in einem zu üben, wenn dies auch nicht ganz ohne Rest geschehen kann. — *Eucken* macht bekannt mit der Lebensanschauung des grössten finnländischen Dichters, *Runeberg* (1804 bis 1877); sie trägt einen durchaus geschlossenen Charakter, wie sie denn auch ausser in den Dichtungen in philosophischen Schriften niedergelegt ist. Sie stellt sich dar als eine Vereinigung ernster ethisch-theistischer Religiosität mit mannhafter, freudiger Lebensbejahung. — Die von *Böhme* dargebotenen Auszüge aus den Dichtungen des Jenaer Philosophen *Liebmann* (Weltwanderung. 1899. St., Cotta) zeigen eine Weltanschauung, die durch ihre Richtung auf das Metaphysische, ihre Anerkennung eines Absoluten, Ewigen, Göttlichen, ihr Bewusstsein von den Schranken des menschlichen Erkennens u. dem Rechte des religiösen Glaubens, ihre Schätzung der selbstlosen in Jesus erschienenen Liebe als des Wissen u. Kunst an Werth Ueberragenden ein freundliches Verhältniss zu Religion und Christenthum darstellt. — Der belgische Schriftsteller *Maeterlinck* vertritt nach *Simmel* (DLZ. 1900, 21, 229—231) eine antiintellectualistische und demokratische, in scharfem Gegensatz zu Nietzsche stehende Richtung. — *Samtleben* sieht in *Tolstoi* die berechtigte Reaction gegen den versumpften Katholicismus und die versumpfte moderne Gesellschaft, sodass daher die von T. eingeleitete Reaction für die griechische Kirche der Anfang der Rückkehr zur Wahrheit sei, wie die Los-von-Rom-Bewegung für die römische Kirche. Aber seine Reaction sei über das Ziel hinausgegangen u. zum rationalistischen Subjectivismus u. individualistischen Ethicismus geworden. Daher bildet einen Hauptgegenstand der Abhandlung S.s eine vom Standpunkte der evangel. Orthodoxie aus unternommene Bestreitung von T.s Leugnung der Auferstehung und Gottheit Christi und der persönlichen Unsterblich-

keit und seiner Reducirung des Evangelismus auf blosse Sittenlehre. — Ueber *Ossip-Lourié* siehe Nachtrag. — *Coppé* gehört nach *Paulsen*, DLZ. 20, 1860—62, in die Gruppe Derer, die von der Antikirchlichkeit zum Beichtstuhl zurückgekehrt sind u. darin die Rettung für Frankreich sehen. — Gegenüber dem eine fast direct entgegen-gesetzte Richtung einschlagenden *Dugas* (vgl. JB. XVIII, 489) sucht *Bois* nachzuweisen, dass zwar nicht der Katholicismus, wohl aber der Protestantismus und zwar in seiner orthodoxen Gestalt gegen-über dem modernen Denken u. Leben haltbar und mit ihm vereinbar sei. *D.* hält jedoch in seiner Antwort an seinem Standpuncte fest. — *Talbot's* Schrift ist nach LC. 1740 ein freidenkerisches Bekennt-niss und bietet ein religiöses, ethisches u. theilweise volkswirtschaft-liches Programm, das auf dem Nachweise ruht, wie wenig verhänglich der kirchliche Dogmenglaube für tiefer denkende Naturen, zumal für naturwissenschaftlich Gebildete ist. — *Roure's* dem Ref. nicht be-kannter Aufsatz bespricht 1. Le mouvement idéaliste. 2. Le problème de la foi religieuse. 3. La certitude de sens. — Auch von *Retwisch's* Buch können nur die Aufsatztitel namhaft gemacht werden: Die gegenwärtige Aufgabe der Philosophie. Die Freiheit der Religion. Harnack und das Apostolicum. Katholiken und Protestanten.

b) Principielle Erörterungen.

α) Allgemeines.

Allin, T., Race and Religion: Hellenistic Theol., its Place in Christ. Thought. 174. Lo., Clarke. 1 sh. 6 d. — *Arcey, C. F. d'*, Idealism and theology: a study of presuppositions. 307. Lo., Hodder and Stoughton. 6 sh. — *Benz, F.*, ewig od. zeitlich? 2. Aufl. 47. Zü., Schmidt. M —,60. — *Berr, H.*, l'avenir de la philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire. X, 511. P., Hachette. — *Calderoni*, il positivismo, l'evoluzionismo e il materialismo e la critica. 148. Roma, Lefebure. L. 1,75. — *Chamberlain, H. St.*, das 19. Jhrh. I. Bd. Die Grundlagen des 19. Jhrh.s. 1031. M., Bruckmann. geb. M 24. — *Chapey, A.*, la Chrétienne philosophe. 231. La Ferté-Macé, Bouquerel. — *Constant, H.*, Etude philosophique. Le Christ, le christianisme et la religion de l'avenir. 411. P., Soc. d'édit. litt. — *Dole, C. F.*, the theology of civilization. XXIV, 256. N.-Y., Crowell. \$ 1. — *Dyke, H. van.*, the gospel of world of sin: a companion volume to 'the gos-pel of an age of doubt'. IX, 192. N.-Y., Macmillan. \$ 1,25. — *Etienne, J. de*, Progrès, science et religion (Sc. Cath. 782—795). — *Fischer-Colbrie, A.*, das Problem der Cultur (Kath. 79, 1 (19), 343—350). — *Glasenapp, G. v.*, Essays. Kosmopolitische Studien zur Poesie, Philosophie u. Religionsgeschichte. III, 481. Riga, Jonck u. Poliewsky. M 6. — *Graeff, J. E.*, Christian ideas the dominant force in the World (Reform. Church Rev. 368—377). — *Haeckel, E.*, Monismus als Band zwischen Religion u. Wissenschaft. Glaubensbekennt-niss e. Naturforschers. 8. verb. Aufl. 46. Bonn, Strauss. M 1,60. — *Ders.*, das Welträtsel. Gemeinverständl. Studien. X, 473. Bonn, Strauss. M 8. — *Hüller, H. C.*, Heresies; or agnostic theism, ethics, sociology and metaphysics. Vol. I. 352. Lo., Richards. 5 sh. — *Kuyper, A.*, Evolutie. 56. A.-Pretoria, Höveker & Wormser. fl. —,60. — *Lindsay, J.*, Christianity and idealisme (BS. 61—77). — *Lüdemann, Heinr.*, die Vorherrschaft des Geistes. Religionsphilos. u. erkenntnistheoret. Aperçus. VII, 96. B., Eichblatt. — *Möbus, P. J.*, drei Gespräche über Religion (Zukunft No. 43). — *Müller, Friedr. Max*, das Pferdebürl. Tagesfragen. 267. B., Paetel. M 5. — Theolog. Jahresbericht. XIX.

Nisbet, J. F., the human machine. An inquiry into the diversity of human faculty in its bearings upon social life, religion, education and politics. 310. Lo., Richards. 6 sh. — *Rabus*, Wiedergeburt u. Wissenschaft (NkZ. 10, 1—30. 219—256). — *Rudolf, K.* u. *Kaftan, J.*, über den Glauben. Eine Diskussion (PrJ. 95, 1—26). — *Scheffler, H.*, das Wesen des Geistes. VI, 218. Brsch., Wagner. — *Stein, Ludw.*, an der Wende des Jahrhunderts. Versuch e. Culturphilosophie. VII, 415. Fr., Mohr. M 7,50. — *Steinmann, Th.*, der Primat d. Religion im menschlichen Geistesleben (Ber. d. theol. Semin. d. Brüdergem. i. Gnadenfeld). VIII, 120. L., Jansa. M 1,50. — *Strong, A. H.*, Great Poets and their theology. 550. Lo., Bapt. tract. and book Soc. 7 sh. 6 d. — *Türck, Herm.*, der geniale Mensch. 4. verm. A. X, 400. — *Wallace, Will.*, Lectures and essays on natural theology and ethics. Ed. with a biograph. introd. by Edw. Caird. 406. Lo., Clarendon Press. 12 sh. 6 d. — *Werner, Otto*, die Menschheit. Gedanken über ihre relig., culturelle u. eth. Entwickl. 260. L., Haberland. M 3,50. — *Witte Hyde, W. de*, the reorganization of the Faith (NW. 8, 43—56).

Von *Türck's* Buch hat auch dieses Jahr wieder eine neue Auflage gebracht, die zu den Abschnitten über Faust und Jesus Ergänzungen bringt. — Das Werk von *Berr*, das von der französischen Kritik wegen seiner umfassenden Betrachtungsweise, seines reichen Inhaltes und seines Charakters als eines persönlichen Bekenntnisses trotz des Vorhandenseins mancher Unklarheiten u. Ueberschwänglichkeiten achtungsvoll begrüßt worden ist, sucht die Synthese zwischen Denken und Handeln, zwischen Wissenschaft, Moral und Religion, deren Auseinandergehen die gegenwärtige Krise bilde, d. h. also eine die Bedürfnisse des Erkennens wie des Lebens gleicherweise befriedigende einheitliche Philosophie auf Grund der Geschichte zu gewinnen. Dasjenige nun, was als Resultat des gesammten Entwicklungsganges der bisherigen Philosophie und des geistigen Lebens überhaupt u. damit als wahre Philosophie herausgestellt wird, ist ein Positivismus, der auf einen allerdings nicht bewiesenen Monismus, d. h. auf der hypothetischen Voraussetzung der Einheit von Subject und Object, der Uebereinstimmung der Mittel des Erkennens und Handelns mit dem Gegenstande ruht, womit freilich die von *B.* bekämpfte Metaphysik wieder zur Stelle ist, u. für den die Psychologie die Grundlage aller Wissenschaften ist. Von der Religion kann in diese Philosophie der in jener vorhandene Zug zum Monismus übernommen werden, während der Gedanke einer realen transsubjectiven göttlichen Einheit wegefallen muss, ebenso von Offenbarung und religiösem Glauben keine Rede sein kann. — Das Buch von *Stein*, in dem meist früher gesondert veröffentlichte Aufsätze geschichtlichen wie systematischen Charakters vereint sind, verkündigt in einer manchmal etwas zu leichten Art einen antimetaphysischen, evolutionistischen, den Darwinismus auf Psychologie und Erkenntnisslehre anwendenden Kriticismus und einen socialen Optimismus; die Geschichte zeigt, dass „der Fortschritt nicht bloß ein nothwendiger, sondern für uns Menschen ein nothwendig guter war, sofern im Ringen nach den neuen Daseinsformen nur das Nützlichere, Passendere sich behauptet hat, während das minder Nützliche und Lebensunfähige untergegangen ist.“ So

bietet uns die Geschichte auch Normen für unser künftiges Verhalten. Religion hat als zuversichtliche hoffnungsvolle Stimmung und als humane Gesinnung ihre Berechtigung, aber in der Wahrheitsfrage entscheidet allein der Verstand; die Oberhoheit des Intellects wird gegenüber anderen, den Primat des Gefühls u. Willens proclamirenden Anschauungen scharf vertheidigt. — Eine von Berr u. Stein durchaus verschiedene philosophische Stellung u. Würdigung der Religion vertreten die nun zu besprechenden Schriften. *Scheffler* behandelt die Thätigkeiten des Geistes und die Principien der Wissenschaften in antidarwinistischer, die Selbständigkeit und Ueberlegenheit des geistigen Lebens gegenüber der Natur verfechtender, den Gottesglauben und den Gedanken einer jenseitigen Weiterentwicklung vertretender Tendenz, jedoch in wenig wissenschaftlicher, z. T. schrullenhafter Weise. — Die von grosser Belesenheit zeugenden Betrachtungen des Privatlehrers *Lüdemann* bewegen sich in den Bahnen der Philosophie Eucken's. Eine über die sinnenfällige Wirklichkeit und den anthropozentrischen Standpunct hinausgehende, vielmehr in den Kern des Seienden eindringende, die Dinge in ihrem Eigenwerthe und ihrer kosmischen Bedeutung erfassende Weltanschauung und eine den Egoismus überwindende Lebensführung setzen ein selbständiges, nicht bloss ein Anhängsel des Naturhaften bildendes, sondern mit eigenem Gehalte erfülltes geistiges Leben im menschlichen Ich voraus und sind nur durchführbar, wenn das natürliche und geistige Sein getragen werden von einem sie zu einem Kosmos befassenden einheitlichen göttlichen Princip, das durch die Natur hindurch seine Realideen verwirklichen will, so jedoch, dass dies nicht ohne Selbstbethätigung u. schmerzlichen Kampf seitens des Menschen geschieht. Indem der Naturalismus oder Positivismus eine von dem sinnlich Gegebenen abweichende, dieses corrigirende Naturauffassung vertritt, beweist er durch sein eigenes Dasein das Unrecht seines Grundsatzes von der „Secundogenitur des Geistes gegenüber der Sinnenwelt.“ Vielmehr ist das geistig personale Sein das eigentlich wahre Sein. Jedes Individuum hat „fürstlichen“ Charakter, Ewigkeitswerth. Diese dem antiken, seinen Gehalt im Staate findenden Menschen noch nicht bewusste Würde brachte gerade mit dem Untergange des antiken Staatswesens das Christenthum für die Menschen an's Licht. Die nächste Wirkung davon war die Ueberzeugung von dem Selbstwerthe des Nächsten und die allumfassende Menschenliebe, mit dem Anfange der Neuzeit auch die Ersetzung der anthropozentrischen Naturauffassung durch die objective, auf den Sachgehalt der Erscheinungen gerichtete, sofern „der Mensch auch zur Natur in diejenige Stellung trat, die der Christ dem Mitmenschen gegenüber einnimmt.“ Leider entspricht dem Werthe dieser Gedanken in keiner Weise die Form, in der sie vorgetragen werden, die vielmehr durch Mangel an Ordnung des Materials im Einzelnen und durch mannigfache Künstlichkeit, Dunkelheit und Geschmacklosigkeit Anlass zu dem übrigens vom Vf. (S. VI) erwarteten Anstoss gibt. — Das dem Ref. nur aus

PrM. 3, 80—84 (*Websky*) und DLZ. 1900, 21, 225—227 (*Wobbermin*) bekannte, auch von Anschauungen Eucken's, ebenso Siebeck's beeinflusste, um seiner freimüthigen Art, wie seines tiefen Eindringens in die schwierigen Probleme gerühmte Buch *Steinmann's* stellt fest, dass zwar dem Anspruche der Religion auf Alleinherrschaft nicht absolute, sondern nur relative Berechtigung zugestanden werden könne, und der Eigenwerth u. die selbständige Geltung der anderen Gebiete, der culturellen, wissenschaftlichen, künstlerischen und sittlichen Bethätigung, anerkannt werden müsse, dass aber ein Primat der Religion zu behaupten sei, sofern einmal dem Verhalten auf den anderen Gebieten mehr oder weniger eine der religiösen verwandte Stimmung, die des demüthigen sich Verlierens eignen muss, u. sofern vor Allem die gesammte innerweltliche Bethätigung, der innerzeitliche geschichtliche Entwicklungsprocess über sich hinausweist auf ein transscendentes Ziel; in der Religion ist aber die Transscendenzstimmung gerade das Herrschende, und das transscendente Object das Allergewisseste und Sicherste. — *Rabus* sucht nach einem Ueberblicke über die in der Geschichte, der modernen Dogmatik und Philosophie vorliegenden Auffassungen der Wiedergeburt das religiös-christliche Leben, das eben in der Wiedergeburt entscheidend zur subjectiven Verwirklichung kommt, in seiner nothwendigen Stellung im menschlichen Seelenleben überhaupt zu erweisen und sodann darzulegen, wie das christliche Bewusstsein das Princip des weltgeschichtlichen Fortschritts bildet und wie es — hier berührt sich *R.* mit Lüdemann — umgestaltend und fördernd auch auf den gesammtwissenschaftlichen Trieb gewirkt hat und noch zu wirken vermag. Allerdings ist für *R.* das christliche Princip identisch mit seiner Ausprägung im Neulutherthum. — *Fischer* zeigt, dass ohne Rücksicht auf ein sittliches Ziel eine Bestimmung des Wesens der Cultur unmöglich ist. — Als einer der entscheidendsten u. bleibenden Factoren für das Culturleben erscheint die Religion, in ihrem Inhalte freilich sehr subjectiv aufgefasst, auch in dem Buche von *Chamberlain*, über das Ref. nur auf Grund von Recens. berichten kann. Dieses Werk, verfasst von einem von der Naturwissenschaft ausgegangenen, dann auf dem Gebiete der Richard Wagner-Literatur thätigen Schriftsteller, ist von der Kritik zwar keineswegs ohne dass sachliche Bedenken z. T. sehr gewichtiger Art erhoben worden wären, doch allseitig mit grösster Bewunderung aufgenommen worden als Ausdruck eines individuell scharf ausgeprägten, über traditionelle wissenschaftliche Ansichten sich kühn hinwegsetzenden, von gewaltigen Stimmungen geleiteten, nur auf das Grosse, die Ideen gerichteten, gerade die Imponderabilien feinsinnig aufdeckenden, mit der Kraft der Intuition reich ausgerüsteten Geistes. Beeinflusst ist *Ch.*, dessen Art oft an die Romantik erinnert, bes. von Gobineau's Rassenetheorie, die er aber vertieft, und von Richard Wagner's Stellung zum Judenthume. Der Grundgedanke seines Werkes ist: Das Heil für unsere Cultur liegt im Germanenthum, in das die Kelten u. Slaven theilweise eingeschlossen werden, in der Auswirkung

der indogermanischen Rasseneigenthümlichkeit, als deren wesentliche Charakterzüge die schöpferische Gestaltungskraft, die mächtige, un-mittelbare Empfindung des Unendlichen, die in der Tiefe des Gemüths wurzelnde u. innerliche, weltfreudige, thätige Religiosität, die organische Verbindung von Weltanschauung und Religion und die daraus entspringende Fähigkeit zu lebensvoller Cultur bezeichnet werden gegenüber dem Rationalismus und Historicismus der semitischen, speciell jüdischen Rasse, „die an religiösem Instinkt erstaunlich arm ist.“ Für diese Auswirkung haben wir als werthvolles Erbe übernommen die hellenische Kunst, das römische Recht u. die sittliche Persönlichkeit Christi. Diese Person, deren Auftreten in keiner Weise geschichtlich erklärbar ist — *Ch.* wendet sich scharf gegen Strauss u. Renan — „bedeutet die Erscheinung einer neuen Menschenart“ und steht mit ihrem Optimismus, ihrer Ablehnung aller Askese, ihrer Kampfesfreudigkeit in striktem Gegensatze zum Judenthum (und auch zu Buddha, dessen Lehre infolge Rassenmischung mit Nichtariern auf-gekommen ist), wie denn auch Jesus, was durch den Hinweis auf die gemischte Bevölkerung Galiläas begründet wird, der Rasse nach nicht aus dem Judenthum hervorgegangen ist. Diesem werthvollen, auf uns überkommenen Erbe steht aber ein fremdes gegenüber, das auf uns lastet und auch dem 19. Jhrh. den Charakter des Widerspruchs-vollen und Gährenden aufgeprägt hat, nämlich die Nachwirkung der Rassenmischung in der römischen Kaiserzeit, die Beeinflussung durch das Semitische, wie es uns bes. in der von diesen Elementen con-stituirten christlichen Kirche, ihren Dogmen und ihrer Verfassung, ihrem Universalismus und ihrer Aeusserlichkeit entgegentritt. Die Aufgabe der Zukunft ist also, dass die seit 1200 erwachten Germanen dieses Fremde abschütteln und mit einer ihrer Art entsprechenden Religion auch eine dementsprechende rein germanische Cultur und damit eine glückliche Zeit herbeiführen. Aus *Ch.s* Buch werden gerade als die glänzendsten Capitel diejenigen über die Erscheinung Christi und über Weltanschauung und Religion (von Franz v. Assisi bis Kant) gerühmt. Vgl. *O. Bulle* (AZ. Beil. 291 u. 292), *Arth. Drews* (Gegenwart No. 32), *F. Hueppe* (Bohemia No. 104) (die beiden Letzteren vereint in „Die Grundlagen der geistigen u. materiellen Cultur d. Gegen-wart“. Bruckmann), *K. Krumbacher* (DLZ. 1900, 178—184), *H. Thode* (LC. 1900, 437—440), *G. Krüger* (ChrW. 1900). S. auch den Aufsatz *Ch.s*, Paul Deussen u. d. Bed. d. altindischen Weltansch. f. d. Leben d. Gegenw. (AZ. Beil., 229. 230.). — *Werner* sieht in der Selbst-behauptung der ursprünglichen inneren Wesensrichtung des Menschen, die mit dem sittlichen Streben zusammenfällt, mit welch Letzterem wieder das Gottesbewusstsein innig zusammenhängt, ebenso das eigent-liche Merkmal des Menschlichen wie den treibenden Factor alles wahren menschlichen Lebens und erblickt, wie Chamberlain, auch in den Germanen, diese aber im engeren Sinne genommen, die Träger der Weltgeschichte und Stützen des unverfälschten Christenthums. — Die Discussion zwischen *Rudolf*, einem Vertreter der gebildeten

Laienwelt, und *Kaftan* hat zum Gegenstande die von ersterem bestrittene, von Letzterem behauptete Unentbehrlichkeit d. Anerkennung von gewissen Glaubensgedanken, der Ueberzeugung von einer bestimmten Art des Wesens und der Bethätigung Gottes und von dem Dasein Gottes überhaupt, für die Gestaltung eines gottwohlgefälligen Lebens. *R.* meint, die Forderung des Glaubens entspringe aus einem anthropomorphen Gottesbegriffe; eine Persönlichkeit von der sittlichen Grossartigkeit einer Gottheit könne durch die Versagung der Anerkennung eines Menschen nicht berührt werden; nur die Liebe mache gottwohlgefällig und selig. *K.* macht dagegen geltend, dass wohl ein Einzelner, aber nicht die Gemeinschaft christliche Gesinnung ohne den christlichen Gottesgedanken besitzen könne, und dass ferner mit der auch von *R.* geforderten Auffassung Gottes als der heiligen Liebe sich die Annahme einer Gleichgiltigkeit Gottes gegenüber Glauben und Unglauben nicht vertrage. Dagegen weiss sich *K.* mit *R.* eins in der Ablehnung der Forderung eines Glaubens, der in der äusserlichen Zustimmung zu autoritativ überlieferten, nicht in ihrem Zusammenhang mit dem persönlichen Leben aufgewiesenen Lehren besteht und gegen den zu polemisieren die eigentliche Absicht *R.*s ist. — *Max Müller*, in dessen Buche früher in der Deutschen Rundschau erschienene Aufsätze vereint sind, sucht nach AZ. Beil., No. 266 (*Alb. Geiger*) und LC. 1900, 188 gegenüber naturalistischen Anschauungen die Priorität des Geistes und die Vernünftigkeit der Religion und des Christenthums zu rechtfertigen, indem er zugleich die äusserlich supranaturalistischen Elemente der christlichen Ueberlieferung psychologisch u. historisch zu erklären sucht. — Das dem Ref. unbekannte Buch von *van Dyke* ist, wie wohl aus dem früheren Werk desselben Vf. (s. JB. XVI, 514 f.) geschlossen werden darf, von einem philosophisch agnostischen, theologisch Ritschl und dessen gemildertem Supranaturalismus nahestehenden Standpunkte geschrieben.

β) Glauben und Wissen. Religion und Philosophie.

Adickes, E., Philosophie, Metaphysik und Einzelwissenschaften (ZPhKr. 113, 216—231). — *Bolliger, A.*, der Weg zu Gott f. uns. Geschlecht. E. Stück Erfahrungstheologie. VIII, 67. Frauenfeld, Huber. M 1,50. — *Camerlynck, H.*, Théisme. 330. P., Fischbacher. — *Crandall, L. A.*, Some facts concerning christian science. 47. Chi., Mem. Press. c. 10. — „*Christian science*“, the Origin of (Blackwood's Mag. My.). — *Folghera*, Philosophie, Science, Religion d'après un livre récent: Pensées et Portraits par C.-C. Charaux (P., Pedone-Lauriel) (Rev. Thom. 7, H. 3). — *Fraser, A. C.*, Philosophy of theism. Gifford Lect. 2. ed., amended. XVIII, 331. Ed. u. Lo., Blackwood. — *Frémont, G.*, la religion peut-elle être une science? 22. Nice, imp. des Alpes-Marit. — *Geyser, J.*, das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. VIII, 291. Bonn, Hanstein. M 3,80. — *Hutton, R. H.*, Aspects of religious and scientific thought. Selected from the „Spectator“ and ed. by his niece. 428. Lo. u. N.-Y., Macmillan. \$ 1,50. (The everley series.) — *Iverach, J.*, Theism in the light of present science and philosophy. X, 330. N.-Y., Macmillan. \$ 1,50. — *James, Will.*, der Wille zum Glauben u. andere popularphilos. Essays. Uebers. v. Th. Lorenz. M. e. Geleitsw. v. Fr. Paulsen. XX, 196. St., Frommann. M 3. — *Jerusalem, W.*, Ein-

leitung in d. Philos. VIII, 189. W. u. L., Braumüller. M 3. — *Kessler, L.*, über Offenbarung u. Wunder. 94. Gö., Vandenhoeck & Ruprecht. M 240. — *Lem, M. H.*, God (ThT. 33, 385–403). — *Luzzatti, L.*, Scienza e fede (Nuova Anthol. Juni). — *Malvert*, Science et religion. Ed. class. et pop. 181. P., Soc. d'éd. scient. fr. 2. — *Mead, C. M.*, Tendencies of recent theistic thought (Homil. Rev. Mai). — *Miller, D. S.*, „the will to believe“ and the duty to doubt (IJE. 9, Jan. Siehe auch H. R. Marshall, ib. Apr. 359–373 u. Will. Coldwell 373–378). — *Parker, E.*, a Synopsis of Fisher's Grounds of Theistic and Christian Belief. Chapt 5 to 9 & 11: the portions set for Group D. 40. Lo., Simpkin. 2 sh. — *Purrrington, W. A.*, „Christian Science“ and its legal aspects (North Am. Rev. März 345–361). — *Ders.*, the cause against christian science (ib. Aug. 190–209). — *Ragaz, L.*, zur Philosophie des Glaubens (I. Die Begründung der Moral. II. Der Weg zu Gott. PrM. 3, 261–270. 308–318). — *Salembier, L.*, sur une histoire de la lutte entre la science et la théologie (Rev. d. scienc. ecclés. Déc.). — *Samt-leben, G.*, zwei Wege vom Wissen zur Religion zurück (BG. 35, 77–87). — *Schnurbecque-Baeije, M. J.*, het gezond verstand op godsdienstig gebied (ThSt. 17, 20–49). — *Schwalm, B.*, la croyance naturelle et la science (Aus: Comptendu du IV congr. scient. internat. des Cath. Fribourg [Suisse], 1898. St. Paul. III. Sciences philos.). — *Stein, E.*, können wir angesichts d. mod. Geistesbildung d. Standp. des bibl. Christenth. vertreten? 19. Düsseldorf, Schaffnit. M — 20. — *Stratton, G. M.*, the psychological evidence for theism (NW. 8, 326–343). — *Tangermann, W.*, Vernunft und Offenbarung. Anthropol.-philos. Erört. (MCG. 8, 1–18). — *Ward, J.*, Naturalism and Agnosticism. 2 vols. Gifford Lect. Lo. u. N.-Y., Macmillan. XVII, 302. XIII, 294. M 21,50. — *Ziegler, Theob.*, Glauben u. Wissen. Rektoratsrede. 31. Strassburg, Heitz. M — 80.

Jerusalem, der eine recht brauchbare klare Orientirung über die gegenwärtige philosophische Forschung besonders auf erkenntniss-theoretischem, psychologischem u. ethischem Gebiete liefert, und der seinen eigenen Standpunct dahin zusammenfasst: Die Philosophie müsse eine den Verstand wie das Gemüth befriedigende Gesamtweltanschauung bieten, empirisch u. strengwissenschaftlich verfahren, das Psychische und Physische als zwei eigenartige, von einander verschiedene, aber miteinander in Wechselwirkung stehende Seinsweisen ansehen, zur Auffassung des gereinigten nichtphilosophischen Bewusstseins zurückkehren, d. h. den Standpunct des kritischen Realismus vertreten, das psychische Geschehen nach genetischer, biologischer u. socialer Methode betrachten, — spricht sich, wenn auch in kurzer und nicht allzu tiefer Weise, über die Religion und das Verhältniss derselben zur Philosophie aus. Beide sind ihrer Art nach verschieden, in Ersterer sind Phantasie und Gemüth, in Letzterer der Erkenntnistrieb die wirkenden Factoren, Erstere hat autoritativen und socialen, Letztere kritischen u. individualistischen Charakter. Aber die Religion ist eine so allgemeine und so tief in das Culturleben eingreifende Erscheinung, dass die Philosophie die Resultate der vergleichenden Religionswissenschaft ebenso berücksichtigen muss, wie die Ergebnisse der anderen Wissenschaften. Zu einer Vereinigung von Philosophie mit allerdings geläuterter, namentlich vom Wunderglauben sich lossagender Religion liegt aber um so mehr Anlass vor, als die Annahme eines unendlichen, den Urgrund für Materie und Geist bildenden

mächtigen Willens ein Postulat der theoretischen Vernunft ist; wie uns nämlich die Aneignung jedes uns in der Wahrnehmung gegebenen Vorgangs nur dadurch, aber wie die Erfahrung zeigt, auch sicher gelingt, dass wir in der Urtheilsfunction ihn auf ein Kraftcentrum beziehen und als Kraftäusserung dieses Kraftcentrums hinstellen, so liegt es nahe, dass wir diese Form auch auf die Gesammtheit des Weltgeschehens anwenden, das uns dann als Kraftäusserung eines unendlichen Willens erscheinen wird. Diesen Theil der Metaphysik, der sich auf das theoretische Gottesproblem bezieht, nennt *J. Religionsphilosophie*. Der Moral kann die Religion nützen, indem sie den sittlichen Normen eine tröstliche Wärme verleiht, doch hat die Moral, wie sie unabhängig von der Religion entstanden ist, in dieser auch nicht ihre letzte Begründung zu suchen. Andererseits verdankt die Religion ihre Läuterung nur sittlichen Erwägungen. — *Lem* reproducirt die Ausführungen *Wundt's* über die Einordnung des religiösen Gottesglaubens in eine alle Bestandtheile des menschlichen Denkens umfassende Weltanschauung und die damit seitens der Wissenschaft gelieferte u. von dem einheitlichen Menschengenossen geforderte Rechtfertigung dieses Glaubens, der an sich in seinen Motiven und Zielen gegenüber der Wissenschaft selbständig ist. — *Adickes* sucht seine in dem Aufsätze „Wissen und Glauben“ (vgl. JB. XVIII, 492 f.) entwickelten Gedanken an einer Kritik der *Wundt'schen* Metaphysik zu erproben, indem er nachweisen will, dass wie bei jeder Metaphysik so auch bei derjenigen *W.'s* nicht objective Thatsachen, sondern subjective Factoren, Gemüthsbedürfnisse das Entscheidende sind, dass auch sie als über die Erfahrung hinausgehend keine Wissenschaft, sondern wie jede rel. Weltanschauung blosser Glaube, „Träumerei“ ist. Meines Erachtens liegt diesen Argumentationen eine erst der Klärung bedürftige Fassung des Begriffs Erfahrung zugrunde und ein Uebersehen der Thatsache, dass in der Metaphysik *W.'s* wie anderer Philosophen Momente, die allerdings Gemüthsbedürfnissen und sittlichen Erlebnissen entspringen, vereint sind mit solchen, von denen nicht geleugnet werden kann, dass sie auf Grund rein theoretischer Erwägungen sich ergeben, denen freilich ein nur sehr hypothetischer und blasser Charakter eignet. Zu jenem im vorjährigen Aufsätze von *A.* proclamirten, in Parallele zu den Theorien der Ritschl'schen Theologie stehenden Friedensschlusse zwischen Wissen und Glauben und zu der Begründung des Glaubens auf das der Persönlichkeit Werthvolle macht *Vaihinger* (Kantstud. 3, 190—192) die Bemerkung, dass bei jener Theologie der Werthurtheile das Wichtigste übersehen werde, der Werthunterschied zwischen d. Werthurtheilen verschiedener Subjecte. Damit ist allerdings das Hauptproblem bezeichnet (wenn auch die Ritschl'sche Schule in ihrer Weise eine Lösung gefunden hat, die freilich wissenschaftlich nicht brauchbar ist). Wenn aber *V.* fortfährt: „Um diese Werthung festzusetzen, dazu ist der Intellect oder nach Kant'scher Terminologie die theoretische Vernunft doch wieder absolut nothwendig, und ihr gutes Recht darf nicht durch die

Willkür der Einzelsubjecte mit ihren angeblichen „Bedürfnissen“ verkümmert werden“, so kann dies leicht eine Bevormundung der Religion durch den Verstand und eine Schädigung der Eigenthümlichkeit der Religion bedeuten. — **Kessler's** Schrift ist auch ein Beitrag zur Erörterung des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft. Die Verfasserin will die Begriffe Offenbarung u. Wunder unter Wahrung ihres unvergänglichen religiösen Inhalts gemäss den durch Natur und Geschichtswissenschaft herbeigeführten Veränderungen unserer Weltanschauung gegenüber der biblischen umprägen. Dies geschieht unter Zugrundelegung der strengsten Unterscheidung zwischen dem nach dem Satze vom Grunde verfahrenen, mit dem Ursach- und Zweckbegriffe operirenden, den Charakter des Verstandesmässigen und Eigentlichen tragenden Welterkennen und dem der ästhetischen und und ethischen Betrachtungsweise verwandten, den Charakter des Unmittelbaren, Acausalen, Bildlichen und Gefühlsmäßigen tragenden religiösen Erkennen oder Glauben. Demgemäss wird es abgelehnt, in der Weise des teleologischen Gottesbeweises die Naturzweckmässigkeit als eine Offenbarung Gottes anzusehen, sowie die Wunder als göttliche Eingriffe in den Naturzusammenhang aufzufassen und ihre Wirklichkeit und Geschichtlichkeit in dem Sinne, wie diese Begriffe gewöhnlich verstanden werden, zu rechtfertigen; ebenso wird andererseits das Bestreben der Liberalen, der Offenbarung durch Untersuchung des Selbstbewusstseins des Religionsstifters historisch nahe zu kommen, als vergeblich und den Glauben schädigend abgewiesen. Vielmehr ist gerade die Unvorstellbarkeit das Merkmal des Religiösen. Offenbarung ist ein Vorgang im Bewusstsein der Gläubigen, in welchem der Mensch durch Vermittlung eines Endlichen als des unentbehrlichen und unlöslichen Bildes für das Unendliche die Berührung mit diesem, die Kundgebung einer höheren Welt erlebt. Wunder ist alles Endliche und Natürliche zu nennen, an dem das Uebernatürliche sich veranschaulicht, dasjenige, was Bild und menschliche Bethätigung der Liebeseinheit zwischen Gott, Christus und den Gläubigen ist; daher fallen Gebet, Mythos und Cultus unter den Gesichtspunct des Wunders, und es liegt auch der Werth und die Wirklichkeit der biblischen Wunder in ihrem allezeit innerlich zu erfahrenden Sinne, nicht in dem Dass u. Wie ihres einmaligen äusserlichen Geschehens, in dem geschichtlich Eigentlichen derselben; für dieses Gebiet gilt durchaus die Geschlossenheit des endlichen Causalzusammenhanges. Die in Folge eines wenig lichtvollen Stils nicht leicht zu erfassenden Gedanken *K.s* bewegen sich in Bahnen, die denen der Theologie Ritschl's verwandt sind, wie auch *K.* selbst die Uebereinstimmung mit den gegen Baumgarten gerichteten Ausführungen Herrmann's (ChrW. 1898, 893 f.; s. JB. XVIII, 535) hervorhebt, nur dass bei *K.*, und darin besteht das Bedeutsame der Schrift, die Consequenzen viel schärfer gezogen sind, speciell betreffs der Geschichtlichkeit der biblischen Wunder. Freilich um so mehr tritt auch das Gefährliche des dualistischen Grundprincips und des causale und religiöse Erkenntniss

als zwei verschiedene subjective Betrachtungsweisen ansehenden Standpuncts hervor. Die religiöse Betrachtungsweise kann da leicht zur Illusion oder bloss poetischen Verklärung der Dinge herabsinken. Daher dürfte es darauf ankommen, Möglichkeit und Nothwendigkeit göttlichen Wirkens u. göttlicher Offenbarung gerade in einer causal-theologisch geordneten Welt darzulegen. (Vgl. *Lobstein* ThLz. 1900. 25, 89 f. — *Stein* sichert dem biblischen Christenthum sein Recht, indem er auch vom Kant'schen Standpunct aus für den Glauben eine besondere Welt in Anspruch nimmt. Vgl. DEK. 1900. Litt. Beil. 1, S. 2. — *Ziegler*, dessen Rede mir nur aus der Anzeige v. *Troeltsch*, DLZ. 20, 1899—1901 bekannt ist, verlangt für die Religion von der Philosophie nicht Beweis oder Ersatz der Glaubensobjecte einer bestimmten Religion, sondern historisch-psychologisches Verständniss der Religion u. erkenntnistheoretische Prüfung der in ihr enthaltenen Wirklichkeitserkenntnis. Der Conflict zwischen Wissen und Glauben entsteht wegen des beständig hypothetischen und veränderlichen Charakters der philosophischen Wissenschaft einerseits, des festen, conservativen und jede Veränderung fürchtenden Charakters der religiösen Vorstellungswelt andererseits. Eine Lösung kann dadurch geschehen, dass die Nothwendigkeit dieses Conflicts eingesehen, und er dadurch geduldig ertragen wird. *T.* wendet ein, dass weder die für die Religion wichtige Weltanschauung des Idealismus etwas so schwankendes noch die lebendige, undogmatische Religion etwas so starres sei, und meint demgemäss, dass auch das Ergebniss betreffs der Lösung des Conflicts positiver, im Sinne der Polarität gefasst werden könne; freilich sei dazu nöthig, dass zunächst unter den geschichtlichen Religionen eine als die Höchste erwiesen werde, eine Aufgabe, die *Z.* nur gestreift habe. — *Ragaz*, der sich ganz in den Bahnen von R. A. Lipsius bewegt, vertheidigt in Bezug auf die Begründung der Moral wie des Gottesglaubens Recht, ja Nothwendigkeit der voluntaristischen Beantwortung der Frage nach dem Kriterium der Wahrheit gegenüber der Intellectualistischen. Weder vermag das causal-theoretische Erkennen ein Moralprincip als das echte und allein wahre zu erweisen; denn selbst wenn man den wissenschaftlichen Nachweis versuchen wollte, dass Thatfachen der Naturwissenschaft, Psychologie und Culturentwicklung auf ein bestimmtes Moral-Ideal als Ziel der Entwicklung hinweisen, so bliebe doch die Annahme möglich, dass die Entwicklung umbiegen und neue Wege einschlagen werde; noch kann, wie an der Hand einer Kritik von *Bolliger's* „Weg zu Gott“ dargelegt wird, die Ueberzeugung von der Existenz eines geistigen, liebenden Weltgrundes als Ergebniss logischen Zwanges und exacter Forschung ausgegeben werden; denn einerseits bietet die Geschichte der Menschheit vielfach Thatfachen, die einen gegen-theiligen Schluss nahelegen scheinen, andererseits kann und will das Verhältniss des Menschen zu Gott als ein Liebes- u. Vertrauensverhältniss gar nicht bewiesen werden. Vielmehr gibt in beiden Fällen der Glaube, der eine That des Willens, eine Äusserung der

Freiheit, ein Wagniss ist, den Ausschlag. An der Ruhe u. Freudigkeit, an dem practischen Erfolge erweist sich die Wahrheit dessen, was der Glaube ergriffen; und diesem Erweise wohnt eine Sicherheit bei, die höher ist als die, welche den Resultaten des theoretischen Wissens eignet. Durch diese Behauptung des Primats des Glaubens soll aber das Recht der Wissenschaft nicht verkümmert werden, vielmehr, „wo das Wissen sein Urtheil endgiltig gefällt hat, darf der Glaube nicht daran rütteln“; das gilt bes. gegenüber der Wunderfrage. — Denselben Standpunct wie Ragaz vertritt *James*. Vgl. LC. 1900, 24. 25. — *Tangermann* bestimmt das Verhältniss von Vernunft u. Offenbarung nach dem Schema einer gemilderten Orthodoxie in intellectualistischer Weise, die moderne religiöse Erkenntnistheorie nicht beachtend. — Am engsten ist die Verbindung von Glauben und Wissen bei *Fraser*, dessen schon bei ihrem ersten Erscheinen im JB. XVI, 507 f. besprochene Vorlesungen in 2. Aufl. vorliegen. Die Veränderungen beziehen sich vornehmlich auf die Form, die einen gedrängteren u. wissenschaftlich strengeren Charakter gewonnen hat; die früheren zwei Bände sind zu einem Bande zusammengezogen. Das Buch ist in drei Haupttheile gegliedert. Der erste Theil zeigt, wie der das Universum auf eine, nicht moralische Substanz oder Kraft zurückführende Monismus in seinen drei Gestalten als Materialismus, Panegoismus (d. i. der Standpunct der Bewusstseinsimmanenz) und Pantheismus nothwendig in Skepticismus endigen und zur Verzweiflung führen muss. Der zweite Theil begründet die Annahme eines gütigen persönlichen Gottes und einer zweckvollen Weltordnung, zwar nicht als Gegenstand einer philosophischen Erkenntniss im Sinne Hegel's, aber als Gegenstand eines Glaubens, der vor der Wissenschaft durch den Nachweis sich rechtfertigen kann, dass alle menschliche Erkenntnisthätigkeit, auch alles vernünftige Zweifeln, ebenso alles moralische Wirken diesen Glauben involvirt, eine zweckmässige Bezogenheit der Menschen und der Dinge und der Menschen untereinander voraussetzt. Der dritte Theil beschäftigt sich mit den der theistischen Weltanschauung aus der Thatsache des Bösen und Uebels erwachsenden Schwierigkeiten und zeigt, wie diese, wenn auch nicht voll gelöst, so doch gemildert werden können. — Das Verhältniss von Theologie und Philosophie erörtert auch die unter 3 b besprochene Schrift von *Dunkmann*.

γ) Religion und Naturwissenschaft.

Albrecht, Eug., gegen d. Teleologie (AZ. Beil. No. 293). — *Anderson, N. L.*, the recoil of evolution's assault upon theology. A review of the „argument to design“ (Quart. Rev. Apr. 268—280). — *Bailey, L. H.*, Evolution nature and religion (Independent 2. F.). — *Barre, de la*, l'ordre de la nature et le miracle. Faits surnaturels et forces naturelles chimiques, psychiques, physiques. 63. P., Blond et Barral. — *Bixby, J. T.*, the scientific and christian view of illness (NW. 8, 471—484). — *Buchner, Hans*, Empirist. Teleologie (AZ. Beil. No. 267). — *Cossmann, P. N.*, Elemente der empirischen Teleologie. 128. St., Zimmer. — *Fiske, John*, Through nature to God. 194. Bo. —

Fogazzaro, A., Ascensioni umane. 288. Mailand, Baldini. L. 3. — *Leenhardt*, l'évolution (RThQR. 573—603). — *Liebmann, Otto*, Gedanken u. Thatsachen. Philos. Abhandlungen, Aphorismen und Studien. I. XI, 470. Strassburg, Trübner. — *Macalister, A.*, Anthropology and christianity (London Quart. Rev. Jul.). — *Mees, R. Az.*, de mechanische verklaring der levensverschijnzelen. X, 155. Haag, Nijhoff. fl. 1,25. — *Minton, H.*, Christianity and the cosmic philosophy (PrKR. 10, 1—19). — *Mühlenhardt*, über das Wesen der Natur- u. Lebenskräfte. 16. B., Thormann & Goetsch. — *Petavel-Ollif*, Darwin et Jésus-Christ. Étude sur l'évolutionnisme chrétienne (RChr. 46, 105—121. 173—188). — *Romanes, G. J.*, Gedanken über Religion. Die religiöse Entwicklung eines Naturforschers v. Atheismus zum Christenth. Uebers. v. E. Dennert. IV, 162. Gö., Vandenhoeck & Ruprecht. M 2.60. — *Steude, E. G.*, zu Tyndall's „Fragmenten aus den Naturwissenschaften“ (BG. 35, 441—55).

Wie für den ganzen Abschnitt 1, so ist bes. für diesen Untertheil die Abtheil. Apologetik zu vergleichen. — Aus Anlass der im vorigen und diesem Jahre erschienenen zweiten Ausgabe der Uebersetzung der berühmten Reden u. Aufsätze von Tyndall stellt *Steude* die Anschauungen desselben dar als einen Typus modernen Schwankens zwischen naturwissenschaftlich-mechanischer Erklärung des gesammten Seins und einem trotzdem noch mannigfach sich geltend machenden Festhalten religiös-sittlicher Realitäten. — *Leenhardt* behandelt den Entwicklungsbegriff, soweit derselbe auf die Geschichte der Natur, speciell der Organismen Anwendung findet, und sucht nachzuweisen, dass durch die Thatsachen die Annahme einer solchen Entwicklung gefordert werde, die keinen fatalistischen Charakter trage, sondern bei der schon vor dem Auftreten des Menschen die Activität der Organismen, ihre Selbständigkeit gegenüber dem Milieu als Factor bei ihrer Gestaltung sich geltend mache und die daher auch mit dem Glauben an einen allmächtigen und weisen Gott verträglich sei. — *Petavel-Ollif* strebt eine Vermittlung an zwischen Sabatier als dem consequenten Vertreter des Entwicklungsprincips u. zwischen Gaston Frommel, Charles Porret und Jul. Bovon, die im Evolutionismus eine „moralische Gefahr“ sehen. Er sucht daher einerseits die Richtigkeit der Darwin'schen Lehre von der Entstehung der Arten, bes. des Menschen und ihre Vereinbarkeit mit dem Christenthum darzuthun, andererseits die Begriffe der Freiheit, Sünde u. Erlösung dadurch zu wahren, dass er eine göttliche Gesetzesoffenbarung, eine besondere erzieherische Arbeit Gottes u. einen Widerspruch dagegen annimmt, aber nicht bei dem ersten Menschenpaare sondern bei einer bestimmten, wahrscheinlich der weissen Menschenrasse, welche sich vor dem Falle im Stande kindlicher Unschuld befand, und der bereits Menschengeschlechter vorangegangen waren, die kein anderes Gesetz kannten als ihre Instincte. Die Unterscheidung dieser zwei Stadien stützt Vf. auf die Differenz zwischen dem Gen. 1 und dem Gen. 2 u. 3 Berichteten. — *Fogazzaro* ist nach LC. 1059 überzeugt, das Dogma des Christenthums mit der materialistischen Philosophie in seiner Erklärung der Darwin'schen Entwicklungstheorie in Einklang zu bringen. — Das Buch des amerikanischen Philosophen

Fiske scheint nach RHR. 40, 237—241 eine sehr interessante Behandlung der Probleme des Bösen, des Uebels, der Ursprünge der Moral und des Ziels des kosmischen Processes, sowie der Realität der Religion u. der Persönlichkeit Gottes zu sein von einem Standpunkte aus, der den Theismus mit der Entwicklungslehre zu vereinigen sucht. — Die 1895 erschienenen *Thoughts on religion* von *Romanes*, dem englischen Biologen und Freunde Darwin's, die innerhalb zwei Jahren in England sieben Auflagen erlebt haben, liegen in einer zumeist gut leserlichen deutschen Uebersetzung vor. *R.*, anfangs offenbarungsgläubig, hat dann unter dem Einflusse der Darwin'schen Strömung eine gänzlich antireligiöse Richtung eingeschlagen, ist aber schliesslich zur Anerkennung des christlichen Glaubens zurückgekehrt. Diese Entwicklung wird uns in dem nach *R.*s Tode herausgegebenen, auch mit Notizen des Herausg. wie des Uebers. versehenen Buche vorgeführt. Es enthält aus verschiedenen Zeiten stammende Aufzeichnungen. In der Schrift „Eine unbefangene Prüfung des Theismus“ von 1876 vertritt *R.* einen völlig skeptischen u. atheistischen Standpunkt; der Naturforscher bedarf zur Erklärung der Welt nicht der Annahme eines Gottes, die naturwissenschaftliche Methode ist aber der einzige Weg, auf dem Erkenntniss gewonnen wird. Zwei ungefähr 1888 geschriebene Abhandlungen über den Einfluss der Naturwissenschaft auf die Religion haben zum Resultate, dass für die Erklärung der einzelnen Naturerscheinungen, auch der Organismen, die naturwissenschaftlich-causale Methode ausreiche und der Recurs auf schöpferische Eingriffe eines zwecksetzenden Principis unstatthaft sei, dass jedoch die Thatsache der Harmonie des Ganzen auf eine höchste Intelligenz schliessen lasse, die aber nicht als moralisches, gütiges Wesen aufgefasst werden könne. Dieser Skepticismus bezüglich des inhaltlichen Wesens der Gottheit ist überwunden in der dritten und letzten Gestalt der Anschauungen von *R.*, repräsentirt durch die fragmentarischen Notizen zu einem unvollendeten Werke: „Eine unbefangene Prüfung der Religion.“ Hier vertritt *R.* den Standpunkt des reinen Agnosticismus, wonach das Uebersinnliche, wenn es auf naturwissenschaftlichem Wege nicht erfassbar ist, nicht überhaupt als unerkennbar hingestellt wird (so der gewöhnliche Agnosticismus z. B. Spencer's), sondern offen gelassen wird, dass Gott sich auf einem anderen Wege als dem der äusseren Natur offenbart und durch ein anderes Organ als das des Verstandes, nämlich das des sittlich gearteten Glaubens erkannt werden könne. Die Thatsache des religiösen Triebes in der Menschheit und des Glücks, das dessen Befriedigung bringt, gilt jetzt für *R.* als Beweis dafür, dass dem Objecte der Religion Realität zukommt. Freilich bedeutet für ihn, wie dies bei der in England herrschenden Auffassung der Religion bes. begreiflich ist, die Rückkehr zur Religion zugleich die Rückkehr zu fast allen überlieferten christlichen Dogmen, womit eine grosse Unterschätzung der Bedeutung der Resultate der biblischen Kritik für die Auflösung des orthodoxen Lehrgebäudes verbunden ist. Da

aber *R.* daneben nicht nur einen geschlossenen Causalzusammenhang in der Natur lehrt, sondern auch eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des sittlich-religiösen Lebens befürwortet, so bleibt seine Lösung des Conflicts zwischen Wissen u. Glauben mit Unklarheiten und Widersprüchen behaftet und daher nicht recht befriedigend, so gewiss das Zeugniß dieses Mannes werthvoll ist gegenüber der Oberflächlichkeit und Kritiklosigkeit z. B. eines Haeckel. — *Liebmann*, in dessen Werke mehrere Capitel der Naturphilosophie gewidmet sind, und *Cossmann*, dem *Buchner*, ein Naturforscher, ebenso *Arth. Drews* (PrJ. 99, 315—317) zustimmen, treten für Möglichkeit und Recht, ja Nothwendigkeit der teleologischen Betrachtung gegenüber der bloß mechanischen bes. in Bezug auf die Organismen ein. Der Artikel von *Albrecht* gegen *B.* muss das Bestrittene doch auch halb zugeben. — *Mühlenhardt* kommt in einer zur Schwere des Problems freilich stark contrastirenden kurzen und einfachen Weise zu dem Resultate, dass alle Kräfte der unorganischen Natur auf eine einheitliche Grundkraft zurückzuführen sind, die als Ich vorgestellt und als Schöpfer bezeichnet werden muss. Die Lebensthätigkeit der Organismen, die sich aus dem Wirken der Kräfte der unorganischen Natur nicht erklären lässt, ist begründet in dem Wirken von Eigenwesen oder Seelen, denen ebenfalls Ichqualität sowie ein, wenn auch bei den niedrigsten Thier- u. Pflanzenseelen noch so dunkles Selbstbewusstsein zukommt, die jedoch nicht vollständig selbständig sind, sondern in einem gewissen Abhängigkeitsverhältnisse vom Schöpfer stehen und deren Zweck die Vollziehung der Geistesthätigkeit, besonders der Vorstellung der Welt ist. — *Bixby* bekämpft moderne amerikanische Bewegungen, welche die Krankheiten sei es für Dämonenwirkungen, sei es für bloße Einbildungen erklären und eine demgemässe Bekämpfung derselben lehren, u. bringt dem gegenüber die Auffassung zur Geltung, dass die Krankheiten in der gottgewollten Naturordnung begründet, daher mit natürlichen, von der Naturwissenschaft zu findenden Mitteln zu bekämpfen und, wenn nicht heilbar, in Ergebung zu tragen sind.

2. Religionsphilosophie als Ganzes.

Barrows, J. H., the abiding realities of religion (BS. 543—560). — *Battershall, W. W.*, Interpretations of life and religion. 282. Lo., Allenson. 5 sh. — *Carus, P.*, is religion a feeling of Dependence (Open Court 564—567). — *Castrén, Zach.*, Uskonnonfilosofian Käsitteesta ja Metoodista (Ueber Begriff u. Methode der Religionsphilosophie). I. 89. Helsingfors. — *Cathrein, V.*, Realwissenschaftliche Religion u. Moral (StML. 55, H. 9). — *Farel, P.*, la religion d'après M. Sabatier, son origine et son histoire (RThQR. 8, 121—142. 249—268). — *Farrar, F.*, true Religion. 220. Lo., Freemantle. 3 sh. 6 d. — *Gehring, Alb.*, the Genesis of faith (NW. 8, 460—470). — *Grasserie, R. de la*, de la psychologie des religions (Bibl. de philos. contemporaine). 308. P., Alcan. fr. 5. — *Ders.*, des religions comparées au point de vue sociologique (Bibl. sociol. internat. 17). 400. P., Giard et Brière. fr. 7. — *Grimard, E.*, une échappée sur l'infini. Vivre, Mourir, Revivre. 418. P., Leymarie. fr. 3,50. — *Hardy, E.*, Glaube u. Brauch od. Brauch u. Glaube?

(AR. 2, 177—181). — *Haug, K.*, die Frömmigkeit des Menschengeschlechts im Lichte d. Christenthums. VII, 336. L., Deichert. M 4,50. — *Linden, J. W. van der*, Hoekstra's godsdienstleer (ThT. 33, 404—424). — *Lipsius, F. R.*, die Vorfragen d. systemat. Theologie mit bes. Rücksicht auf d. Philosophie Wilh. Wundt's kritisch unters. VII, 119. Fr., Mohr. — *Manchot, C.*, das Dogma im Lichte d. Religionsphilosophie (PrM. 3, 85—96). — *Matheson, G.*, the Bible definition of religion. 53. Chi., Revell. \$ —,30. — *Müller, Adolf*, das Wirkliche in d. Welt. Religionsphilos. Skizzen. IV, 282. Go., Perthes. M 3,60. — *Ders.*, d. Ursprung u. d. Entwicklungsfaktoren der Religion (BG. 35, 375—391). — *Newbolt, W. C. E.*, Religion. 301. Lo. u. N.-Y., Longmans. (The Oxford Library of Practical Theology.) 5 sh. — *Orelli, C. v.*, Allgemeine Religionsgeschichte. Sammlung theol. Handb. 1, grundl. Theil, 2. Abth. XII, 866. Bonn, A. Marcus u. E. Weber's Verlag. — *Saunders, Th. B.*, the quest of faith: being notes on the current philosophy of religion. VI, 191. N.-Y., Macmillan. \$ 2,50. — *Selby, T. G.*, the Unheeding God. 392. Lo., Hodder. 6 sh. — *Sell, Karl*, die wissenschaftl. Aufgaben einer Geschichte der christl. Religion (PrJ. 98, 12—57). — *Simon, O. J.*, the unity of the religious idea (Fortnightly Rev. 666—679). — *Tamm, H. C.*, das Wesen des evangel. Glaubens. 195. B., Schwetschke. M 3. — *Tiele, C. P.*, Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen. Deutsch v. Gehrich. 1. Thl. Morphologie. XI, 259. Go., Perthes. M 4. — *Ders.*, Elements of the Science of Religion. Part. 2.: Ontological: Gifford Lectures. Vol. 2. Lo., Blackwood. 7 sh. 6 d. — *Ders.*, Inleiding tot de godadienst wetenschap. Gifford-lezingen. Ite reeks. Nederl. uitg. XIV, 247. A., Kampen. fr. 2,75. — *Tyrrell, G.*, External religion: its use and abuse. 172. Lo., Sands. 3 sh. 6 d. u. XII, 106. St. Louis, Herder. \$ 1. — *Williamson, W.*, the great law: a study of religious origins and of the unity underlying them. XX, 431. N.-Y., Longmans. \$ 4,50 u. 452. Lo, Ebda. 14 sh.

An erster Stelle stehe der Bericht über die bedeutendste Erscheinung der hier verzeichneten Literatur. Von *Tiele's* Einleitung liegt der erste, 1897 erschienene u. JB. XVII, 540—544 besprochene, die Morphologie behandelnde Theil in vortrefflicher deutscher Uebersetzung vor. Sodann hat dieses Jahr die Veröffentlichung des zweiten, ontologischen, Theiles gebracht, womit das ganze Werk abgeschlossen ist. Ein Register für dieses ist dem zweiten Bande beigegeben. Es handelt sich um die Herausstellung der gemeinsamen Substanz, die den unendlich verschiedenen Formen, in denen die Religion in der Geschichte und im individuellen Leben auftritt, immanent ist. Die erste Vorlesung sucht die psychologischen Elemente auf, die in keiner gesunden und vollständigen Religion fehlen und fehlen dürfen. Diese sind Gefühlseindrücke, Vorstellungen und Willensbewegungen. Von den drei Elementen hat das erstgenannte die Priorität; zwar liegt in diesen Gefühlseindrücken, wie sie von Eltern, Lehrern, der Betrachtung des Himmels oder der Geschichte des Volkes ausgehen, nicht der Ursprung der Religion, vielmehr setzen sie eine religiöse Anlage voraus, aber mit ihnen beginnt das bewusste religiöse Leben. Fast alle krankhaften u. abstossenden Erscheinungen der Religion rühren von dem ausschliesslichen Ueberwiegen eines jener Elemente her. Während in den anderen Geistesthätigkeiten eine solche Prävalenz etwas Natürliches ist, muss in der Religion als dem Centrum des geistigen Lebens ein Gleichgewicht der drei Elemente herrschen. Die zweite Vorl. handelt über das Werden und den Werth der Glaubens-

vorstellungen. Die religiösen Gefühle und Erlebnisse und die damit gegebenen Glaubensgedanken formen sich unmittelbar und immer zu einer Vorstellung; diese ist bildlichen, symbolischen Charakters und eine Schöpfung der Phantasie. Der letzteren Function in der Religion besteht also nur darin, dass sie dem Glauben eine concrete Form gibt, wie sie dies auch für andere Gebiete des geistigen Lebens, z. B. der Geschichtsforschung, der Philosophie leistet, während das Wesentliche in der Religion von den Gefühlen u. Glaubensgedanken gebildet wird. Wenn diese reiner und feiner werden, muss sich auch die Vorstellung ändern. Glaube und Wissen haben beide gleiches Recht; sie gerathen nur in Conflict, wenn eins von beiden die Grenzen seines Gebiets überschreitet. Auch ist der Unterschied zwischen beiden nicht ein so grosser, als man gewöhnlich meint, weil auch die Wissenschaft auf der unbeweisbaren Voraussetzung der Giltigkeit des Causalgesetzes ruht, u. weil überall da, wo es sich um Beurtheilung von Thatsachen handelt, ein subjectiver Factor nicht völlig ausscheidbar ist. Wenn ferner die Verbreitung und Anerkennung des Glaubens anders erfolgt als die des Wissens, nämlich durch Anfassung des Herzens, durch Einwirkung von persönlichen Autoritäten, so darf es doch nicht, wie gegen Balfour erklärt wird, bei einem blinden sich Fortreissenlassen durch die äussere Autorität bleiben, sondern der Glaube muss in unserem Herzen ein Echo finden. Die dritte Vorlesung hat zum Gegenstande das Verhältniss von Philosophie und Theologie d. h. der die religiösen Vorstellungen zu einer Theorie des religiösen Lebens verarbeitenden Doctrin. Beide waren zunächst vermischt, nach ihrer Trennung bestehen zwischen ihnen vielfache Conflict, andererseits auch ein reicher gegenseitiger Austausch. Die Philosophie will die gesammte Welt erklären und unser gesamntes Wissen zu einer Einheit zusammenfassen, sie prüft daher auch, ob die religiöse Lehre im Einklang mit den logischen Gesetzen und den sicheren Resultaten des Welterkennens sich befindet, aber sie will nur den Forderungen des logischen Denkens Genüge leisten. Die Theologie bezieht sich zwar auch auf metaphysische Objecte, aber die Gewissheit von deren Realität ruht für sie auf Gefühls-erlebnissen, und sie fragt vor allem nach der Bedeutung derselben für unser Leben. Die Conflict zwischen Philosophie und Theologie haben darin ihren Grund, dass beide oft den religiösen Kern mit der dogmatischen Formulirung verwechseln, und besonders darin, dass die Entwicklung der Theologie wegen ihres Zusammenhanges mit einer organisirten Gemeinschaft viel langsamer verläuft als diejenige der Philosophie. Die religiöse Doctrin hat viel Schaden verursacht, andererseits ist sie unentbehrlich für die Erhaltung, Befestigung, Entwicklung und Reinigung der Religion. Alle religiöse Lehre (animistische Theorien oder Mythen oder Dogmen) lässt sich schliesslich auf drei Grundlehren zurückführen, auf die Lehre von Gott (Theologie im engeren Sinne), von der religiösen Bestimmung des Menschen (Anthropologie) und der Aufhebung des Zurückbleibens

des Menschen hinter dieser Bestimmung (Soteriologie). Jede religiöse Lehre ist nach *T.* eine Heilslehre, jede Religion eine Erlösungsreligion. Das wesentliche und bleibende Element in allen Vorstellungen von der Gottheit, so führt die vierte Vorlesung aus, ist dasjenige der übermenschlichen, wenn auch nicht sofort übersinnlichen, Macht. Uebermenschlich ist aber die göttliche Macht nicht nur in dem Sinne, dass sie grösser ist als die menschliche, sondern insofern, als sie den Bedingungen und Grenzen, denen die menschliche Macht unterliegt, nicht unterworfen ist. Andererseits finden wir, wie die fünfte Vorlesung zeigt, überall den Glauben an die Verwandtschaft des Menschen mit Gott. Dieser Glaube kommt zur Ausgestaltung in den Vorstellungen eines anfänglichen paradiesischen Zustandes und einer vollkommenen Zukunft, vor Allem aber in der Vorstellung eines Mittlers. Das Gefühl der Verwandtschaft mit Gott wie das Bewusstsein der Abhängigkeit von ihm treibt den Menschen, die Gemeinschaft mit Gott zu suchen, bezw. die verlorene wieder herzustellen. Dies geschieht durch den Cultus, von dem die sechste Vorlesung handelt. In feinsinniger Weise wird hier bei Besprechung des Gebetes die Magie als eine nicht ursprüngliche, vielmehr krankhafte Erscheinung aufgezeigt. Die Opfer, zu denen *T.* auch Fasten, Reinigungen u. s. w. rechnet, und vor deren Erklärung aus einer einzigen Art er warnt, bringen sämmtlich das Bedürfniss des Menschen zum Ausdruck, die Gottheit nahe zu haben, ihr soweit als möglich gleich zu werden. Die siebente Vorlesung erörtert die andere Seite des Cultus, den Glauben an die göttliche Beantwortung des menschlichen Thuns, der in dem Orakelwesen, der Mantik, der Thora, der Auslegung der heiligen Bücher, in der Prophetie und dramatischen Vorstellungen sich darstellt, u. den Kirchenbegriff. Gegen Rauwenhoff u. Pfeleiderer wird die aus dem Charakter besonders der höheren Religionen entspringende dauernde Nothwendigkeit nicht bloss des örtlichen Zusammenschlusses gleichgesinnter Frommen, sondern grosser geschlossenen Bekenntniskirchen betont. Das Gebiet der Kirche ist aber ausschliesslich das religiöse, sie hat nicht irgendwie in die Angelegenheit des Staats, der Wissenschaft, Kunst, Schule u. sonstigen freien Vereinigungen dirigirend einzugreifen, wenn sich auch ihr innerlicher sittlicher Einfluss überall geltend machen wird; andererseits muss der Staat die Kirche wohl der äusseren Ordnung unterwerfen, soll sich aber nicht in ihr religiöses Leben einmischen. Die drei letzten Vorlesungen dringen zu den principiellsten Problemen vor. Die achte Vorlesung fragt unter Kritisirung verschiedener Definitionen, besonders derjenigen Siebeck's, nach dem Wesen der Religion; dieses ist in einer Gemüthsstimmung zu suchen, und zwar in derjenigen der Frömmigkeit; deren Wesen aber ist Anbetung. In „Anbetung“ vereinigen sich die zwei Seiten der Religion, die transcendente und immanente, das Aufsehen zu Gott als dem hocherbahenen und das sich verwandt Fühlen mit Gott als dem Vater. Die neunte Vorlesung untersucht das Problem des Ursprungs der

Religion, der Quelle derselben im menschlichen Seelenleben u. gelangt, nachdem die Erklärungen Fechner's, Rauwenhoff's, Schleiermacher's, diejenigen aus der primitiven Weltanschauung, der Phantasie, dem Causalitätstriebe, der Spannung zwischen Selbstbewusstsein u. Weltbewusstsein als ungenügend abgewiesen worden sind, zu dem Resultate, dass die Religion gegründet ist auf einem dem Menschen angeborenen, zunächst nur als Instinct, als unbewusste Vorstellungsform vorhandenen Besitze des Unendlichen, der sein eigentliches Wesen ausmacht; der Mensch hat das Unendliche in sich, daher ist er unbefriedigt von dem Irdischen und strebt nach einem höheren Sein, daher kommt z. B. schon dem kindlichen Menschen der Tod als etwas widernatürliches vor, und er träumt von einer schöneren Vergangenheit und Zukunft. Die Religionspsychologie vermag zwar nicht das Wohlgegründetsein dieses Glaubens an das Unendliche, das Vorhandensein eines transsubjectiven Correlats zu erweisen — das ist die Aufgabe der Apologetik u. Dogmatik oder der Metaphysik —, aber sie kann sich darauf berufen, dass der Mensch nicht bloss Intellect ist, und es thöricht ist, das von diesem nicht zu Erweisende einfach zu verwerfen, sondern dass neben dem Verstande auch das Gemüth sein Recht hat. Die Auslösung des Triebes zum Unendlichen, das Hervorgehen der Religion aus jenem Grunde erfolgt nun — dies führt zunächst die zehnte Vorlesung aus — unter Einwirkung derjenigen Factoren, in denen man mit Unrecht den Ursprung der Religion erblickt hat. Endlich wird die Stellung der Religion im geistigen Leben des Menschen, ihr Verhältniss zu Wissenschaft, Kunst und sittlichem Leben erörtert. Es besteht eine Verwandtschaft der Religion mit diesen Gebieten, die Verschiedenheit und Selbständigkeit der ersteren gegenüber den letzteren ist aber vor Allem darin gegründet, dass diese zwar ein bestimmtes, ja grosses Maass von Befriedigung, aber nicht vollkommene Gemüthsruhe und Versöhnung des Menschen mit sich und der Welt gewähren. Andererseits verwirft *T.* die Ansicht, dass Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit u. Recht aus der Religion hervorgegangen sind, vielmehr haben diese ihren eigenen Ursprung. *T.* schliesst mit dem Ausdrücke der Ueberzeugung, dass die Entwicklung zwar nicht zu einer Unterwerfung des Verstandes unter die Priesterschaft und veraltete kirchliche Formen führen werde u. dürfe, dass aber die Religion auch nicht untergehen, sondern zu einer herrlichen Erneuerung gelangen werde, denn nie kann die Religion durch andere Geistesthätigkeiten ersetzt werden, und ohne sie können auch die Errungenschaften des 19. Jhrh.s nicht gewahrt bleiben. Wenn gegenüber diesem durch Tiefe, Reichthum u. Wahrheit der Gedanken so ausgezeichneten Werke, das in einer ebenso philosophisch besonnenen wie ernst religiösen Weise den Ertrag der modernen religionsgeschichtlichen Forschung für die Religionsphilosophie nutzbar macht, hier noch auf ein Desiderium hingewiesen werden darf, so wäre dies zu nennen, dass der Begriff der Offenbarung zu kurz kommt. Bezüglich der Frage nach dem Ursprunge der Religion überhaupt ist ihm

zwar Rechnung getragen, nicht jedoch ist Gegenstand genauerer Betrachtung, dass auch die besonderen geschichtlichen Religionen von ihren Anhängern stets auf besondere Offenbarung zurückgeführt werden. Damit hängt wohl zusammen, dass im ersten Theile die Entwicklung der religiösen Gemüthszustände, der Frömmigkeit von derjenigen der vorstellungsmässigen Ausprägung der Religion nicht immer klar geschieden wird, und mehrfach der Eindruck erweckt wird, als vollzöge sie sich nach *T.s* Meinung nicht in selbständiger Weise, sondern nur in Abhängigkeit vom Culturfortschritt. (Auszüge aus *T.s* Buch bieten *J. R. Hanne*, PrM. 3, 202—210 und bis jetzt für Vorlesung 1—5, mit einigen kritischen Bemerkungen, *Alb. Réville*, RHR. 40, 374—413.) — Ein, wenn auch keineswegs gleichwerthiges Seitenstück zu Tiele's Werk bilden die Werke des besonders auf sociologischem und sprachwissenschaftlichem Gebiete schriftstellerisch sehr fruchtbaren französischen Juristen *de la Grasserie*. In dem erstgenannte Werke „Ueber die Psychologie der Religionen“ will *G.* die religiösen Phänomene in's Auge fassen, sofern sie sich als Product des menschlichen Geistes, als von dessen Eigenart bestimmt und von seinen Gesetzen regiert darstellen. So handelt der erste Theil von der psychologischen Genesis und Entwicklung der Religionen. Das erste Capitel stellt fest, dass entsprechend den drei Seiten des menschlichen Geistes, Intellect, Wille und Gefühl, die Religion in Lehre, Moral und Cultus sich verwirkliche. Die Religion hat mit dem Cultus begonnen, dann folgte die Lehre, und noch später ist die Moral hinzugekommen. Bezüglich der Stellung des moralischen Elements in der Religion unterscheidet *G.* zwischen psychologischer oder natürlicher und cultischer Moral; erstere hat ihre Wurzel im Gewissen, gründet sich auf tiefe, zunächst dunkle Instincte, bezieht sich auf das an sich Gute u. Böse, hat das Humane zum Gegenstand, letztere ruht auf dem Willen der Gottheit, bringt deren oft rein willkürliche Anforderungen zum Ausdrucke. Diese letztere ist von früh an ein wesentlicher Bestandtheil der Religion und als solcher entstanden. Dagegen ist die erstere unabhängig von der Religion erwachsen und hat sich zunächst selbständig entwickelt. Vielfach bestand ein Conflict zwischen cultischer und psychologischer Moral. Erst auf späterer Stufe hat eine Verbindung der psychologischen Moral mit der Religion stattgefunden, die allerdings für die Gestaltung der Religion von höchster Bedeutung gewesen ist und eine neue Entwicklungsstufe für dieselbe herbeigeführt hat. Andererseits hat auch die psychologische Moral durch ihre Fusion mit der Religion wichtige Beeinflussung erfahren. Die folgenden Capitel bieten eine reichhaltige Phänomenologie der Religion; durch eine Fülle religionsgeschichtlichen Stoffes werden die mannigfachen Lebensäusserungen der Religion veranschaulicht. Das Capitel über die Lehre behandelt zunächst diese nach ihrem Inhalt, wo die verschiedenen Kosmogonien zur Sprache kommen, nach ihren Entwicklungsstufen, der Mythologie u. dem Dogma, über deren Verschiedenheit u. Verschmelzung feine Bemerkungen gemacht

werden, nach ihrer fortschreitenden Ausbildung (Gründung, Tradition, Interpretation oder Theologie, officielle dogmatische Entscheidungen) und bespricht die heiligen Bücher; dann folgen kurze Darlegungen über die Art der Mittheilung der Lehre und über diejenige ihrer Aneignung, d. h. den Glauben und dessen Eigenart gegenüber dem Wissen. Die religiöse Moral kommt zur Darstellung unter den Hauptgesichtspuncten der Gebote und Verbote, wobei vor Allem das Tabu ausführlich besprochen wird, der Sünde, der die Moral sanctionirenden diesseitigen wie jenseitigen Belohnungen und Bestrafungen, wobei ausführlich über die eschatologischen Vorstellungen gehandelt und die psychologische Wurzel des Unsterblichkeitsglaubens in dem instinctiven, „mechanischen“ Triebe der Erhaltung gefunden wird, ferner der Strafablösung durch Compensation und derjenigen ohne solche, d. h. mittels Busse und Gnade. In dem Capitel über den Cultus kommen zunächst zur Sprache die verschiedenen Mittel des Verkehrs zwischen Gott und Mensch, und zwar die einseitig von den Menschen geübten, wie Gebet, Opfer, Reinigung, Askese, die einseitig von Gott geübten wie Vision, Stigmatisation, Wunder, Inspiration u. Weissagungen, und die unter Betheiligung beider Seiten geübten, die Sacramente, wo vor Allem auf die von der mexicanischen Religion gebotenen Parallelen zu den christlichen Sacramenten hingewiesen wird; anhangsweise wird hier auch des Cultus gedacht, der Toten, Geistern, die zwischen Gott und Mensch stehen, lebenden Menschen und niederen Wesen, den Thieren, erwiesen wird. An zweiter Stelle werden die cultischen Zeiten, Räume, Orte, Gegenstände, Personen und Ceremonieen, sowie die religiöse Kunst behandelt. Der zweite Theil, der interessanteste und originellste des Werkes, stellt sich zur Aufgabe, die beschriebenen Phänomene einzuordnen unter die verschiedenen psychologischen Gesetze, aus denen sie hervorgehen, wodurch manches scheinbar Geheimnißvolle in der Religion begreiflich wird. Da die Religion aus dem menschlichen Geiste hervorgeht, so finden auf sie die allgemeinen Regeln der Entwicklung des menschlichen Geistes Anwendung, dieselben Regeln, denen wir auch in den anderen geistigen Bethätigungen des Menschen, im Rechte, im wirtschaftlichen Leben, in der Politik, der Sprache begegnen, wofür von G. vielfache Belege gegeben werden. Die Mehrzahl der religiösen Institutionen u. Glaubensvorstellungen haben so une origine purement mécanique. Das erste dieser Gesetze ist das Gesetz des causes efficientes et des causes téléologiques; darunter soll verstanden werden, dass verschiedene Phänomene zunächst eine rein mechanische Ursache haben und erst im Laufe der Entwicklung ein finales Moment eingeführt wird. Richtiger freilich wäre auf Grund fast aller der von G. angeführten Beispiele zu sagen, u. das Gesetz auf die Thatsache zu reduciren, dass die Gründe für eine Erscheinung zunächst den Charakter des Einfachen, Unmittelbaren, Sinnlichen, Selbstverständlichen tragen, während später künstliche, auf Reflexion beruhende, geistige, moralische Motivirungen eintreten; dagegen ist auch schon

am Anfange der Gedanke eines Zweckes wenigstens in den meisten Fällen wirksam. So gleich bei dem ersten von *G.* angeführten und für besonders wichtig gehaltenen Beispiele, dem Opfer, das zuerst die Bedeutung eines Geschenkes an die Götter und einer directen Befriedigung ihrer sinnlichen Bedürfnisse hat, aber doch mit der Absicht dargebracht wird, um das Wohlgefallen der Götter zu erhalten, und das am Ende der Entwicklung den Charakter der Sühne für moralische Vergehen trägt. *G.* veranschaulicht das Gesetz weiter an der Metempsychose, der Entstehung des Monotheismus, am Totemismus, an der Anthropophagie, den Waschungen, der Bedeutung der Religion für die Moral und der Askese. Das zweite ist das Gesetz der spiralenartigen Form der Entwicklung, dem *G.* eine Monographie gewidmet hat. Danach verläuft die Entwicklung immer in einer Rückkehr zum Anfangszustand, so jedoch, dass diese Rückkehr zugleich eine Vervollkommnung, eine höhere Stufe repräsentirt. So haben wir am Anfange eine Unabhängigkeit der natürlichen Moral von der Religion, später eine Verbindung beider, jetzt wieder das Streben nach selbständiger Moral, doch ist diese Moral nicht mehr wie am Anfange, egoistisch und utilitarisch, sondern sie ist unter dem Einflusse der Religion altruistisch geworden. Im modernen Spiritismus tritt die Anfangsstufe der Religion, der Animismus, wieder auf, jedoch werden in beiden Fällen mit der Herbeirufung der Geister andere Zwecke verfolgt. Wie am Anfange so trägt in der Gegenwart das lehrhafte Moment flüssigen Charakter, u. s. w. Von der Voraussetzung ausgehend, dass eine starke Analogie zwischen den physikalischen, chemischen u. biologischen Gesetzen und denen des geistigen Lebens bestehe, constatirt *G.* weiter das Gesetz der Condensation und Rarefaction, gemäss welchem sowohl im religiösen Leben des Einzelnen als auch vor Allem in der Geschichte der Religionen Zeiten der Gluth und straffen Zusammenfassung und Zeiten der Erschlaffung und des Auseinandergehens wechseln; ferner das Gesetz der Heterogenität, wonach, wie Christenthum und Buddhismus zeigen, neue Religionen nicht auf dem Boden, dem sie entstammen, ihre Blüthe erlangen, sondern durch Ansiedelung auf fremdem Boden; das Gesetz des Symbolismus, des Formalismus d. h. des Instincts nach cäremoniiellen Formen, des Mythismus d. h. des natürlichen Gefallens des Menschen an Erzählungen, das Gesetz der Nachahmung, das freilich wegen des exclusiven Charakters der Religion nur in geringem Maasse auf diese Anwendung findet. Ein bedeutsames Gesetz ist das der Einheit des menschlichen Geistes, worauf zur Erklärung der grossen Uebereinstimmung der Religionen in einzelnen Dingen recurriert werden muss. *G.* giebt hier eine eingehende Vergleichung des Buddhismus und des Christenthums, wobei er aber die Verschiedenheit beider zu sehr übersieht. Ferner nennt *G.* das Gesetz der Kapillarität, die Tendenz, sich zur Gottheit und zu deren Charakter zu erheben und ihr schliesslich in der Apotheose ganz gleich zu werden, endlich das Gesetz des Wechsels zwischen dem Objectiven und Subjectiven —

der Mensch verehrt zunächst die Toten, also Menschen, dann folgt der Cult von Naturobjecten, dann aber wieder derjenige von anthropomorphen Göttern; ebenso je weniger intensiv der religiöse Glaube, um so stärker die Pietät gegen die Toten und umgekehrt — und das Gesetz des Wechsels zwischen dem Concreten und Abstracten; man verehrt zunächst das beseelte Naturobject, dann abstrahirt man die Seele von der Naturerscheinung, stellt sie aber danach doch wieder concret in Menschengestalt vor; feinsinnig wird bemerkt, dass die nachträgliche Concretisirung neue Götter geschaffen habe, die des Todes, der Schönheit; bei Nichtrückkehr zum Concreten entsteht der Pantheismus und Monismus. Der dritte Theil erörtert die psychologischen Beweggründe der Religionen. Die zeitlich ersten sind die egoistischen u. zwar zunächst die Furcht; die Furcht vor den Ahnen, vor dem Tode, vor Leiden hat den Totencult, den Unsterblichkeitsglauben und die Vorstellung der bösen Gottheiten hervorgerufen. Eine höhere Stufe ist herbeigeführt durch die ego-altruistischen Motive, das Verlangen nach Gerechtigkeit, den Schauer vor Isolirung und das Mitleid. Am höchsten steht das altruistische Motiv der Liebe, der Drang, sich völlig der Gottheit hinzugeben, in ihr aufzugehen, wobei man gar nicht an sein Wohl denkt. Zum Schlusse bemerkt G., dass, wenn er hier die psychologischen Wurzeln der Religion aufgezeigt habe, damit die Religion nicht zu einem blossen Producte des Menschengestes erklärt werden solle u. dürfe; das Vorhandensein der Gottesidee im Menschengeste sei zwar kein Beweis für die Existenz Gottes, da aber die Voraussetzung, dass eine Uebereinstimmung zwischen dem Subjectiven und Objectiven bestehe, dass das subjective Wünschen, Bedürfnis und Ahnen auch auf eine Realität treffe, sich so oft bestätige, so dürfe auch in der Religion wenigstens die Möglichkeit einer solchen Uebereinstimmung angenommen werden. Obgleich G. bis zu den tiefsten Problemen der Religionspsychologie nicht vorgedrungen ist, obgleich die Deutung der religiösen Phänomene nicht immer richtig, das Christenthum z. B. viel zu moralistisch aufgefasst ist, obgleich manche Unebenheiten und Unklarheiten z. B. über die anfängliche Religion sich finden, obgleich in der Aufstellung der Gesetze, besonders in den Vergleichen mit den Gesetzen der unbelebten Natur mannigfache Künstelei und fehlerhafte Generalisation vorliegt, so bietet doch das Buch ganz abgesehen von der grossen Stoffsammlung viele feinsinnige und richtige Beobachtungen u. reiche Anregung, besonders auch in der Vergleichung mit der Gesetzmässigkeit auf den anderen Gebieten des geistigen Lebens; überhaupt ist der Versuch der energischen Durchführung der Betrachtung der Religion als psychologischer Erscheinung schätzenswerth. (Vgl. die Bespr. v. *Goblet d'Alviella*, die werthvolle Ergänzungen und Ermässigungen besonders zu dem Capitel über die Gesetze bringt, RHR. 40, 249 bis 255). Ueber das andere Werk von G. s. d. Nachtrag. — Vor Allem der Wahrheitsfrage, daneben auch allen sonstigen Hauptproblemen der Religionsphilosophie gewidmet ist die Schrift von *Lipsius*, dem

Sohne des verstorbenen berühmten Jenaer Theologen. Mit Recht sieht *L.* in einer solchen, noch nicht vom Standpunct des Christenthums aus unternommenen philos. Untersuchung den für eine wirklich wissenschaftliche Grundlegung der Dogmatik einzig möglichen Ausgangspunct. Da in der Religion eine Beziehung des Menschen auf ein transsubjectives Sein und ein solches Verhältniss des geistigen zum materiellen Sein behauptet wird, wobei dem ersteren Eigenwerth und Ueberlegenheit gegenüber dem letzteren zukommt, so gilt es vor Allem, das Recht der Metaphysik und zwar der idealistischen sicher zu stellen. Im ersten Theile wird demgemäss zunächst die Unhaltbarkeit der immanenten Philosophie und des transcendenten Idealismus, soweit dieser sich streng an die kritischen Voraussetzungen Kant's hält, aufgewiesen; beide Theorieen endigen im Skepticismus, letzterer widerlegt sich jedoch durch sich selbst. Aber auch diejenigen Theorieen, die Kant verbessernd im Selbsterkennen den Unterschied zwischen Erscheinung und Ding an sich und die Beschränkung der Giltigkeit der Kategorien auf die Erscheinungswelt aufgeben, aber über die Erkenntniss des Nichtich phänomenalistisch denken, wie es neuerdings in besonderer Beziehung auf die Theologie von Lüdemann vertreten worden ist, führen nach *L.* nicht zu dem gewünschten Ziele und kommen schliesslich über den Skepticismus nicht hinaus. Vielmehr ist es Wundt's kritischer Realismus mit seiner allmählichen Abstreifung aller subjectiven Elemente vom Erfahrungsinhalte, der wirklich über den Subjectivismus hinausführt u. das feste Fundament für die idealistische Metaphysik liefert. Ist so die Möglichkeit der Religion gesichert, so handelt es sich weiter um ihre Wahrheit. Die Leistung, die der Philos. bezüglich des Wahrheitsbeweises für die Religion zukommt, besteht nicht bloss darin, die religiöse Weltanschauung als mit der Wissenschaft allenfalls vereinbar aufzuzeigen, sondern darin, Thatsachen nachzuweisen, die die unabweisbare Nothwendigkeit der Religion darthun. Im zweiten Theile werden abgewiesen die supranaturalistische Beweisführung, ebenso die rationalistische und mit dieser auch die modernen Gottesbeweise von Lotze und Pfleiderer, aber auch der „providentielle Evolutionismus“ von R. A. Lipsius. Es müssen vielmehr wirkliche Erfahrungen aufgewiesen werden, die durch die Wechselwirkung mit der übersinnlichen Welt entstanden sind. Es gilt zurückzugehen auf die innere Erfahrung, aber nicht in der Weise Schleiermacher's, dem Lüdemann folgt, sondern so, dass man, wie Kant, R. A. L. und Ritschl es gethan, den religiösen zu dem ethischen Factor des Geisteslebens in Beziehung setzt. Daher geht zunächst *L.* daran, die Unhaltbarkeit aller bloss empiristischen Ableitung des Sittlichen, aber auch der evolutionistischen Ethik Wundt's zu zeigen. Die eigene positive Anschauung, die mit Siebeck's und Wendt's Ausführungen verwandt ist, entwickelt *L.* im ersten Abschnitt des dritten Theils. Er sieht in der sittlichen Freiheit, in dem Vermögen, im Dienste des Guten zu stehen, wodurch „die Persönlichkeit als ein in sich geschlossenes Ganzes aus dem

Weltzusammenhang herausgehoben und allem bloss naturhaften Sein als ein Neues gegenübergestellt wird, das selbst nicht weiter reducirbare Factum, aus dem alle Religion und Sittlichkeit entspringt“. Nun hat aber dieses Freiheitsbewusstsein „zu seinem Correlat die Ueberzeugung vom Dasein einer Macht, in der jene Freiheit ihre Quelle hat, und die der zerstreuten Vielheit der den Menschen äusserlich umfangenden, oft feindlichen Gewalten wenigstens relativ überlegen ist.“ Der Gottesglaube ist nicht ein Product nachträglicher Reflexion, eine Hypothese oder ein Postulat, sondern im Freiheitsbewusstsein erlebt man unmittelbar die Zugehörigkeit zu einer höheren Welt. Die sittliche Grundthatsache ist zugleich ein religiöses Factum. Die Schwierigkeit, die göttliche Einwirkung mit der durchaus anzuerkennenden Geschlossenheit des natürlichen Causalzusammenhangs zu vereinigen, kann nur gelöst werden, wenn man principiell auf jeden Versuch verzichtet, Gott irgendwie als Einzelursache zu fassen. Gott ist „die absolute, die unendliche Totalität in sich befassende Einheit. Die geistige Weltordnung stellt kein blosses Zusammenarbeiten vieler Einzelwillen dar, sondern diese sind Setzungen eines in ihnen allen sich bethätigenden Gesamtwillens.“ Betreffs des Verhältnisses von Absolutheit und Persönlichkeit Gottes folgt *L.* den Ausführungen seines Vaters. Im zweiten Abschnitt des dritten Theils handelt *L.* von der religiösen Vorstellungsbildung und Entwicklung und bietet Ausführungen über die ursprünglichste Gestalt der Religion, das Verhältniss von religiöser u. sittlicher Entwicklung, vielfach wieder im Anschlusse an Wundt, sodann, Troeltsch folgend, aber auch über ihn hinausgehend, über die Absolutheit des Christenthums und der Person Christi, und endlich über das Unsterblichkeitsproblem, die beiden letzteren Punkte im positiven Sinne beantwortend. Das Buch erfreut durch lichtvolle Darstellung, scharfsinnige Behandlung und Unbefangenheit, Ernst und Weite des Standpuncts. Leider sind zu viele Probleme auf wenig Raum angefasst, sodass eine umfassende Erledigung und überzeugende Beweisführung nicht gegeben werden konnte. So erscheint mir z. B. die Haltlosigkeit und Unbrauchbarkeit des erkenntnisstheoretischen Standpuncts Lüdemann's nicht erwiesen zu sein. Ebenso erweckt Bedenken der Determinismus des Vf. u. die damit zusammenhängende Anerkennung der Wundt'schen Leugnung der Seelensubstanz. Bezüglich des Hauptresultats ist zu bemerken, dass weder in der Freiheit, wie sie bei *L.* gefasst ist, ohne die genaue Unterscheidung zwischen Freiheit, Selbständigkeit gegenüber dem Naturmechanismus und Freiheit vom Bösen, unmittelbar die Ueberzeugung vom Dasein eines Gottes im Sinne der Religion gegeben ist, noch dass das Gebiet echt religiöser Erfahrung ein so engbegrenztes ist, wie es nach *L.* erscheinen muss. (Vgl. betreffs des Letzteren den unter 3b zu besprechenden Aufsatz Holtzmann's.) Sehr richtig hat *L.* gesehen, dass für die den Supranaturalismus consequent ablehnende Richtung in der näheren Vorstelligmachung der göttlichen Wirkungen ein ebenso wichtiges wie schwieriges und

noch nicht gelöstes Problem vorliegt. Mit seiner consequenten Vertretung der universalen Giltigkeit des Causalgesetzes bildet *L.* den schärfsten Gegensatz zu Dunkmann's bald zu erwähnender Schrift. — Die Tendenz des Buches von *Müller* ist die Polemik gegen den von der griechischen Philosophie ausgegangenen, von der kirchlichen Lehrbildung übernommenen und bis in die neuzeitliche Philosophie fortwirkenden Intellectualismus und gegen den damit gegebenen starren Substanzbegriff, wonach das wahre Sein in dem abstract bestimmungslos Allgemeinen erblickt wird. Dem gegenüber vertritt *M.* den Standpunkt, dass das menschliche Selbstbewusstsein, das seine verschiedenen unter sich gleichwerthigen Functionen einheitlich umfassende selbständige Ich, als Norm für die Bestimmung des Wirklichen zu nehmen, und dass Gott in Analogie zur inhaltvollen menschlichen Persönlichkeit, deren Quell er ist, aufzufassen sei; nur unter dieser Bedingung sei auch ein reales lebendiges Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch möglich, wie es von der Religion, speciell vom Christenthume vorausgesetzt werde. *M.* schliesst sich bei der Entwicklung dieses Standpuncts vor Allem an die Gestaltung an, die derselbe bei Teichmüller gefunden hat. Die Ausführung bei *M.* geschieht in der Form historisch-kritischer Erörterungen, in denen auch Manches nicht unmittelbar zur Sache Gehöriges beigebracht wird, wodurch die Straffheit der Durchführung des Grundgedankens gelitten hat, und eine etwas ermüdende Breite veranlasst worden ist. Der erste Theil gibt eine Geschichte des Substanzbegriffs von Xenophanes bis Teichmüller, der zweite Theil behandelt die Gottesidee im orientalischen Pantheismus, in der griechischen Philosophie und in der Philosophie der Neuzeit, der dritte Theil bietet nach Darlegungen über Wesen und Ursprung der Religion, über das Recht der Religion gegenüber widerstreitenden Weltanschauungen und über die Entwicklungsfactoren der Religion eine Erörterung der Vorstellungen über Gott und das Verhältniss zwischen göttlichem u. menschlichem Geiste in der israelitisch-jüdischen Religion und besonders in der christlichen Dogmengeschichte und schliesst mit einigen Bemerkungen über die Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes. — Der Aufsatz *desselben Vf.s* führt unter Berufung auf Rauwenhoff und O. Pfeiderer aus, dass nur diejenigen Naturgeister sich dem Menschen als Objecte der religiösen Beziehung aufgedrängt haben, die ihm nicht bloss als nützlich oder furchtbar erschienen, sondern die ihm das Gefühl innerlicher Verpflichtung, Achtung, Pietät erweckt hätten, dasselbe Gefühl, welches das Familienoberhaupt einflösste. Die beiden Bestandtheile, die in dieser Erklärung des Ursprungs der Religion liegen, die Weltanschauung und die sittlich geartete Gebundenheit an die aus der Weltanschauung gewonnene übersinnliche Macht sind auch die Factoren der Entwicklung der Religiosität; die wahre Wissenschaft wird immer reicheres Material bieten, das auf einen Gott hinweist, und das sich läuternde sittliche Bewusstsein, das zu unterscheiden ist von dem blossen rechtlichen und utilitaristisch-

humanitären, wird sich stets in veredeltes Gottesbewusstsein umsetzen. — Aus der Allgem. Religionsgeschichte von *v. Orelli* sind an dieser Stelle die Einleitung (S. 1—27) u. die Schlussbemerkungen (S. 837—848) zu erwähnen, die principielle religionsphilosophische Fragen kurz behandeln. Das Eigenthümliche der Religion gegenüber einem bloss verstandesmässigen Bewusstsein von einem Absoluten wird darin gesehen, dass bei ersterer die Gottheit mit unmittelbarer Gewissheit ins Bewusstsein getreten und für dasselbe Autorität geworden ist. Da die Gottheit am Innersten des menschlichen Personenlebens offenbar wird, wirkt sie sich deshalb im Gefühl, Intellect und Willen aus; der äussere Ausdruck der Religion erfolgt demgemäss in Cultus, Lehre und religiöser Moral. Bezüglich des Verhältnisses von Religion und Cultur, welch' letztere bezeichnet wird als das Verhältniss des Menschen zur Welt, soweit diese durch seine vernünftige Thätigkeit bestimmt ist, wird ausgeführt, dass sich beide in ihrer Entwicklung gegenseitig fördern, dass aber auch Conflict eintreten können, die jedoch etwas anormales sind und der christlichen Auffassung der Cultur nicht entsprechen. Als die zutreffendste sachliche Eintheilung der Religionen wird diejenige in naturbefangene u. naturfreie empfohlen. Die allgemeine Religionsgeschichte hat eine Bedeutung 1. für die historische Theologie, sofern das Christenthum u. seine alttestamentliche Vorreligion ohne die Kenntniss der fremden Religionen, mit denen es in so mannigfache Berührung gekommen ist, nicht zu verstehen ist, 2. für die systematische Theologie, sofern zur Herausstellung des Wesens u. Werthes des Christenthums eine Vergleichung mit den anderen Religionen unerlässlich ist, 3. für die practische Theologie, speciell für die Ausübung der Mission. *v. O.* will seine Geschichtsdarstellung vom Standpunkte des christlichen Bewusstseins aus geben, d. h. den durchaus objectiv zu eruirenden Thatbestand doch von der im Christenthum vorliegenden absoluten Offenbarung aus verstehen und beurtheilen, ohne das Recht einer bloss von allgemein philosophischen, humanistischen, anthropologischen Prämissen ausgehenden Betrachtung zu bestreiten, einer Betrachtung, die jedoch, ebenso wie die vom christlichen Standpunkte ausgehende, von Subjectivismus nicht frei sein werde. (Freilich würde es sich eben fragen, auf welcher Seite das grössere Maass von Subjectivismus liege.) Allgemeinheit der Religion bei den Menschen nach Zeit und Raum und damit ihre Ursprünglichkeit wird vom *Vf.* constatirt. Ueber die früheste zu erschliessende Gestalt der Religion, die jedoch noch nicht ohne Weiteres mit der Urreligion identisch sei, äussert sich *v. O.* dahin, dass sie nicht ein den Polytheismus principuell ausschliessender Monotheismus, aber auch kein Polytheismus gewesen sei, sondern ein naiver Henotheismus, wobei das Göttliche an die Erscheinung des Himmels geknüpft wurde, aber durchaus nicht des ethischen Charakters entbehrte. Gerade mit dem Zurücktreten des Ethischen sei der Verfall in das rein Naturhafte eingetreten. Das Verhältniss der Völkerreligionen zum Christenthum fasst *v. O.* vom Standpunkte des traditio-

nellen Supranaturalismus auf: zwar waltet auch in den heidnischen Religionen der göttliche Geist als treibendes Agens, aber die israelitische und christliche Religion sind nicht als Product dieses der Menschheit immanenten Gottesgeistes zu begreifen, sondern sie sind unmittelbar von dem über der Menschenwelt erhabenen Gott selbst ausgegangen. — *Van der Linden* sucht zunächst darzulegen, dass *Hoekstra* in seinem 1894 erschienenen grossen religionsphilosophischen Werke seinem eigentlichen Grundgedanken, den er bereits 1864 in der Schrift „Bronnen en grondslagen van het godsdienstig geloof“ ausgesprochen und durch dessen Vertretung er sich, auch nach Rauwenhoff's Urtheil, ein bleibendes Verdienst um die Religionsforschung erworben habe, — dem Gedanken nämlich, dass die Religion entstehe aus dem Conflict zwischen dem Selbstgefühle und Lebensbedürfnisse des Menschen und einer feindlichen Naturordnung, dass der Glaube an das Uebersinnliche begründet sei im Glauben des Menschen an sich selbst — nicht vollkommen treu geblieben sei, ihn vielmehr durch fremdartige, dem Einflusse der alten theologia naturalis entstammenden Stützungen des Gottesglaubens alterirt habe. Sodann gibt *L.*, damit der Glaube an das Uebersinnliche als rechtmässig erscheine, u. die Versittlichung der Religion zu erklären sei, eine Ergänzung der Theorie *H.*s dahin, dass nicht, wie Letzterer thue, dem ursprünglichen Menschen nur sinnliche Bedürfnisse und ein rein sinnliches Selbstgefühl, allerdings auch nicht, wie Rauwenhoff meine, der Begriff einer sittlichen Verpflichtung zuzuschreiben seien, wohl aber, im Unterschiede von den Thieren, ein freilich noch dürftiges ethisches Gemüthsleben, ein Gefühl der menschlichen Würde. — *Farel* befindet sich in principieller Opposition gegenüber *Sabatier*. Er behauptet zunächst, dass der von *S.* als Quelle der Religion vorausgesetzte Conflict zwischen Welt und Ich, zwischen Passivität und Activität im Ich selbst nicht vorhanden sei, und dass, wenn er wirklich bestehe, aus ihm nicht die Religion, sondern vielmehr Verzweiflung und Pessimismus hervorgehen würde, dass sich auch bei dieser Theorie nicht die Furcht vor Gott erklären lasse. Er wirft sodann *S.* vor, dass er sich zu wenig an die uns bekannte Geschichte halte, vielmehr zu sehr construiren und vor Allem den Selbstzeugnissen der Propheten und Jesu über die ihnen zu Theil gewordene Offenbarung Gottes nicht Rechnung trage, dass er die Wirksamkeit des über der Menschheit stehenden Gottes und die göttliche Initiative aus der Religionsgeschichte beseitige oder wenigstens nur auf die Setzung der religiösen Anlage beschränke, dass er den Charakter der Religion als moralischer Pflicht hinter ihrem Charakter als Naturnothwendigkeit zurücktreten und die Bedeutung der Sünde nicht zur Geltung kommen lasse. Er erhebt endlich als schwerstes Bedenken dies, dass bei *S.* die Realität der religiösen Objecte unsicher bleibe. Man wird diesen Einwendungen einen berechtigten Kern nicht absprechen können, sofern in der That bei *S.* der Selbstanspruch, die Unmittelbarkeit und sonstige wesentliche Charakterzüge der Religion,

ebenso der objective göttliche Factor nicht zu ihrem vollen u. klaren Rechte gelangen, und der erkenntnistheoretische Standpunct die Gefahr des Subjectivismus einschliesst, wenn auch andererseits zu sagen ist, dass *F.* weder das, was *S.* unter der das Ich bedrückenden, dessen Bestrebungen so oft sich widersetzenden Welt noch das, was dieser unter der activen Seite des Ich, nämlich den Selbstbehauptungs-trieb gegenüber dem sich Verlieren an die Objecte, meint, völlig verstanden u. gewürdigt hat, und dass er einen nicht haltbaren äusserlichen Supranaturalismus vertritt. — *Gehring* legt dar, dass der innerste Beweggrund und die tiefste Wurzel des religiösen Glaubens, besonders des Unsterblichkeitsglaubens, im Gefühle liegen, in dem trotz aller Misserfolge unausrottbaren Bedürfnisse des Menschen nach Realisirung von Werthen, während verstandesmässige Erwägungen die Bedeutung einer nachträglichen Unterstützung der Glaubensgewissheit haben. — Nach einer Anzeige von *Arvid Grotenfelt* in ZPhKr. 1900, Bd. 116, 120—123 behandelt die finnische Dissert. von *Castrén* den Begriff der Religionsphil. und ihr Verhältniss zu angrenzenden Forschungsgebieten. Die Religionsphil. bildet wie z. B. die Natur- und Rechtsphil. eine Art Mittelglied zwischen der Metaphysik, der Wissenschaft der höchsten Principien, wozu auch die Erkenntnistheorie gehört, u. den Einzelwissenschaften. Von letzteren bilden die Basis für die Religionsphil. die Religionsgeschichte, die eine Materialsammlung ist, und die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft, welche die Causalverhältnisse, Entwicklungsgesetze u. das Wesen der religiösen Phänomene zu ermitteln sucht. In der Religionsphil. selbst unterscheidet *C.*, vielen anderen folgend, das historische oder historisch-philosophische, das psychologische und das metaphysische Problem. Letzteres hat die Frage nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen zum Gegenstande; hier will *C.* vor Allem zeigen, dass die Religion nicht durch Zuhilfenahme des metaphysischen Denkens über den letzten Weltgrund, sondern lediglich durch die religiöse Erfahrung festgestellt werden dürfe, wofür *C.* sich auf Eucken beruft, und dass die Religionsphilosophie einen indirecten Beweis für die Wahrheit der religiösen Ueberzeugungen führen könne, wie dies Siebeck gethan, den Beweis, dass das Geistesleben der Menschheit unvollständig und widersprechend sei, wenn es nicht durch die religiöse Idee ergänzt werde. Der Recens. bemerkt mit Recht, es sei, wenn man wie *C.* die Berechtigung der Metaphysik zugebe, unvermeidlich, dass das metaphysische Denken prüfen müsse, ob die Weltansicht des Glaubens mit den von der Wissenschaft festgestellten Wahrheiten sich vereinen lasse. — Die Schrift von *Tamm* ist auch hier zu erwähnen, da sie Methodologisches und Inhaltliches über den Religionsbegriff enthält. Das Wesen der Religion wird in antiintellectualistischem Sinne bestimmt; in der methodologischen Frage stellt er sich auf die Seite Reischle's gegen Kaftan. (Vgl. *O. Ritschl*, ThLz. 24, Sp. 634f. und *K. Lühr*, PrM. 3, 210—213.) — *Sell* bietet in seinem hochbedeutsamen, von Gedanken Rothe's wohl

nicht unbeeinflussten Aufsätze im Zusammenhange mit seiner Forderung, hinter der Geschichte der Dogmen die Geschichte der christlichen Frömmigkeit aufzusuchen, Beiträge für die Analyse des religiösen Bewusstseins überhaupt, für die Herausstellung der wesentlichen und ursprünglichen Momente und der constituirenden Factoren aller Frömmigkeit, und für das geschichtliche Begreifen der Entstehung eines neuen religiösen Typus, die der Beachtung des Religionsphilosophen werth sind. — Das Buch von *Haug* ist schon im vorigen JB. 495—497 von *Troeltsch* eingehend besprochen worden. *Elsenhans*, ThLz. 24, Sp. 342 f. tadelt besonders, dass die ganze Religionsgesch. in den Rahmen einiger Begriffe gespannt werde. — *Manhot* vergleicht die theilweise sich gegenseitig ergänzenden u. berichtigenden Auffassungen, die das Dogma in den religionsphilosophischen Systemen von O. Pfleiderer und A. Sabatier gefunden hat, und gibt eine Reihe die Untersuchung vertiefender und weiterführender Ergänzungen, wesentlich in Beziehung auf die Stellung des Dogmas in der christlichen Religion, indem er zeigt, wie im Christenthum sowohl der Gebrauch des Dogmas, sein Verhältniss zur priesterlichen Autorität gegenüber demjenigen auf den niederen Religionsstufen eine Veränderung erleidet, als auch das Wesen des Dogmas u. zwar bezüglich seiner göttlichen Beglaubigung, seiner ursprünglich beanspruchten Geltung als von göttlicher Autorität unmittelbar gestützter Norm eine Wandlung erfährt, und indem er die praktische, nicht primär wissenschaftlich-systematische Abzweckung der Dogmenbildung betont. Treffend ist die besondere Bemerkung, dass die Verbindung eines religiösen Elements mit den durch die Zeitbildung gelieferten Elementen — durch welche Verbindung eben ein Dogma zu Stande kommt — nur so vor sich geht, dass letztere durch die religiöse Bearbeitung zugleich einer Umbildung unterliegen, und aus ihnen eine Auswahl stattfindet. Zu beanstanden ist die Isolirung des Christenthums gegenüber Buddhismus u. Islam, so kann z. B. nicht gesagt werden, dass in der Art der göttlichen Beglaubigung des Dogmas durch den einmüthigen Spruch der versammelten Bischöfe eine Besonderheit des christlichen Dogmas hervortrete, da auch im Buddhismus dogmatische Concilsentscheidungen unter dem Könige Asoka vorliegen. — *Hardy* erklärt mit Recht, dass allerdings für jede religiöse Handlung, für jeden Brauch eine Vorstellung oder Stimmung als das prius voraussetzen sei, aber die selbständige Ausbildung des Vorstellungselements erst dem Brauche als Deutung desselben folge, daher auf den primitiven Religionsstufen der Brauch streng geregelt, der Glaube, der Mythos freigegeben war.

3. Religionspsychologie und -Erkenntnisstheorie.

a) Allgemeine Psychologie und Erkenntnisstheorie.

Beetz, K. O., Einführung in die moderne Psychologie. 1. Thl. Mit Illustr. 424. Osterwieck am Harz, Zickfeld. M 4,80. — *Bierens de Haan, P.*,

Hoofddlijnen eener psychologie met metafysischen grondslag 1898. XI, 291. A. (Auch als Amsterdamer Univers.schr. ersch.) — *Bergmann, Jul.*, Seele u. Leib. 3. (Schluss-)Art. (APh. 5, 25—68). — *Busse, L.*, Leib u. Seele (mit bes. Berücks. der Rehmke'schen Schrift: Innenwelt u. Aussenwelt, Leib u. Seele) (ZPhKr. 114, 1—26). — *Gérard-Varet, L.*, l'ignorance et l'irréflexion. Essai de psychologie objective. P., Alcan. fr. 5. — *Gutberlet, C.*, der Kampf um die Seele. Vorträge üb. die brennenden Fragen der modernen Psychologie. VIII, 501. M., Kirchheim. M 7. — *Hacks*, die Principien der Mechanik von Hertz u. das Causalgesetz (APh. 5, 202—214). — *Hartmann, Ed. v.*, die allotrope Causalität (ib. 1—24). — *Heinrich, W.*, zur Principienfrage der Psychologie. 74. Zü., Spiegel. M 2. — *Huntington, W. R.*, Psyche: a study of the soul. IV, 97. N.-Y., Whittaker. \$ —, 25. — *Liebmann, O.*, Gedanken u. Thatsachen. Philos. Abhandlungen, Aphorismen u. Studien. I. XI, 470. Strassburg, Trübner. — *Mabie, H.*, the Life of the spirit Lo. 6 sh. — *Mivart, St. G.*, the new psychology (NC. Febr.). — *Paulsen, Friedr.*, noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus (ZPhKr. 115, 1—9). — *Rauh, F.*, de la méthode dans la psychologie des sentiments. 305. P., Alcan. fr. 5. — *Remacle, G.*, Recherche d'une méthode en psychologie (Troisième et dernier article. Rev. de Métaphys. et de Moral. 7, 127—151). — *Schellwien, R.*, Wille u. Erkenntniss. Philos. Essays. Hamburg, Janssen. M 240. — *Ders.*, der Wille. (6. Erkenntniss u. Wille bei Schopenhauer. 7. Der menschliche Wille u. die Gottesidee. 8. Der Wille in d. kritischen Philos.) (Paedag. Stud. 20, 191—218). — *Sieckermann, F.*, zur Kritik des psychophysischen Parallelismus. Greifswalder philos. Dissert. 58. — *Smith, O. H. P.*, Evolution and consciousness (Monist 9, 219—233). — *Willy, R.*, die Krisis in der Psychologie. XVI, 253. L., Reissland. M 5. *Ziegler, Theob.*, das Gefühl. Eine psycholog. Untersuchung. 3. (Titel-)Aufl. 328. L., Göschen. M 4,20.

Bertauld, P. A., Positivisme et philosophie scientifique. III, 218. P., Alcan. fr. 2,50. — *Carus, P.*, Kant and Spencer, a study of the fallacies of agnosticism. 105. Chi., Open Court Pub. Co. c. 20. — *Dwelschauwers, G.*, Réalisme naïf et Réalisme critique (Rev. de l'Univers. de Bruxelles 2, 47—65). — *Gutberlet, C.*, Lehrbuch der Philosophie. (4. Bd.) Logik u. Erkenntnistheorie. 3. Aufl. XII, 314. Mstr., Theissing. M 3,60. — *Haldar*, the Conception of the Absolute (Philosophical Review 8, No. 3). — *Ladd, G. T.*, a theory of reality: an essay on metaphysical system upon the basis of cognitive experience. XV, 556. N.-Y. M 20. — *Maier, Heinr.*, die Bedeutung d. Erkenntnistheorie Kant's f. d. Gegenwart. (Schl.) (Kantstud. 3, 10—40). — *Marvin, W. T.*, die Giltigkeit unserer Erkenntniss der objectiven Welt. 96. Hl., Niemeyer. (Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Gesch. Hrsg. v. Benno Erdmann, 11. H.). — *Peterson, J. B.*, Kant's theory of the „forms of thought“ (BS. 56, 440—454). — *Petronievicz, B.*, Principien d. Erkenntnislehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik. VI, 134. B., Hofmann. M 3,50. — *Roy, Ed. Le.*, Science et Philosophie (Rev. de Métaph. et de Moral. 7, 375—425. 503—562. 706—731). — *Staudinger, Frz.*, der Streit um das Ding an sich u. seine Erneuerung im socialistischen Lager (Kantstudien 4, 167—189). — *Tschitscherin, B.*, Philosophische Forschungen. Aus d. Russ. übersetzt. X, 536. Heidelberg, Potters. — *Wartenberg, M.*, Kant's Theorie der Causalität mit bes. Berücks. der Grundprincipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine hist. u. krit. Unters. zur Erkenntnistheorie. VIII, 294. L., Haacke. M 6. — *Weber, Louis*, Positivisme et Rationalisme (Rev. de Métaph. et de Moral. 7, 426—445). — *Weinmann, R.*, Wundt über naiven u. kritischen Realismus (Kantstudien 3, 417—423). — *Winslow*, a defence of realism (The Philos. Rev. 8, No. 3). — *Winchester*, the study of metaphysics (The Metaph. Mag. 9, No. 5). — *Zeller, Ed.*, über Systeme u. Systembildung (Deutsche Rundschau 101, 1. H.). — *Ziehen, Th.*, Psychophysiologische Erkenntnistheorie. V, 105. 1898. Jena, Fischer. M 2,80.

Das Buch von *Beetz*, zunächst für Lehrer bestimmt, wird von *Siebert* (ThLBr. 23, S. 81 f., Jhrg. 1900) sehr empfohlen als vortrefflich über die gegenwärtige Forschung unterrichtend und einen der Würde der menschlichen Persönlichkeit gerecht werdenden Standpunkt vertretend. — Das Werk des katholischen Theologen *Gutberlet* enthält neun Vorträge über gegenwärtig viel verhandelte und meist principiell bedeutsame Probleme der Psychologie. *G.* ist in der modernen psychologischen und auch physiologischen Literatur ausserordentlich bewandert. Der erste Vortrag über den gegenwärtigen Stand der Psychologie weist vor Allem auf Grund der That-
sache, dass die verschiedenen Vertreter der empiristischen Psychologie alle einander Metaphysik vorwerfen, nach, dass eine Ausscheidung aller Metaphysik aus der Psychologie unmöglich sei, ohne dass *G.* die Verdienste der exakten psychologischen Forschung verkennen will. Der zweite Vortrag vertheidigt in geschickter Weise gegenüber Rehmke, Wundt und Paulsen Recht und Nothwendigkeit der Annahme einer Seelensubstanz, eines constanten Subjects als Trägers der seelischen Thätigkeiten; es wird u. a. gezeigt, wie die Anwendung des Substanzbegriffs keineswegs eine materialistische Auffassung des Seelenlebens zur Folge hat, wie ohne ein concretes Ich der Zusammenhang des Geisteslebens nicht verständlich ist. Im dritten Vortrag wird jene Annahme gesichert gegenüber den krankhaften Erscheinungen des Doppelichts und gegenüber Kant, von dem das Herabgesunkensein der modernen Philosophie in Skepticismus herrührt, woraus nur Thomas retten kann. Der vierte Vortrag behandelt den psychophysischen Parallelismus, bekämpft ihn u. tritt, vor Allem unter Berücksichtigung und Abwehr der aus dem Energiegesetze entnommenen Einwände, für die Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele ein, und zwar unter Annahme nicht des influxus physicus, sondern, im Anschlusse an die Kirchenlehre, der substantiellen Einheit von Leib und Seele im Menschen. Im fünften Vortrage glaubt *G.* „den Satz der alten Schule, dass die Seele im ganzen Körper und in jedem Theile desselben gegenwärtig ist, ganz und gar nach dem Stande der Wissenschaft mit den Resultaten der fortgeschrittensten Forschung bewiesen zu haben.“ Der sechste Vortrag „Neues und Altes über das Gefühl“ wendet sich besonders gegen die physiologische Ableitung der Gefühle; der Wille wird als Subject der Gefühle angesehen und die Nothwendigkeit der Annahme eines besonderen Gefühlsvermögens neben dem Willensvermögen bestritten, wobei allerdings fast nur scholastische Theorien in's Feld geführt werden. Der siebente Vortrag über „Psychologische Religion“ sucht die Haltlosigkeit und den folgerichtig zum Illusionismus führenden Charakter der modernen Religionsphilosophie nachzuweisen, welche die Religion nicht auf verstandesmäßige Beweise, sondern auf Gefühl und Willen gründe und nicht an die objectiv göttliche Heils- und Lehranstalt der Kirche, sondern letztlich an subjective, innerliche Erlebnisse sich halte. Demgegenüber wird vor Allem das Recht des teleologischen

Gottesbeweises verfochten. Als Typen der modernen Anschauung werden Paulsen, Wundt, Wimmer und, wenn auch mit Einschränkung, Eucken behandelt. Der achte Vortrag will zeigen, dass, wie die Erscheinungen des Hypnotismus, so wenigstens auch in den meisten Fällen die Erscheinungen des Spiritismus auf natürliche, psychologische Weise erklärt werden können; sollte jedoch beim Spiritismus einmal klar u. deutlich die Nothwendigkeit der Annahme übernatürlicher Agentien sich einstellen, so dürften als solche nicht die Geister der Verstorbenen, sondern höllische Lügegeister anzusehen sein. Der neunte Vortrag vertheidigt den Indeterminismus besonders gegenüber Leibniz, gegenüber dem aus der Giltigkeit des Causalgesetzes und aus praktischen Erwägungen entnommenen Einwänden, sowie gegen die chemische Ableitung der Willensfreiheit bei Ostwald. Auch wenn man den scholastischen Standpunct des Vf. nicht theilt u. der Ueberzeugung ist, dass sich aus Kant auch andere Folgerungen ziehen lassen als *G.* meint — der von *G.* mehrfach unter Zustimmung angeführte Liebmann z. B. ist Kantianer —, auch wenn man in den speciell religionsphilosophischen Problemen unüberbrückbare Gegensätze constatiren muss, auch wenn endlich die Art der Beweisführung mannigfach am Aeusserlichen haften bleibt, so muss man dem Vf. Recht geben in den principiellen Puncten der Betonung der Selbstständigkeit des geistigen Lebens, der Polemik gegen die Auflösung der Seele in einzelne Acte und der Behauptung der Unmöglichkeit, ein volles Verständniss der Seele ohne Metaphysik zu gewinnen. Ebenso orientirt das Buch durch reiche Citate gut über den gegenwärtigen Stand der Forschung. — Aus dem Werke von *Liebmann* gehören hierher vor Allem die Abhandlung über das Zeitbewusstsein und die psychologischen Aphorismen. Mit Schärfe und Glück wendet sich *L.* gegen die bloss auf den Associations- und Reproductions-Mechanismus recurrirende Psychologie und gegen die „Bündelpsychologie“, die übersieht, dass der metaphysische Grenzbegriff des im Wechsel identisch bleibenden Ichs die Grundvoraussetzung jeder Psychologie ist. Die Unvergleichbarkeit und Heterogenität des Seelischen gegenüber dem Materiellen wird stark betont und angedeutet, dass wegen des logisch-normativen Charakters des Seelenlebens die consequente Durchführung des psycho-physischen Parallelismus nothwendig zur Annahme einer Weltvernunft treibe. — Der Artikel von *Remacle* beschäftigt sich in interessanter Weise mit der Bedeutung und den Gründen der Setzung einer transsubjectiven Welt, speciell Gottes. — Ganz im Gegensatze zu der von Gutberlet, Liebmann u. Remacle vertretenen psychologischen Richtung steht *Willy*. Er schildert die Krisis in der modernen Psychologie, die durch die unvollkommene Durchführung des reinen Empirismus und durch das Vorherrschen der Allgemeinbegriffe veranlasst ist und einen mehr metaphysischen oder einen mehr methodologischen Charakter trägt. Gegenstand der Psychologie ist nach *W.* die theoretische Betrachtung und Schilderung des concreten, psychophysisch

ungetheilten u. gattungsmässigen menschlichen Individuums. Gegenstand besonders ausführlicher Besprechung sind Wundt, Rehmke, Brentano, Ebbinghaus, Avenarius, James, Wahle, Jodl, Mach. — Da die Theorie des psychophysischen Parallelismus gewisse Gefahren für die Selbständigkeit u. Einheit des Seelenlebens enthält, ist es wichtig, dass gerade gegenwärtig die Theorie der Wechselwirkung zwischen Seele und Leib, die aus sich selbst quellende Lebendigkeit, Freiheit und innere Regsamkeit der Seele beachtenswerthe Vertheidiger findet in *Busse*, *Sieckermann* u. *Hacks*, von denen jener wie Rehmke die Giltigkeit des Gesetzes der Erhaltung der Energie nur für das Wirken von Materie auf Materie behauptet, die beiden Letzteren, wenn auch in verschiedener Weise, die Nichtdurchbrechung jenes Gesetzes bei der Beeinflussung des physischen Geschehens aufzuzeigen sich bemühen. In demselben Sinne des Festhaltens der selbständigen Stellung des Geistigen behandeln die Frage nach dem Verhältniss von Seele und Leib *v. Hartmann* u. *Bergmann*; des letzteren metaphysisches Resultat ist: die Seele als enthalten im absoluten Bewusstsein entsteht nicht mit dem Leibe und vergeht nicht mit ihm, sondern ist überhaupt nicht entstanden u. vergeht nicht. *Paulsen's* Aufsatz ist gegen Busse gerichtet; allerdings ist, wie er meint, die Theorie der Wechselwirkung auch möglich, aber diejenige des Parallelismus hat Vorzüge, sofern sie in der Richtung des naturwissenschaftlichen und auch des philosophischen Denkens, soweit dieses idealistisch ist, liegt.

Die 1898 erschienene, dem Ref. nicht näher bekannte „Erkenntnisstheorie“ des Psychiaters *Ziehen* soll dem Standpunkte der immanenten Philosophie Schuppe's nahe stehen. — In meisterhaft durchsichtiger Weise zeigt *Zeller* unter reicher Bezugnahme auf die Geschichte der Philosophie, dass es sich für den Philosophen nicht um die Frage handle, ob er auf die Bildung eines Systems hinarbeiten solle — vielmehr beruhe gerade auf der Vornahme einer systematischen Verknüpfung alles Wissens, einer Zurückführung alles Seins auf letzte Gründe die eigenthümliche Stellung und Bedeutung der Philosophie im Gesamtorganismus der Wissenschaften, daher auch die Geschichte der Philosophie die Anschauungen eines Philosophen nicht bloss genetisch zu erklären, sondern in erster Linie in systematischem Zusammenhange darzustellen habe — sondern um die Frage, welchen Weg er hierfür einschlagen soll, mit welchen Mitteln er hoffen darf, das Ziel, das ihm vorschwebt, zu erreichen oder ihm wenigstens möglichst nahe zu kommen. Nach dem heutigen Stande der erkenntnisstheoretischen Forschung kann der Weg nur der eines Ausgehens von den gesicherten Ergebnissen der Einzelwissenschaften sein, wie auch die Forderung, der Philosoph könne ein für alle Zeit maassgebendes und vollkommenes System schaffen, aufgegeben werden muss. — Das Buch von *Tschitscherin* wird LC. 1900, Sp. 1005 gelobt; es bekämpft, wenn auch etwas in den Bahnen Hegel'scher Dialectik gehend, den Positivismus; nur eine exacte Neubearbeitung der Methaphysik könne zum Ziele führen.

Auch die höheren Lebensinhalte sind nach ihrem kategorialen Gepräge mit Ernst und Besonnenheit erwogen. — **Weinmann** erklärt, dass **Wundt** die Unhaltbarkeit der Standpunkte der immanenten Philosophie und des Empirio-kriticismus siegreich aufgezeigt habe, dass jedoch bei ihm noch die rechte Sicherheit in der positiven erkenntnistheoretischen Begründung des Realismus fehle. Dazu sei der Weg „Festhalten an der unabhängigen Existenz des Dinges, Einräumen seiner relativen „Unerkennbarkeit“, insofern wir es nicht unmittelbar erfassen können, zugleich aber — über Kant hinausgehend! — positive Bestimmung desselben, wozu uns zahlreiche und gewichtigste Gründe berechtigen und zwingen, woran uns keiner hindert. (S. des Vf. „Wirklichkeitsstandpunkt“. Hamburg, Voss 1896)“. Die Redact. der Kantstudien macht darauf aufmerksam, dass ebenso ein Kantianer, nämlich **Dwelshauvers**, seine Zustimmung zu Wundt's Ausführungen besonders gegenüber der immanenten Philosophie, die sich mit dem Kantianismus in Widerspruch befinde, erklärt. — Der Aufsatz von **Weber** und die noch nicht vollendete Aufsatzreihe von **Le Roy** sind beide gegen den Positivismus gerichtet und weisen auf das Ungenügende, in sich Widerspruchsvolle und höhere Voraussetzungen in sich Schliessende desselben hin. — In **Marwin's** Schrift finden sich beachtenswerthe Ausführungen gegen den Standpunkt der Bewusstseinsimmanenz, für welchen das Gegebene das gewärtige Bewusstsein ist, die Welt also schliesslich innerhalb der Mauern des gegenwärtigen Bewusstseins enthalten ist; vielmehr setze jedes Urtheil Bewusstsein und Nicht-Bewusstsein, Zukunft, Gegenwart und Vergangenheit als im Gegebenen vorhanden voraus. — **Staudinger's** Aufsatz bietet einen Versuch dar, rein subjectivistische, positivistisch-phänomenalistische Consequenzen der Erkenntnistheorie Kant's zu vermeiden. Kant trifft das Richtige, wenn er Raum, Zeit, Substantialität, Causalität etc. als aller Erfahrung vorausgehend und a priori gültig ansieht, geht jedoch über das Ziel hinaus, wenn er damit zugleich sie als lediglich in uns entspringend ansieht. Vielmehr beruhen sie auf objectiven Beziehungen der Dinge auf uns, wie sie uns in unseren Empfindungsvorgängen gegeben sind, und die wir dann auf die Beziehungen der Dinge untereinander übertragen. „Was wir a priori von den Dingen aussagen können, gilt für die Dinge selbst, nicht bloss für die Vorstellungen von Dingen.“ — **Wartenberg** entwickelt nach LC. 1900, Sp. 31 ebenso vorsichtig als klar alle diejenigen Momente, die gegen die Gültigkeit der Kant'schen Lehre von der Causalität vorgeführt werden können, und schliesst sich bezüglich der Lösung des Causalitätsproblems Sigwart an. — In vortrefflicher Weise spricht sich **Maier** über das bleibend Bedeutsame, wie die Schranken der Erkenntnistheorie Kant's aus. Ersteres besteht u. A. in den beiden Thesen, dass der Inhalt unserer Erkenntniss uns durchweg aus der Erfahrung zufließen muss, und die uns zugängliche Wirklichkeit nur Vorstellung ist. Die Grenzen der Arbeit K.s liegen darin, dass sie sich nur auf einen kleinen Aus-

schnitt der menschlichen Erkenntnis richtet u. einseitig die Naturwissenschaften berücksichtigt; sodann begeht *K.* nicht bloss den principiellen Fehler, dass er aus der Apriorität der Anschauungs- und Denkformen sofort die ausschliessliche Subjectivität derselben folgert, sondern die Frage nach der Erkennbarkeit einer transsubjectiven Realität berührt ihn überhaupt nicht. Die Erkenntnistheorie der Gegenwart hat hier über *K.* hinauszugehen und die subjectiven und objectiven Factoren in unseren Vorstellungen zu sondern; sie muss auch zum Welt- und Gottesbegriff vordringen und damit die Grundlage zu einer Metaphysik legen, die nicht identisch ist mit der von *K.* überwundenen.

b) Anwendung auf die Religion. Willensfreiheit. Religiöse Erfahrung.

Bachmann, Ph., die persönliche Heilserfahrung des Christen u. ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitr. zur neutestam. Theol. VIII, 246. L., Deichert. M 3,60. — *Bornemann, W.*, die Allegorie in Kunst, Wissenschaft u. Kirche. 55. Fr., Mohr. M 1. — *Buchrucker, K. von*, die Irrwege des Subjectivismus (NkZ. 10, 1—17). — *Chase, C. H.*, the immateriality of soul and god (Monist 9, 282—291). — *Coe, G. A.*, Necessity and limitations of anthropomorphisms (NW. 8, 447—460). — *Dawson, G. E.*, the study of man as related to religious work (BW. 13, 176—184). — *Drummond, Henry*, Spiritual diagnosis: an argument for placing the study of the soul on a scientific basis (Exp. 10, 304—318). — *Dunkmann, K.*, das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie u. das Postulat der Theologie. VIII, 92. Hl., Niemeyer. M 2. (Hallenser theol. Diss.). — *Fouillée, A.*, la psychologie religieuse dans Michelet (Rev. Philos. 47, 259 bis 275). — *Genung, G. F.*, Personality from the monistic point of view (AJTh. 3, 473—498). — *Gottschick, J.*, Schuld u. Freiheit. Kritische Bedenken (ZThK. 9, 316—356). — *Häring, Theod.*, Willensfreiheit? (ChrW. 13, 2—7). — *Holtzmann, H.*, über Begriff u. Inhalt der religiösen Erfahrung (PrM. 3, 217—225. 270—285). — *Hyslop, J. H.*, Immortality and psychical research. (NW. 8, 255—272). — *Lasson, G.*, neue Beiträge zur Theorie der Frömmigkeit (KM. 18, 386—398). — *Lipsius, F. R.*, sittliche Freiheit u. sittliche Schuld (PrM. 3, 341—344). — *Marshall, H. R.*, Instinct and reason. An essay concerning the relation of instinct to reason. With some special study of the nature of religion. XIII, 574. N.-Y., Macmillan 1898. \$ 3.50. — *Rotffs, E.*, Schuld u. Freiheit (ZThK. 9, 183—249). — *Schwartzkopff, P.*, das Leben nach dem Tode, sein Dasein u. seine Art. 85. Brsch. u. L., Wollermann. — *Starbuck, E. D.*, Psychology of religion. Empirical study of growth of religious consciousness. 464. Lo., Scott. 6 sh. (Auch N.-Y., Scribner. \$ 1,50.) — *Švorčik, C.*, übersichtliche Darstellung u. Prüfung der philosophischen Beweise für die Geistigkeit u. die Unsterblichkeit der menschlichen Seele (Philos. Jahrb. 12, 148—167). — *Vierkandt*, zur Psychologie des Aberglaubens (AR. 2, H. 3).

Im Anschlusse an die Werke von *Michelet*, „Le Prêtre, la femme et la famille“ und „Les Jésuites“ giebt *Fouillée* einige mit Kritik verbundene Ausführungen über die Psychologie der katholischen Frömmigkeit, dabei vor Allem die Wichtigkeit der psychologischen Gesetze de l'habitude und de la „suggestion“ hervorhebend. — *Coe* schlägt die gegen die religiösen Vorstellungen wegen ihres anthropomorphen Charakters erhobenen Bedenken damit nieder, dass er zeigt, wie auch alle Grundbegriffe der Wissenschaft, z. B. diejenigen der

Energie, des Gesetzes, der Einheit u. s. w. in ihrem Inhalte nur verständlich sind, wenn sie in Analogie zu Thatsachen unseres Bewusstseins gefasst werden. „Religion objectifies more the heart and conscience, science more the intellect, of man“. Zu vermeiden ist nur derjenige Anthropomorphismus, der von einer niederen Fassung des menschlichen Wesens ausgeht. Jene Anerkennung des anthropomorphen Charakters der wissenschaftlichen Grundbegriffe bedeutet jedoch keineswegs eine Leugnung einer transsubjektiven Realität; die Annahme der letzteren ist vielmehr, wie C. zeigt, eine nothwendige Voraussetzung. — *Genung* sucht die christlichen Vorstellungen der Persönlichkeit Gottes, der selbständigen, unsterblichen menschlichen Persönlichkeit, der Sünde und Erlösung als vereinbar mit einem monistischen Standpunkte zu erweisen und etwaige pantheistische Consequenzen des letzteren abzuwehren, indem er zwischen einem persönlichen Sein psychischer oder seelischer und einem solchen geistiger Art unterscheidet und Ostwald's energetische Theorie auf die Erklärung des Verhältnisses von Gott und Mensch anwendet. Gottes Persönlichkeit ist rein geistigen Charakters, d. h. nicht individuell, reine Selbstbestimmung und Kraft, unaufhörlich schöpferisch und Leben mittheilend, nicht erkennbar und begrifflich fassbar, sondern nur praktisch zu erfahren; die menschliche Persönlichkeit ist zunächst psychische Persönlichkeit oder Seele, als solche ein „vortex of spirit“, die geistige Energie in abgeleiteter individueller Form, von äusseren Einwirkungen bestimmbar, erkennbar als concretes Object, aber zugleich trägt der Mensch nicht bloss wie auch die sonstigen endlichen Wesenheiten, die ja ebenfalls „vortices of spirit“ oder „vortices of energy“ sind, den göttlichen Geist als Kraftprincip in sich, sondern er ist auch bestimmt, und im Gewissen bestätigt sich diese Bestimmung, dem göttlichen Geiste in der Art der Kraftwirkung ähnlich zu werden, nämlich trotz seiner Besonderheit doch in diese nicht aufzugehen und auf sie sich zu versteifen, sondern in altruistischer Weise sich selbst mitzutheilen, seine Kraft ausströmen zu lassen für Andere, zu wirken im Interesse des grossen Ganzen. In der Nichtbefolgung dieser Bestimmung besteht die Sünde, in der Erreichung derselben die Erlösung. — *Schwartzkopff's* Schrift will die Thatsächlichkeit einer persönlichen Fortdauer nach dem Tode überhaupt und die Grundzüge dieses jenseitigen Lebens sicher stellen. Ueber erstere vermag die Wissenschaft keine Gewissheit zu geben, wenn sie dieselbe auch nicht als unmöglich erweisen kann. Weder sind die materialistische, die monistische, d. h. den Geist als eine Summe von Atomseelchen betrachtende, die begriffismythologische, d. h. das Ich als Träger der geistigen Functionen beseitigende, letztere dafür hypostatirende und endlich die Raum, Zeit und Causalität und damit auch das Bewusstsein und Selbstbewusstsein allein auf die Erscheinungswelt beschränkende Anschauung, aus denen die Vergänglichkeit der Seele gefolgert wird, haltbar, noch kann andererseits, da die Welt einen Anfang gehabt haben muss, die Vernichtung ihrer

einfachen Bestandtheile, zu denen man die Seele gerechnet hat, als unmöglich behauptet werden, und ebensowenig führt der Hinweis auf den Werth und die Vervollkommnungsfähigkeit des Menscheistes zu einem sicheren Unsterblichkeitsglauben. Dieser ist vielmehr nur durch die christliche Offenbarung zu gewinnen. Zur Bestimmung der Beschaffenheit des jenseitigen Lebens schlägt *Sch.* unter vergleichender Berücksichtigung des durch die Offenbarung Gebotenen den psychologischen Weg ein, indem er von den wesentlichen Merkmalen des Menscheistes als von etwas, das bei der Unvergänglichkeit des Ichs bestehen bleiben muss, sichere Schlüsse auf die Art des künftigen Seins ziehen zu können meint. So ergibt sich für den jenseitigen Zustand, in den die Gläubigen unmittelbar nach dem Tode übergehen, unter Wegfall aller materiellen Schranken eine gewisse räumliche Begrenztheit, die Ausstattung mit einer verklärten Leiblichkeit zum Verkehre mit der verklärten Welt, das Fortbestehen der Zeit, weil wir auch in Ewigkeit uns entwickeln, sowie der beiden Seiten des theoretischen und praktischen Verhaltens des Menschen, sodass es auch für den verklärten Menscheist Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit und Religion gibt. Für die, welche ohne Christum zu kennen oder ihn recht zu kennen sterben, ist Gelegenheit zu einer Entscheidung im Jenseits geboten. Bezüglich derer, welche die Gnade verworfen haben, äussert sich *Sch.* nicht klar, S. 72 scheint auf ewige Verdammniss, S. 17 u. 83 auf Vernichtung zu deuten. — Die lebendig geschriebene und scharfsinnige Dissert. des Pastors *Dunkmann* ist eine sehr beachtenswerthe Erscheinung; sie ist interessant und eigenartig, weil sie einmal das philosophische und das theologische Freiheitsproblem in ihrem Verhältniss zu einander behandelt, sodann den merkwürdigen Versuch unternimmt, als die geeignetste wissenschaftliche Unterlage für die Lösung der Aufgabe die Philosophie von Avenarius zu erweisen, freilich in einer corrigirten Gestalt, die das Seelische so sehr anerkennt, wie dies mit Avenarius kaum vereinbar ist, vielmehr ihn wohl überwindet. Durch dieses Unternehmen ist Anlass zu allgemeineren Erörterungen über das Verhältniss von Philosophie und Theologie und über den wissenschaftlichen Charakter der letzteren gegeben. Seinen principiellen Standpunct präcisirt *D.* dahin: „den Kern aller Philosophie bildet nicht etwa die Befriedigung des rein theoretischen Wissensinteresses, sondern die Frage nach der Weltanschauung, besser Lebensanschauung.“ Eine solche will aber auch die Theologie geben, d. h. sie ist also auch Philosophie, nur dass sie auf anderen Erkenntnisquellen beruht als die Philosophie. „Die Theologie ist Philosophie auf Grund des Glaubens, der seinerseits sowohl auf Postulaten des menschlichen Geistes, wie auf That-sachen, die der Geschichte angehören, sich gründet und seine „Gewissheit“ in keinem anderen dritten als in der Uebereinstimmung beider findet.“ „Nun aber kann es nur eine Wahrheit, nur eine wahre Philosophie geben. Wenn die Theologie dieselbe ist, wird damit nothwendig jede andere Philosophie ihrem Wahrheitsgehalte

nach negirt.“ „Es muss die philosophische Denkarbeit skeptisch endigen, wenn die Theologie recht behalten soll.“ Bezüglich der Freiheitslehre ist also zu zeigen, „dass die philosophische Behandlung dieses Problems mit einem non liquet endet, und dass die Theologie nach Beseitigung der ihr eigenthümlichen Schwierigkeiten in diesem Punkte die philosophische Denkarbeit zu Ende führen kann“. Mit erfreulicher Klarheit und Unbefangenheit erklärt *D.*, dass die Freiheit, die das allein brauchbare Streitobject bilden kann, und die allein den Aussagen des sittlichen Bewusstseins entspricht, das *aequilibrium arbitrii*, die Möglichkeit des auch anders Gekonnthabens ist. Die Gefahr, die dem Indeterminismus von der „Causalität überhaupt als Gesetz des Geschehens“ droht, existirt nicht, da „auf dem Standpunkt reiner Erfahrung von einer Naturcausalität im Sinne von Naturnothwendigkeit oder gar von einem einheitlichen logischen Weltgrunde keine Rede sein kann“. Dagegen ist die Motivation der einzelnen Handlungen, ein psychologischer Determinismus zuzugeben. Die Frage spitzt sich zu nach der Anwendung der Causalität auf den sittlichen Charakter. Es ergibt sich, dass bei deterministischer Anschauung ein solcher nicht möglich ist, weil der Charakter hierbei zum Naturproduct wird, andererseits dass auch bei indeterministischer Anschauung ein sittlicher Charakter nicht möglich ist, weil hierbei von Festigkeit, Selbsterziehung, Zurechnungsfähigkeit keine Rede sein kann. Die Thatsachen der Reue, Scham, Schuld, Verantwortung und Zurechnung setzen aber unzweifelhaft die Wahlfreiheit voraus, allerdings nicht im Sinne eines Vermögens, das den jeweilig erreichten Punkt sittlicher Entwicklung in sein Gegentheil umzuwandeln vermöchte, sondern eine Freiheit, die „nach dem Princip des kleinsten Kraftmaasses vorgestellt ist“, sofern „der jedesmal erreichte Grad sittlicher Entwicklung das Resultat ungezählter und unzähliger kleiner und kleinster Freiheitsacte ist.“ So schliesst der philosophische Theil: „Determinismus und Indeterminismus sind beide unmöglich und ein Drittes gibt es nicht. Trotzdem wird der Indeterminismus zwingend gefordert, während es kein weiteres zwingendes Postulat des Determinismus gibt.“ Bei dem theologischen Freiheitsproblem liegt es anders, sofern hier, und zwar in den evangelischen Lehren von Sünde, Gnade und Vorsehung sowohl der Determinismus als auch der Indeterminismus postulirt werden, und sich so das theologische Problem in eine Antinomie zuspitzt. Doch glaubt *D.* in allen drei Fällen eine Auflösung des Widerspruchs und eine Rettung des Indeterminismus geben zu können: bei der Lehre von der Sünde dadurch, dass es von seinem Empirismus aus keine höhere Nothwendigkeit gibt als die Thatsächlichkeit, und dass er zwischen freiwilliger und unfreiwilliger Sünde unterscheidet; bei der Lehre von der Gnade dadurch, dass er die Einbeschliessung des Glaubens unter das Bewusstsein der Abhängigkeit von Gott verwirft, womit er meines Erachtens der Tiefe des Problems nicht gerecht wird; bei der Lehre von der Vorsehung dadurch, dass er den Begriff

des Absoluten und die dem entsprechende Fassung der göttlichen Allmacht für ein „Hirngespinnst“ erklärt, was meines Erachtens nicht bloss philosophisch, sondern auch religiös sehr bedenklich ist, und ebenso betreffs der Allwissenheit einen allerdings nicht klaren Ausweg andeutet. Doch wird in Beziehung auf das Verhältniss von Gott und Welt und Gott und Mensch das Mysterium anerkannt. Die „Auflösung der philosophischen Antinomien durch die Theologie“ liegt darin, dass die göttliche Persönlichkeit die freie menschliche Persönlichkeit sichert, dass Gott die Möglichkeit einer continuirlichen Charakterbildung garantirt, sofern wir mit ihm nicht umspringen können wie mit gleichgiltigen Dingen, dass hier die Wahlfreiheit ohne sittliche Indifferenz besteht, sofern hier nicht wie in der Philosophie die Betrachtung in der gegenständlichen Vorstellung von gut und böse haften bleibt, sondern „die Wahl zwischen gut und böse eine Wahl zwischen Gott und dem Wählenden selbst und damit zu einem Mysterium für unser logisches Denken wird.“ Man wird sagen müssen, dass dieser Schluss doch mehr auf dunkle Andeutungen als auf wissenschaftliche Klarheit hinausläuft, und fragen können, ob nicht der Gegensatz zwischen der Bedeutung, welche die Annahme Gottes, und derjenigen, welche die Annahme des Sittengesetzes für die sittliche Entwicklung hat, zu absolut gefasst ist. Ferner dürfte die religiöse Erfahrung, die *D.* zu Grunde legt, von derjenigen, auf die man sich vielfach in der heutigen Theologie beruft, nicht so verschieden sein, wie *D.* meint; auch jene ist, was *D.* selbst zugibt, nicht für Jedermann anzudemonstriren. Schliesslich ist das Bedenken nicht zu unterdrücken, dass bei *D.s* Empirismus letztlich die Behauptung auch der grössten Absurdität möglich ist und alle Wissenschaft aufhört. In der möglichst skeptischen philosophischen und allgemeinen wissenschaftlichen Haltung zu Gunsten der Theologie berührt sich übrigens *D.* mit den Hauptvertretern der gegenwärtigen positiven Theologie. Vgl. *Elsenhans*, ThLz. 1900, 25, 122—124. — In kurzen, aber gehaltreichen und ersten Ausführungen tritt *Häring* für den Indeterminismus ein, der um der Verantwortlichkeit und des eigenthümlichen Selbstgefühls des Menschen willen zu behaupten sei. Der Gegengrund, der aus dem Denkgesetz der Causalität entnommen wird, kann damit niedergeschlagen werden, dass wir auf Grund jenes Gesetzes zwar Alles in irgend einem Zusammenhang mit allem Wirklichen denken müssen, aber nicht als in dem schlechthin gegebenen Wirklichen nothwendig begründet, dass also das Causalitätsgesetz bestehen bleiben kann, nur in einer eigenartigen Form seiner Anwendung. — *Rolffs*, dessen Aufsatz sich nicht in allgemeinen metaphysischen, psychologischen und dogmatischen Erörterungen bewegt, sondern concrete sittliche Erlebnisse unter besonderer Herbeiziehung von Bekenntnissen Pauli, Augustin's und Luther's analysirt, legt zunächst, wie dies schon oft geschehen, dar, dass im Schuldgefühle das Bewusstsein der Freiheit nicht in dem Sinne gegeben ist, dass wir in dem einzelnen Falle auch anders

hätten handeln können. Er geht aber weiter und behauptet, es sei auch nicht in dem Sinne gegeben, dass wenigstens unser Charakter, aus dem die einzelne That mit Nothwendigkeit entsprang, ein anderer sein könnte, wenn wir gewollt hätten; denn „in ihren Hauptzügen ist die Entwicklung des Charakters durch Factoren bestimmt, die von unserem eigenen Handeln unabhängig sind.“ Das Bewusstsein der Freiheit, das mit dem Schuldbewusstsein nothwendig gesetzt ist, bezieht sich nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft. Die sittliche Freiheit wird da „als zu erreichendes Ziel geglaubt“. Und zwar „steckt in der Menschheit als Ganzem für alle ihre einzelnen Glieder die Fähigkeit zu können, was sie sollen.“ Wir gelangen zur Freiheit, indem wir den Persönlichkeiten, die für uns das sittliche Gesetz darstellen, durch aufrichtiges Vertrauen verbunden sind und dadurch den Muth und die Kraft zum Guten erhalten. Freilich ist dies nicht möglich ohne den Glauben, dass das Gute eine Macht über das Wirkliche ist. Ungelöst bleibt das Problem, warum die Einen dem Zuge der Liebe folgen, die Anderen nicht. (Dies ist aber gerade das drückendste Problem!) — Indem *Gottschick* die von *Rolffs* geübte Analyse fortsetzt und berichtigt, erhebt er gewichtige Bedenken gegen dessen Resultate. Durch das Bewusstsein der Gleichgiltigkeit gegen ein als in einer sittlich uns überragenden Persönlichkeit verkörpert uns begegnendes Gebot, das bis dahin noch nicht in unser Bewusstsein getreten war, würden wir zwar gedemüthigt, aber es fehle gerade ein für das Schuldgefühl constitutives, freilich von R. nicht beachtetes Moment, das des Selbstvorwurfs. Sodann bestreitet er, dass das Schuldgefühl den Glauben an die zukünftige Erreichung der Freiheit hervortreibe. Endlich sucht er zu zeigen, dass mit dem Bewusstsein der sittlichen Verpflichtung das Bewusstsein der Freiheit unmittelbar sich aufdränge, und dass selbst da, wo wir unsere momentane thatsächliche Unfähigkeit zur Erfüllung des Gebotenen fühlen, das Freiheitsbewusstsein in Bezug auf die Vergangenheit als dasjenige wirksam ist, was die Unlust an dem eigenen sittlichen Unwerth zum Schuldgefühl macht; denn die Anerkennung eines Einflusses des eigenen Willens auf die Bildung des Charakters wird nicht ausgeschlossen durch die Thatsache der weitreichenden Correspondenz zwischen dem Ergebniss der Willensentwicklung und der von aussen wirkenden Factoren. So glaubt *G.* die Willensfreiheit im alten Sinne des Auchanderskönnens oder Gekonnt-habens vertheidigen zu können, wie sie auch vom Christenthum, ja von dem sittlichen Bewusstsein überhaupt, wenigstens auf seinen höheren Stufen, gefordert werde, während der von R. vertretene psychologische Determinismus damit unvereinbar sei. — *Lipsius* meint, dass die Lösung der Frage nach dem Verhältniss der sittlichen Freiheit des Menschen zur allbestimmenden Ursächlichkeit Gottes nicht abzuweisen sei durch Berufung auf das religiöse Mysterium — hier stünden sich einfach zwei logisch unvereinbare Gegensätze gegenüber — sondern sie habe dadurch zu geschehen, dass Freiheit nicht

im Sinne von Wahlfreiheit, sondern von steter Richtung des Willens auf das Sittliche, von Freiheit von irdisch fleischlichen Motiven zu fassen sei. „Der Begriff der Verschuldung verliert damit seinen transscendent-metaphysischen Charakter und bezeichnet lediglich eine empirisch-psychologische Thatsache.“ Schuld bedeutet Nichtbesitzen des Heils, dieses nicht als Sündenvergebung, sondern als religiös-sittliche Vollkommenheit bestimmt. (Ist aber bei der Schuld das Entscheidende nicht dies: es liegt an mir, dass ich das Heil nicht habe?) Dem Determinismus entspricht bei *L.* der Intellectualismus, wonach die Bekehrung erfolgt, wenn Jemandem die Augen über seine Unseligkeit geöffnet werden. — Die heutige Theologie in verschiedensten Richtungen recurirt in der Nachfolge vor Allem Schleiermacher's sowie unter dem Einflusse der modernen empiristischen Forschungsmethode irgendwie auf die Erfahrung. Daher ist das Bedürfniss nach einer gesonderten Betrachtung dieses Begriffs seit einigen Jahren erwacht. Auch in das Berichtsjahr fallen solche Bestrebungen. *Bachmann*, über dessen Buch schon *Holtzmann*, S. 162 f. berichtet hat, gewinnt aus dem apostolischen Zeugnisse — das Zeugniß Jesu wird wegen der Einzigartigkeit des Mittlers und der Erfahrungen desselben nicht berücksichtigt — folgendes Resultat: es gibt thatsächliche christliche Heilserfahrung, einen im Innern vorhandenen Thatbestand, der sich in sittlicher Kräftigkeit und Frieden des Gemüths zeigt; aber darin geht der Heilsbesitz des Christen nicht auf; vielmehr wie dieser theilweise noch in der Zukunft liegt und Gegenstand der Hoffnung ist, so hat vor Allem jene Erfahrung transsubjective Ursachen und Kräfte, objective Beziehungen Gottes zu uns zur Voraussetzung, und sie kommt nicht zu Stande ohne die vorherige gläubige Anerkennung jenes Objectiven unsererseits; und Heilsgewissheit wird entscheidend nur gewonnen durch das Vertrauen auf objective Offenbarung; dieses Vertrauen findet zwar in manchen Beziehungen einen Halt an den Erfahrungen, ist aber auch ohne sie, ja unter Umständen im Gegensatz zu ihnen seiner Sache gewiss. Der Dogmatiker darf daher nie die persönliche Erfahrung des Christen zum obersten Kanon der Glaubenswahrheit erheben, sondern muss die göttliche Geschichte und das göttliche Wort zur Grundlage machen. Vgl. EK. 73, 715 f. In *B.s* Unterscheidung, zwischen Glauben und Erfahrung liegt etwas Richtiges; nur wäre, um eine gesetzlich-intellectualistische Fassung des ersteren zu vermeiden und der Thatsache Rechnung zu tragen, dass er unter inneren Eindrücken erwächst, vielleicht besser zwischen grundlegender und auf dieser sich aufbauender Erfahrung zu unterscheiden. Jene ist es wohl, die *Holtzmann* (s. u.) im Auge hat. — *v. Buchrucker* verweist zustimmend auf *Bachmann's* Schrift und warnt vor dem von Descartes in die Philosophie eingeführten, von Schleiermacher in der Theologie maassgebend und einflussreich vertretenen, auch die moderne Theologie immer von Neuem in seine Bahnen ziehenden Subjectivismus, der, vor Allem auf Grund der Unterschätzung der Gnadenmittel es ver-

gesse, dass das Christentum nicht in erster Linie und in entscheidender Weise subjectives Erlebniss sei, sondern ein ausser dem Subject, aber auch ausser der Welt des Endlichen überhaupt gelegener Thatbestand, zurückgehend auf den dreieinigen Gott, dann auf den Gottmenschen. Nun, dass die subjective christliche Erfahrung auf objectiven Realitäten ruht und ruhen muss, wird auch ein moderner Theologe nicht bestreiten und hat auch Schleiermacher nicht geleugnet; es fragt sich nur, ob dieser objective Thatbestand sich mit dem vom orthodoxen Dogma behaupteten decken muss. Eine davon zu trennende, von *B.* aber damit vermengte Frage ist die nach der autoritativen Bedeutung der objectiven Offenbarung; hier dürfte allerdings die Kluft eine kaum überbrückbare sein. — *Lasson* bespricht die Schriften von Bachmann, Haug und Joh. Müller, „Das persönliche Christenthum der paulinischen Gemeinden“. — *Holtzmann* behandelt in seinen, auch formell meisterhaften Aufsätzen die „Frage nach der Berechtigung, in religiösen Dingen überhaupt von Erfahrung zu reden“ in demselben Sinne wie in der Naturwissenschaft oder in der Nationalökonomie u. s. w., principieller und umfassender, indem er die Isolirung der christlichen Erfahrung mit durchschlagenden Gründen ablehnt. Unter religiöser Erfahrung ist dies zu verstehen, „dass im Gesamtgebiet unserer Erfahrungen etwas gegeben sei, was sich nicht aus der Vielheit der innerweltlich wirkenden Ursachen verstehen lässt, sondern auf eine darüber hinausliegende, übergreifende Einheit, d. h. Gottheit, zurückgeführt werden muss.“ Als solche Erfahrungen vermag *H.* nicht das Erlebniss des Gewissens, auch nicht, wie Wendt, dasjenige der Willensfreiheit zu betrachten; allerdings handelt es sich bei der religiösen Erfahrung wie bei diesen um innere oder subjective, nicht für alle Menschen ohne Unterschied gleiche Erfahrung, andererseits nicht um Reflexionen. Als Kriterium gesunder religiöser Erfahrung wird zunächst, abgesehen von der von Wendt geltend gemachten, freilich vorsichtig zu verwerthenden Gemeingültigkeit und Gemeinverständlichkeit die diese erst bedingende Uebereinstimmung mit dem regelmässigen Weltbilde hervorgehoben. *H.* beschreibt vier Gebiete, über welche die religiöse Erfahrung sich erstreckt, und deren Verbindung er feinsinnig aufweist. Die erste und grundlegende Erfahrung ist das Abhängigkeitsbewusstsein, das mit dem Bewusstsein der Endlichkeit gegebene, dieses überhaupt erst ermöglichende und erklärende, andererseits durch dieses vermittelte und in's Bewusstsein gerufene Ergriffensein von der Idee des Unendlichen, „die kindliche Schauer vor dem Unbegreiflichen, unnahbar Hohen, vor dem unergründlichen Räthsel des Daseins.“ Diesem entspricht als Kehrseite ein über die ganze Schöpfung ausgegossenes Lebensgefühl; und wie das Endlichkeitsbewusstsein zur andächtigen Ehrfurcht unwillkürlich sich gestaltet, so ist mit den Erlebnissen des Lebensglücks ein unabweisbarer Drang zum Danke gegeben, der nur voll befriedigt wird, wenn die Adresse jenes Dankes über die endlichen Zielorte hinausreicht. Hier wurzelt die Synthese des Religiösen

und Sittlichen. Das dritte Gebiet bilden die bei allen besseren Menschen sich einstellenden Erlebnisse tiefster Niedergeschlagenheit über ihre sittliche Nichtigkeit; diese Gefühle sind durchaus unterschieden von denen, die das Bewusstsein, einer Beurtheilung von Menschen unterstellt zu sein, hervorruft, sie sind nur möglich, wenn der Mensch sich erkennt weiss von dem allgegenwärtigen, alles durchschauenden Gott. An vierter Stelle verweist *H.* auf die Zuversicht, mit welcher der religiöse Mensch an die Aufgabe des Lebens heran-, in den Kampf des Lebens hineintritt, eine Zuversicht, die nur auf Grund eines Vertrauens auf eine überlegene, die Natur beherrschende Macht bestehen kann. Die beiden letztgenannten Erfahrungen sind im Christenthum, wenn auch nicht allein, so doch in besonders hohem Maasse heimisch. Alle Inhalte der religiösen Erfahrung lassen sich demgemäss ordnen erstlich, je nachdem der Mensch als Creatur überhaupt oder als sittliches Wesen in Betracht kommt, sodann nach den Gesichtspunkten der Depression und Erhebung. „Hinab und hinauf bilden zusammen das Bewegungsgesetz des inneren Gefühlslebens überhaupt, so auch der religiösen und besonders der christlichen Erfahrung.“ Das Erleben der Ausgleichung dieser Gegensätze „ist der endgiltige, zusammenfassende Erfahrungsbeweis für ein dem menschlichen Dasein Gehalt verleihendes, göttliches Wirken und Walten.“ Daher ist „das Merkmal aller abnormen religiösen Erfahrung, dass sie Hast und Unruhe, das Merkmal aller normalen, dass sie Harmonie und Frieden schafft.“ Diese Aufsätze bewegen sich erfreulicher Weise einmal auf einem psychologisch greifbaren Boden.

4. Religionsgeschichte und -Entwicklung.

a) Principielles.

Apelt, O., über Ranke's Geschichtsphilosophie. (GPr. Eisenach, 11—24). — *Barth, Paul*, die Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit (Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. 23, 75—116). — *Ders.*, Fragen der Geschichtswissenschaft. I. Darstellende u. begriffliche Geschichte (ib. 323—359). — *Below, G. von*, Naturwissenschaft u. Geschichte (AZ. Beil. No. 279). — *Goldstein, J.*, Untersuchungen zum Culturproblem der Gegenwart. Jenaer philos. Diss. 94. — *Helmolt, H. F.*, der Stoff einer „Weltgeschichte“ u. seine Anordnung (AZ. Beil. No. 245). — *Köhler, Herm.*, socialistische Irrlehren von d. Entstehung des Christenthums u. ihre Widerlegung. IV, 272. L., Hinrichs. *M* 4,40. — *Lamprecht, K.*, die historische Methode des Herrn von Below. Eine Kritik. 50. B., Gärtner. — *Lloyd, A. H.*, Evolution evolved: a philosophical criticism (Monist 9, 197—218). — *Medicus, F.*, zu Kant's Philosophie der Geschichte mit bes. Bez. auf K. Lamprecht (Kantstudien 4, 60—67). — *Naville, Adrien*, Pour l'histoire. A propos de MM. Goblot et Milhaud (Rev. de Métaph. et de Morale 7, 751—758). — „Religionswissenschaft“ ou „Religionsgeschichte“. A propos d'une nouvelle revue: Arch. f. Religionswissenschaft. (Muséon 91—97). — *Rickert, Heinr.*, Culturwissenschaft u. Naturwissenschaft. Ein Vortrag. 71. Fr., Mohr. — *Schweiger, L.*, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie u. Soziologie in ihren gegens. Beziehungen (Stein's Berner Studien z. Philos. u. ihrer Gesch. 18). Bern, Sturzenegger. *M* 1,75. — *Swander, J. J.*, Conservative progress the law of history II. (Reformed Church Rev., Apr.). — *Traub, G.*, zur Kritik

der materialist. Geschichtsauffassung (ZThK. 9, 357—420). — *Ders.*, zur materialist. Geschichtsauffassung (ChrW. 13, 965—967). — *Woltmann, L.*, der histor. Materialismus. Darst. u. Kritik der Marxistischen Weltanschauung. IX, 430. Düsseldorf, Michels. M 4,50.

Apelt charakterisirt auf Grund der Vorträge von *Ranke* über die Epochen der neueren Geschichte dessen geschichtsphilosophische Anschauungen in ihrem Gegensatz gegen die constructive idealistische Philosophie *Fichte's*, *Schelling's* und *Hegel's*, wie sie in der Abweisung der Idee eines Weltplans und damit eines nothwendigen Endzweckes der Menschheit als etwas in der wissenschaftlichen Geschichtsforschung anwendbaren, in der Betonung der Freiheit des Menschen, in der Anerkennung des gleichen Werths verschiedener Zeitalter und in der Leugnung eines moralischen, der Anerkennung eines culturellen Fortschritts zum Ausdruck kommen, und hebt die Verwandtschaft dieser Gedanken mit der Philosophie von *Fries* hervor. — In seiner Entgegnung auf den im vorigen JB. besprochenen Aufsatz von *Below's* gibt *Lamprecht* eine philosophisch begründete Vertheidigung seiner methodologischen Anschauungen. Die historische Methodologie hat sich zu richten nach der jeweilig herrschenden Erkenntnisstheorie. Nach dieser aber ist Gegenstand wissenschaftlicher Erkenntniss wie des Urtheilens überhaupt lediglich das Allgemeine, Typische, Vergleichbare. Dies gilt für Natur- wie Geschichtswissenschaft. Die Culturgeschichte als die Wissenschaft der typischen geschichtlichen Erscheinungen ist daher die historische Grundwissenschaft, während die Erfassung der Persönlichkeit nicht in das Gebiet der Wissenschaft, sondern in dasjenige der Kunst gehört. Die der historischen Forschung feststellbare Bedeutung der Persönlichkeit muss daher eingeschrieben und fundirt sein in und auf die Bedeutung der socialpsychischen Factoren (Zustände). Ebenso operirt *L.* gegen v. B. mit der Nothwendigkeit der Anerkennung der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes. In seinen kurzen Antworten HZ. 82, 567 f. und DLZ. 20, 247 f. erklärt v. B., dass die von ihm gegen *L.* erhobenen Hauptvorwürfe durch dessen Broschüre nicht widerlegt seien. v. B. ist gegenüber *L.* entschieden insofern im Rechte, als letzterer weder der Bedeutung der Persönlichkeit gerecht zu werden, noch durch den Recurs auf die wirthschaftlichen Verhältnisse den Geschichtsverlauf überhaupt genügend zu erklären vermag, und als bei seiner Methode vor Allem der wahre Werth der Geschichte, der eben in den individuellen inhaltlichen Erscheinungen liegt, verloren geht. Andererseits wird man dem Kritiker des Aufsatzes v. B.s und der Schrift *L.s* in LC. 262—264 darin Recht geben müssen, dass die „allgemeinen Wahrheiten“ *B.s* (wie die Tendenz zu einer regulären Entwicklung, die Thatsache der Abhängigkeit des inneren Lebens der Nationen von den gegenseitigen Verhältnissen der Staaten) und das, was andere als „historische Gesetze“ bezeichnen, vielfach wenigstens nicht wesensverschieden sind; nur wäre hinzuzufügen, dass in der Aufstellung solcher formalen Gesetze das letzte

und eigentliche Ziel der Geschichtswissenschaft nicht zu sehen ist. — In letzterer Beziehung führt etwas weiter der Aufsatz des Philosophen *Barth* über „Fragen der Geschichtswissenschaft“. Er stellt sich zwar auf die Seite Lamprecht's, hebt jedoch den Unterschied zwischen der psychischen und physischen Causalität und die Unmöglichkeit von Vorausberechnungen und genauer causalen Erklärung des Einzelnen in der Geschichte hervor, bestreitet auch das Recht der der Kunst ähnlichen „darstellenden“ Geschichte, wie sie v. Below übe, nicht. Eine notwendige Ergänzung zu letzterer aber sei die „begriffliche“ Geschichte, wie sie Lamprecht im Auge habe. Dabei handelt es sich aber nach *B.* nicht sofort um die Aufsuchung von eigentlichen causalen Gesetzen, sondern um Feststellung von empirischen Gesetzen oder Gleichförmigkeiten, d. h. von analogen Erscheinungen, gleichen Entwicklungsphasen, die im Leben verschiedener Völker zu finden sind (z. B. wachsende Autonomie der Persönlichkeit, der überall sich zeigende Gang der Religion vom Geisterglauben durch den Animismus, den naturalistischen Polytheismus, die Gesetzesreligion bis zur Religion der Gesinnung). Die höhere Aufgabe allerdings bildet die Herausstellung der constant wirkenden Ursachen, die hinter jenen Gleichförmigkeiten liegen. Das kann nur mit Hülfe der Psychologie, und zwar der allgemeinwissenschaftlichen, nicht (gegen Dilthey) einer besonderen „historischen“, geschehen. Als ein solches causales Gesetz nennt *B.* im Anschlusse an Wundt das der Contrastverstärkung, wonach die Erscheinungen des äusseren, wie besonders des inneren Lebens in ihrer Abfolge sich in Contrasten bewegen; so ist der tiefe Eindruck, den das Christenthum auf die Menschen der römischen Kaiserzeit machte, nur zu verstehen aus dem vollen Gegensatze, in den es zu ihrer Weltanschauung trat. — *v. Below* wendet sich in dem oben genannten Aufsätze gegen Barth und sucht zu zeigen, dass sowohl die „empirischen Gleichförmigkeiten“ nicht den Charakter der Allgemeingiltigkeit tragen, als auch dass die Causalgesetze weder überall nachweisbar sind noch die betreffende geschichtliche Erscheinung wirklich zu erklären vermögen. Auch liege eine zu formalistische Anschauung zu Grunde, ein Vorwurf, der die von *B.* erwähnten empirischen Gleichförmigkeiten wohl nicht treffen dürfte. — Auch v. Below hat auf philosophischer Seite einen Bundesgenossen gefunden und zwar in *Rickert*, der in seinem klaren und tiefeindringenden Vortrage von allgemein logischem Gesichtspuncte aus den von der Naturwissenschaft durchaus unterschiedenen und dieser gegenüber selbständigen Character der historischen Wissenschaft zu begründen sucht. *R.* lehnt die alte, in der Methaphysik wurzelnde Unterscheidung von Natur- und Geisteswissenschaften ab; vielmehr handelt es sich für ihn nur um eine verschiedene Stellungnahme zu ein und derselben, nämlich der in unserem Bewusstsein uns gegebenen Wirklichkeit. Einmal kommt diese in Betracht als Natur, d. h. als das Dasein der Dinge, „sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist“ (Kant), was ebenso für das körperliche wie geistige

Sein gilt. Die Methode der Naturwissenschaft besteht daher in der Beiseitelassung des rein Individuellen, in der Bildung allgemeiner Begriffe und Entdeckungen allgemeiner Gesetze. Andererseits heben sich aus der Gesamtwirklichkeit eine Anzahl von Dingen und Vorgängen heraus, die für uns eine besondere Bedeutung, einen Werth besitzen und zwar einen solchen von allgemeingiltigem Charakter, und die sich unter den Namen Cultur zusammenfassen lassen. Sofern die Bedeutung eines Culturvorgangs meist gerade auf seiner Eigenart beruht, hat hier die historische Methode, d. h. die Darstellung des Individuellen, Anwendung zu finden; die Culturwerthe aber liefern dem Historiker das Princip für die Auswahl des Wesentlichen aus der unnühersehbaren Fülle des Stoffs. Es handelt sich in der historischen Begriffsbildung um die Herausstellung der allgemein bedeutsamen Erscheinungen und weiter um eine Darstellung der verschiedenen Vorgänge als Stadien einer Entwicklungsreihe, als Stufen für die Erreichung eines werthvollen Zieles. Die Giltigkeit objectiver Culturwerthe nun und die Möglichkeit, dass die Menschheit im Laufe der Entwicklung dieselben immer klarer erfasse, — woran der Charakter der Culturwissenschaft als Wissenschaft hängt — ist letztlich Gegenstand des Glaubens, aber eines Glaubens, den im Grunde alle theilen und ohne den es überhaupt keine Wissenschaft, auch keine Naturwissenschaft gebe. *Troeltsch*, ThLz. 24, 375 f. erkennt vieles Berechtigte in der Abhandlung *R.s* an, vermag jedoch die antimetaphysischen Voraussetzungen nicht zu theilen; der Historiker werde so wenig wie der Naturforscher darauf verzichten wollen, zu erklären; die Begriffe der Typen, Tendenzen und der allgemeinen historischen Kräfte seien für den Historiker unentbehrlich, und das Problem des Verhältnisses von Causalität und Teleologie in der Geschichte sei ebenso unumgebar, als es durch eine solche Betrachtung nicht gelöst werde. *v. Below*, PrJ. 95, 542—551 begrüsst die Schrift von *R.* freudigst, während *Lamprecht*, LC. 44, 46, der freilich die Gedanken *R.s* in ihrem Unterschiede von der vulgären teleologischen Betrachtungsweise nicht völlig scharf erfasst zu haben scheint, gerade in der Herbeiziehung des Werthprincips das deutlichste Zeichen des zum wirklichen wissenschaftlichen Denken in grellem Widerspruche stehenden Charakters der von *R.* und *v. Below* vertretenen Geschichtsanschauung sieht. — Aehnlich wie *Rickert* fordert *Naville* im Gegensatze zu *Comte* und dessen Nachfolgern die Selbständigkeit und das Recht einer eigenen Methode für die Geschichte, diese allerdings im weitesten Sinne einer Geschichte des Universums genommen, als für die Wissenschaft vom Concreten gegenüber den Gesetzes- oder rein theoretischen Wissenschaften. — *Medicus* zeigt gegenüber *Lamprecht's* Vorwürfen, Kant habe die seiner Zeit eigenen unhaltbaren Voraussetzungen über Individuum und Gesellschaft getheilt, und sodann, was das wichtigere ist, durch das Hereintragen teleologischer Gedanken die Erfahrung nicht zu ihrem Rechte kommen lassen, einmal, dass Kant nicht die Constanz der individuellen Anlage

behaupte, sondern es ihm nur um die Continuität der culturellen Entwicklung zu thun sei, sodann, dass die Annahme, die Geschichte sei Entwicklung der Menschheit zur Realisation der Moralität, für Kant lediglich ein, wenn auch ein wenig durch die Thatsachen bestätigter Glaube sei, den er für die theoretische Erklärung des Geschichtsverlaufs im Einzelnen nicht angewandt wissen wolle. — **Helmolt** gibt in Gemeinschaft mit einer grossen Reihe anderer Gelehrten eine neue, auf 8 Bände berechnete Weltgeschichte heraus, von der bisher der 1., Allgemeines, Vorgeschichte und die Geschichte Amerikas und des stillen Oceans umfassende, Band erschienen ist, und in welcher der Stoff nicht nach chronologischer, sondern nach ethnographisch-geographischer Weise angeordnet ist. In dem erwähnten Aufsätze rechtfertigt *H.* diese Anordnung und weist zugleich den Vorwurf ab, als ob durch jene Methode, wie durch die teleologische Gedanken ausschliessende Betrachtungsweise eine materialistische Geschichtsauffassung zur Geltung kommen solle. — Die vortreffliche Abhandlung von **Traub** hat zum Gegenstande die Marxistische Geschichtsauffassung und die Nuancen und auch Correcturen, die sie innerhalb der socialdemokratischen Partei erfahren hat. *T.* sucht zunächst aus der Darstellung und den Folgerungen des historischen Materialismus selbst dessen Unfertigkeit, Unzulänglichkeit und Fehlerhaftigkeit zu erweisen, ohne ihm eine relative Wahrheit abzusprechen, wobei klare Ausführungen über das Verhältniss von materiellen und geistigen, individuellen und socialen Factoren und über den Unterschied von historisch-empirischer Regelmässigkeit, die *T.* anerkennt, und von nothwendiger Gesetzmässigkeit nach Analogie der Naturgesetze, die er bestreitet, gegeben werden. Sodann sucht *T.* zu zeigen, wie sich die materialistische Geschichtsauffassung gegenüber den Thatsachen des sittlichen und religiösen Lebens und dem Bedürfnisse nach einer befriedigenden Geschichtsphilosophie als eine völlig ungenügende Betrachtungsweise darstellt. Was die Geschichtsphilosophie betrifft, so erkennt *T.* allerdings in dem Aufsätze in *ChrW.* an, dass die materialistische Geschichtsauffassung gegenüber demjenigen historischen Betriebe, der alles Geschichtliche mit der gleichen Genauigkeit und Pietät untersuche, dadurch aber den Sinn für Werthe in der Geschichte ertödtete, einen anregenden geschichtsphilosophischen Zug vertrete, das eigentlich Werthvolle in der Geschichte aufsuche und nach dem Sinne der Geschichte frage. — Die Abhandlung von **Barth** über den sittlichen Fortschritt ist darum bemerkenswerth, weil hier gegenüber der Ansicht Buckle's, wonach die sittlichen Grundsätze und Gefühle unwandelbar seien und nur der Fortschritt des Wissens als Ursache sittlicher Veränderungen behauptet wird, ausgeführt wird, dass die sittlichen Grundsätze und Gefühle im Sinne stetigen Fortschritts sich ändern, u. damit die Selbstständigkeit und Eigenkräftigkeit des sittlichen Lebensgebiets, das ja mit dem religiösen auf das Engste zusammengehört, gewahrt wird. — Auf das Problem des Sinnes der Geschichte und des Verhältnisses

von Geschichte und absoluten Grössen führt die sehr beachtenswerthe Dissert. v. *Goldstein*, der sein Thema wesentlich in der Form einer vom Standpunkte der Philosophie Eucken's gegebenen kritischen Besprechung des Werkes von A. Vierkandt „Natur- und Culturvölker“ (vgl. JB. XVII, 572—574) behandelt. Er zeigt, wie die Thatsache der Cultur, das damit gegebene Auftreten absoluter Werthe und die Betrachtung des Geisteslebens als Kern und Ziel der Wirklichkeit sich nicht, wie dies Vierkandt durchführen zu können glaubt, vereinigen lassen mit einer immanent-psychologistischen und den specifischen Unterschied von Natur und Geist in Folge eines evolutionistischen Spinozismus vermischenden Betrachtungsweise, sondern als nothwendige Grundlage eine Metaphysik voraussetzen, die dem Geistesleben eine kosmisch-centrale Stellung sichert und es als Ausdruck einer objectiven Weltvernunft fasst, die also an die Position der classischen Philosophie (Kant, Fichte, Hegel) anknüpft und sie in selbständiger Weise weiterführt. Denn absolute Werthe bedeuten etwas dem Natürlichen gegenüber qualitativ Neues und Selbständiges, und Geistes-thatsachen, wie Religion, Ethik, Recht, Logik, Aesthetik weisen über ihre Seinsweise als psychische Phänomene hinaus und beanspruchen überindividuelle objective Giltigkeit, machen Aussagen über Sinn und Vernunft der Welt. Findet die Cultur nicht ihre Stütze in einer solchen Weltanschauung, wird vielmehr letztere verneint, dann ist das folgerichtige die Aufhebung der Cultur (Nietzsche). Unter Verzicht auf jene Weltanschauung und unter Voraussetzung des Standpuncts der Immanenz und des Psychologismus die Cultur aufrecht erhalten zu wollen, sei es mit Hilfe des praktischen Idealismus, von Gefühls- und Willenspostulaten, Werthurteilen u. s. w. (so Paulsen, Wundt, Vierkandt, Ritschl), sei es durch die Berufung auf den socialen Nutzen (so Stein), geht nicht an, da es über den Relativismus nicht hinausführt. Allerdings gibt *G.* keine genauere Darlegung seiner Metaphysik und der Begründung der einzelnen Werthe in ihr, sondern erhebt mehr allgemeine, wenn auch berechnigte, Forderungen. Trefflich sind die Ausführungen über die Art, wie allein der Entwicklungsbegriff in den Geisteswissenschaften verwandt werden darf, über das Verhältniss von Geschichtlichem und Ewigem. (Vgl. *A. Hoffmann*, PrM. 3, 410 f).

b) Die religiöse Entwicklung.

Anderson, R., the Buddha of Christendom. 342. Lo., Hodder. 5 sh. — *Bender, W.*, Mythologie und Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. 1. Bd. Die Entstehung d. Weltanschauungen im griech. Alterthum. 288. St., Frommann. — *McCabe, J.*, Religion of the twentieth century. 102. Lo., Watts. 1 sh. — *Carus, P.*, Buddhism and its Christian critics. II, 316. Chi., The Open Court Pub. Co. \$ 1,25. (Auch Lo., Paul. 2 sh. 6 d.) — *Crane, T.*, the religion of to morrow. VII, 367. Chi., Stone. \$ 1,50. — *Ewald, Paul*, wer war Jesus? Ein Vortr. 36. L., Deichert. M —, 60. — *Garin, P.*, Religion u. Moral (AZ. Beil. No. 185—187). — *Hammerstein, P. von*, die Zukunft der Religionen. VII, 180. Trier, Paulinus-

Druckerei 1898. *M* 2. — *Hardwicke, W.*, Evolution of Man: his religious systems and soc. customs. 316. Lo., Watts. 5 sh. — *Harnack, A.*, die Bedeutung der Reformation innerh. d. allgem. Religionsgeschichte (ChrW. 13, 7—9. 26—29. 50—52. 75—77. 99—101. 123—125). — *Ders.*, als die Zeit erfüllet war (ib. 13, 1202—1204). — *Mikalowitsch, N.*, die Gottwerdung des Menschen. Ein Beitr. z. Entwicklungsgeschichte d. Menschheit. 116. Chi., Koelling & Klappenbach. *M* 2. — *Remus, T.*, Christus od. Mohammed, wer soll siegen? 111. B., Akad. Buchh. *M* 2. — *Schroeder, L. v.*, Indiens geistige Bedeutung für Europa (AZ. Beil. No. 151). — *Strong, D. M.*, Metaphysic of Christianity and Buddhism: a symphony. 144. Lo., Watts. 2 sh. 6 d. — *Troels-Lund,* Himmelsbild u. Weltanschauung im Wandel der Zeiten. Uebers. v. L. Bloch. V, 286. L., Teubner. *M* 5. — *Wagner, G.*, die heidnischen Culturreligionen u. d. Fetischismus. E. Beitr. z. vergleich. Relig.-gesch. IX, 127. Heidelberg, Winter. *M* 2,40.

Bender sucht in die inneren Motive der verschiedenen Weltanschauungen einzudringen und beurtheilt letztere von einem Standpunkte aus, der nicht bloss die abstracte Weltverneinung, sondern jedes über die Welt, die Cultur Hinausgehen zu verwerfen scheint. Vgl. *Paul Wendland*, ThLz. 24, 713—716. — *Harnack's* geistvolle und bedeutsame, gegen die Betrachtungsweise Duhm's und der diesem Folgenden gerichtete Aufsatzreihe ist auch hier zu erwähnen, weil *H.* wichtige Gesichtspunkte für das historische Problem der Religionsphilosophie bietet. In der Gegenüberstellung des vom Katholicismus vertretenen Religionsbegriffs, wonach Enthusiasmus und Askese das Wesentliche in der Religion sind, und des von der Reformation wieder an das Licht gebrachten und von Jesus original verkündeten, wonach das Wesen der Religion im Erlösungs- und Vorsehungsglauben besteht, kommen die beiden entscheidenden Stufen der religionsgeschichtl. Entwicklung überhaupt, die Naturreligion und die ethische Religion zur Darstellung. Ebenso wird hervorgehoben, wie einerseits der Religionsbegriff des Evangeliums nur durch Rückgang auf seine Vorstufen richtig verstanden werden kann, weil gerade das innerlichste Element der Religion, das Bewusstsein einer überweltlichen Kraft und eines überweltlichen Verhältnisses, nur so in ein helles Licht gerückt werden kann, dass also eine allgemeine religionsgeschichtl. Betrachtung des Christentums vom entwicklungsgeschichtl. Standpunkt aus schlechthin nothwendig sei, wie aber auch andererseits nicht vergessen werden darf, dass „die Entwicklung doch nicht nur in auf- und absteigenden continuirlichen Linien verläuft, sondern sich an den Knotenpunkten zu Metamorphosen steigert“, dass also die Versittlichung der Religion nicht als die Echtheit der Religion beeinträchtigend erklärt werden darf, weil ursprünglich die Religion nichts mit der Sittlichkeit zu thun gehabt habe. — Der an zweiter Stelle genannte Aufsatz *dess. Vf.'s* berichtet über die neuentdeckte, auf den Kaisercult bezügliche Inschrift von Priene, die wiederum ein Zeugniß ist für das Recht der Einreihung des Christenthums in die allgemeine Religionsgeschichte. — In Bezug auf eine etwaige Verdrängung des Christenthums durch den Buddhismus urtheilt der Wiener Indologe *v. Schröder*: eine ernste Gefahr für

das Christenthum kann der Buddhismus schon darum nicht bedeuten, weil die einzige Voraussetzung, unter der es einen Sinn hat, Buddhist zu werden und bei Buddha Erlösung zu suchen, nämlich der Glaube an die Seelenwanderung bei uns fehlt und wohl nie in Europa herrschend werden dürfte. Ebenso erklärt *Sch.* den jetzt oft angepriesenen indischen „Occultismus“ und angeblichen „Geheimbuddhismus“ für Schwindel. Dagegen meint er, dass die brahmanische Moral der Selbstüberwindung ein mächtiger Bundesgenosse sein werde in dem zukünftigen Kampfe gegen die brutal-egoistische Herrenmoral. Ungerecht ist *Sch.* gegen Seydel: dieser hat nicht behauptet, „dass das Christenthum als ein Ableger der Buddhalehre zu betrachten sei“, — vielmehr hat er den Unterschied des buddhistischen und christlichen Principis durchaus festgehalten — sondern nur, dass auf eine Reihe von evangelischen Erzählungen die buddhistische Literatur von Einfluss gewesen sei; dies aber in das Reich der „Fabeleien“ zu verweisen, dürfte schon auf Grund dessen, was *Sch.* selbst über den Einfluss Indiens auf die semitische und übrige arische Cultur ausführt, nicht ohne Weiteres angehen. — Die Aufsätze *Garin's* enthalten eine interessante, von geschichtsphilosophischen Erwägungen aus erfolgende Vertheidigung der Ueberlegenheit, ja Absolutheit des Christenthums, speciell nach seiner moralischen Seite, gegenüber dem Buddhismus, Schopenhauer und Nietzsche. — In *Ewald's* Vorträge finden sich auch Vergleichen Jesu mit anderen Religionsstiftern. — *Wagner* bringt nach Jeremias (ThLBl. 20, 498) die gegenwärtigen höheren und niederen Religionen in ihrer Entartung und Propädeutik für das Christenthum zur Darstellung in unselbständiger und zum Theil schiefer Weise.

c) Absolutheit des Christenthums und Supranaturalismus.

Barbier, E., la théorie évolutive en face du dogme catholique et de ses formules. 33. Arras, Sneur-Charruey. — *Bois, H.*, le surnaturel. D'après M. Chapuis (RThQR. 8, 66—116. 188—247). — *Boulay, N.*, l'évolution et le dogme. 20. P., Sneur-Charruey. — *Chateaubriand*, le Génie du christianisme. IV, 655. P., Hachette. fr. 3,50. — *Crothers, S.*, history a teacher of liberal religion (NW. 8, 215—277). — *Emde, R.*, Jesus v. Nazareth — Prophet od. Messias? Votr. 31. Osnabrück, Hoppenrath. M —, 50. — *Emery, L.*, le miracle et le surnaturel. 42. Lausanne, Rouge. fr. —, 60. — *Fornerod, A.*, l'université de Lausanne. La vie chrétienne et le surnaturel. 22. Ebda. fr. —, 30. — *Goix, A.*, le surnaturel et le miracle (Ann. d. phil. chrét., mars., avr., juil.). — *Gottschick, J.*, neue Propheten? (ChrW. 13, 1086—89). — *Jones, E. Griffiths*, Ascent through christ. study of doctrine of Redemption in the light of theory of evolution. XXVI, 469. L.o., Bowden. 7 sh. 6 d. — *Lescouer, L.*, Ceux qui ne croient pas au miracle (Ann. d. phil. chrét., déc.). — *Lyttleton, A. T.*, the place of miracles in religion. 154. N.-Y., Scribner. \$ 2. — *Muller, Eug.*, das Wunder u. d. Geschichtswissenschaft. (Aus Compte-rendu du IV congrès scient. intern. des Cathol. Fribourg (Suisse), St. Paul. 1898.) — *Pfleiderer, O.*, das Recht der Entwicklungstheorie in der Religionswissenschaft (ZMR. 14, 4—11). — *Richards, Geo. W.*, the change in the conception of the supernatural as affected by the progress of scientific knowledge (Reform. Church Rev. 173—189). — *Schiller*, Judenthum u. Christenthum (BG. 35, 391—396). — *Seiss, J. A.*, questions concerning miracles (LChR.

185—193). — *Snell, M. M.*, the practical value of the science of comparative religion (BW. 13, 88—93). — *Steude, E. G.*, der Anstoss des Wunders (BG. 35, 195—210). — *Surbeld*, les frontières du sur-naturel (Sciences Cath. 769 bis 781). — *Veit, W.*, Religionsgeschichte u. Frömmigkeit (ChrW. 13, 991 bis 998).

Pfleiderer legt zunächst gegenüber Warneck dar, dass durch die Anwendung der Entwicklungstheorie auf das religiöse Leben der Menschheit Recht und Pflicht der Mission nicht nur nicht in Frage gestellt, sondern vielmehr begründet werde, und zeigt sodann, dass mit dieser Theorie auch die Anerkennung des Offenbarungscharakters der Religion vereinbar sei, wofern nur nicht der Begriff der Offenbarung in dem hergebrachten äusserlich supranaturalistischen, den Factor des Menschlichen und Relativen ausschliessenden Sinne aufgefasst werde, was freilich sogar gegenüber der Person Jesu nicht durchführbar sei. — Interessant ist die Debatte zwischen *Veit* und *Gottschick*. *V.* zeigt, dass die geschichtl., die Welt in ihren Veränderungen beobachtende und damit das Absolute auflösende Betrachtung an zwei Punkten mit der bisherigen Theologie in Spannung gerathen musste, dem Dogma und Kanon. Bezüglich des Ersteren ist besonders in Harnack's Dogmengeschichte die geschichtliche Bedingtheit und der relative Werth desselben classisch dargestellt und auch entscheidend begründet worden, sofern das Dogma Ausdruck der griechischen Frömmigkeit ist, die christliche Frömmigkeit sich aber seitdem geändert hat. Bezüglich des Kanons ist gegenüber den literarhistorischen Untersuchungen die Frage nach dem Verhältniss der Frömmigkeit desselben zu der unsrigen seltener erörtert worden, und wenn es geschah, constatirte man wohl den Abstand gewisser Seiten der alttestamentl. Frömmigkeit von der unsrigen und die Unannehmbarkeit der Beweisführungen des Paulus und der Ausdeutungen des Hebräerbriefes, aber — und das war vor Allem die Grundlage der Theol. Ritschl's — in dem geschichtl. Christus glaubte man eine absolute, auf die Gegenwart und alle Fragen derselben unmittelbar übertragbare Grösse zu besitzen. Weitere geschichtl. Untersuchungen, besonders neuerdings Naumann's „Asia“ belehrten aber über die Gebundenheit Jesu an die Gedanken und den Culturzustand seiner Zeit und seines Volkes, an Verhältnisse, die uns so fremd gegenüberstehen. Diesem ersten Problem durch den Recurs auf den erhöhten Christus entgegen zu wollen, führt in Leerheiten und willkürliche subjectivistische Speculationen, vielmehr ergibt eine genauere Untersuchung, dass die persönliche Frömmigkeit des historischen Jesus, sofern es sich lediglich um das Verhältniss von Gott und Einzelseele handelt, den Charakter der Absolutheit, des für alle Zeiten und Zustände Passenden trägt oder wenigstens tragen kann. (Damit kommt *V.* factisch auf den Begriff des christlichen Principis hinaus, obwohl er das ablehnt.) Sofern es sich aber um religiöse Weltanschauung und Weltbeurtheilung handelt — und dies gehört nothwendig zu jeder Frömmigkeit — vermag uns Jesus, der die politischen, sozialen und

sonstigen culturellen Verhältnisse von palästinensischem Standpunct aus beurtheilte, keine Klarheit und Sicherheit zu geben. Also: wir brauchen neben Dogma und Kanon, neben dem Jesus der Evangelien lebendige, frisch fliessende Offenbarung für die Fragen unserer Zeit, für unsere Stellungnahme zu unserer Cultur, zu den wirthschaftlichen Kämpfen, zum modernen Beruf, zur Politik, zum Krieg. *G.* räumt ein, dass der Ausdruck der christlichen Frömmigkeit im N. T. und auch bei Jesus selbst geschichtlich bedingt sei und uns nicht mehr unmittelbar leiten könne, besonders in Bezug auf die concreten sittlichen Aufgaben. Aber alles Uebrige bei *V.* sei irreführende Beleuchtung. Semler habe jene Wahrheit schon ausgesprochen, sie sei auch von Ritschl und dessen Schule ausdrücklich berücksichtigt worden; das sittliche Motiv und Ziel, das nach Ritschl aus der Offenbarung Gottes in Christo sich ergebe, bleibe unberührt von dem Wechsel der concreten Verhältnisse. Ferner sei die von *V.* geschilderte Lage nicht verzweiflungsvoll, weil sie oftmals in der Kirche schon vorhanden gewesen sei, vor Allem aber, weil wir durch die Reformation den Standpunct der Gesetzesethik überwunden haben, daher nach keinen directen göttlichen Einzelanweisungen verlangen, sondern gewiss sind, dass uns durch die Einigung der Gesinnung mit Christus und Gott die Kraft geschenkt ist, in allen Lagen selbständig zu erkennen, was der Wille Gottes in ihnen fordert. Daher ist auf keine neue Geistesausgiessung zu harren. Gerade aber, dass Christus ganz den concreten Verhältnissen gemäss lehrt und handelt, macht uns das christl. Princip als Triebkraft eines wirklichen Personenlebens erst recht eindrucklich. Meines Erachtens hat *G.*, wenn auch seine Ausführung etwas doctrinären Charakter trägt, im Princip Recht, sofern doch ein wesentlicher Unterschied besteht zwischen der Conception einer neuen religiösen Grundanschauung und der immer von neuem zu übenden Anpassung derselben an veränderte Culturverhältnisse. Die Religionsgeschichte gibt aber die noch verwickelteren Fragen auf nach der Absolutheit des Principis überhaupt und nach der Bedeutung der Person Jesu für Garantirung der Wahrheit und Absolutheit des Principis. — *Bois* gibt Fortsetzung und Schluss seiner bereits im vorigen Jahre begonnenen, gegen Chapuis' Buch (vgl. JB. XVIII, 520—522) gerichteten Aufsätze, die ungemein breit geschrieben sind und in denen eine sehr heftige und theilweise sophistische Art der Polemik herrscht. *B.* führt aus: das Wunder ist keine Durchbrechung der Naturgesetze, sondern nur eine auf Grund eines besonderen Willensentschlusses Gottes erfolgende Aenderung des natürlichen, durch Gottes allgemeinen Willen gesetzten Laufes der Dinge, wobei Gott die Naturgesetze nicht aufhebt, vielmehr sie benützt und nur mittels ihrer einen anderen Effect hervorbringt, als diese selbst spontan hervorgebracht hätten. Dieses Eingreifen Gottes liegt ganz auf derselben Linie wie die Veränderungen, die der Mensch vermöge seiner Freiheit in der Natur bewirkt, seiner Möglichkeit steht also nichts entgegen. Die Nothwendigkeit der Annahme einer

Intervention Gottes ergibt sich aber, wenn man nicht wie Ch. dem fatalistischen Determinismus und einem pantheistischen und deistischen Gottesbegriff verfallen, sondern den lebendigen Gott des Evangeliums festhalten will. Denn unveräusserlich gehört mindestens zum Christenglauben die Annahme von directen übernatürlichen Einwirkungen Gottes auf das geistige Leben des Menschen (Gnadenmittheilung, Inspiration, Wiedergeburt, Erhörung der auf geistliche Güter gerichteten Bitten). Allerdings behauptet auch Ch. ein solches innerliches oder moralisches Uebernatürliches, aber das kommt auf rein natürlich bedingte und nur einseitig vom menschlichen Subjecte geleistete Bewegungen auf das Uebersinnliche hinaus. Die Behandlung der Wunder Jesu bei Ch. erklärt *B.* als lediglich von aprioristischen Gesichtspuncten geleitete. Es ist zuzugeben, dass *B.* betreffs des „innerlich Uebernatürlichen“ den wunden Punct bei Ch. gefasst hat; dieses wird durch die Annahme von zweierlei Betrachtungsweisen, von denen die eine, die wissenschaftliche, auf das Einzelne, die andere, die religiöse, aufs Ganze geht, und durch den Dualismus zwischen phänomenaler und übersinnlicher Welt noch nicht genügend gesichert. Andererseits ist die Anschauung von *B.* wegen der viel zu anthropomorphen Gottesvorstellung und der Missachtung der psychologischen Gesetzmässigkeit unannehmbar, ebenso muss die auch sonst mannigfach übliche Rechtfertigung der Wunder durch den Hinweis auf die menschlichen Freiheitsthaten bei genauerer Erwägung hinfallen. — *Schiller* will am Verhältniss Jesu zum Judenthum zeigen, dass gerade die gründlichste Forschung auf religionsgeschichtlichem Gebiete die Annahme eines Hineinragens der göttlichen Offenbarung als nothwendig erweist, und die bloss zeitgeschichtl. Erklärung nicht ausreicht. *Sch.* weist zugleich darauf hin, dass auch der Protestantismus noch nicht frei von jüd. Wesen sei, dessen Abstreifung seine grosse Zukunftsaufgabe sei.

5. Historisch-Kritisches.

a) Philosophen.

Barbey d'Aurevilly, J., Philosophes et écrivains religieux. P. fr. 3,50. — *Bode, W.*, Meine Religion. Mein polit. Glaube. Zwei vertrauliche Reden von Goethe. Zugestellt u. hrsg. (Aus PrJ.). B., Mittler. M 1. — *Bonus, A.*, Nietzsche u. Lagarde (ChrW. 13, 562—571). — *Creighton, J. E.*, American Current Literature on Kant (Kantstud. 3, 148—159). — *Döring, A.*, Kant's Lehre v. höchsten Gut. E. Richtigstellung (ib. 4, 94—101). — *Dorner, Aug.*, Kant's Kritik d. Urtheilskraft in ihrer Bez. z. d. beiden anderen Kritiken u. z. d. nachkantischen Systemen (ib. 4, 248—285). — *Eisler, R.*, Wörterbuch d. philos. Begriffe u. Ausdrücke; quellenmässig bearb. VI, 956. B., Mittler. — *Eucken, R.*, die Lebensanschauungen d. grossen Denker. Eine Entwicklungsgesch. d. Lebensproblems d. Menschheit v. Plato bis z. Gegenwart. 3. umgearb. Aufl. XII, 492. L., Veit. M 10. — *Festugière, P.*, Kant et le problème religieux II. (Ann. d. phil. chrét. 267—284). — *Fischer, Kuno*, Gesch. d. neueren Philos. Jubiläumsausg. 8. Bd. Hegels Leben, Werke u. Lehre. 3. u. 4. Lief. S. 289—576. Heidelberg, Winter. à M 3,60. — *Ders.*, dess. Werkes 5. Bd. Imm. Kant u. seine Lehre. 2. Thl. Das Vernunftsystem auf d. Grundl. d. Vernunftkritik. 4. neubearb. Aufl. XVI, 640.

Ebda. *M* 16. — *Ders.*, dess. Werkes 7. Bd. Schelling. 832. Ebda. — *Flügel, O.*, Kant u. d. Protestantismus (ZPhP. 6, 433—469). — *Frommel, Otto*, das Verh. v. mechanischer und teleologischer Naturerklärung bei Kant u. Lotze. Philos. Diss. Erlangen 1898. 68. — *Fullerton, G. St.*, on Spinozistic Immortality (Public. of the Univ. of Pennsylvania. Series in Philos. No. 3). X, 154. Bo., Ginn & Co. — *Gramzow, O.*, Friedr. Eduard Beneke's Leben u. Philosophie. Auf Grund neuer Quellen krit. untersucht. Philos. Diss. Bern. VII, 284. — *Grandmaison, L. de*, la religion de l'égoïsme. Ét. sur F. Nietzsche. (Étud. publ. par la Comp. d. Jés. 798—817). — *Graevs, R. H.*, Matthew Arnold, Froude and Hume on miracles (Indian Evang. Rev. Apr.). — *Gregory, D. S.*, Herbert Spencer „our great philosopher“ versus the known god. (PrRR. 98—129. 267—284. 413—440). — *Grimm, Ed.*, das Problem Fr. Nietzsche's. 264. B., Schwetschke. *M* 4. — *Grzymisch, S.*, Spinozas Lehre v. d. Ewigkeit u. Unsterblichkeit. V, 59. B., Calvary. *M* 1,60. — *Hanne, J. R.*, Teichmüller's neue Grundlegung d. Philosophie. Eine Skizze. (PrM. 3, 1—18.). — *Hartmann, Ed. v.*, Geschichte d. Metaphysik. 1. Thl. XIV, 588. L., Haacke. *M* 12. — *Heman, F.*, Paulsen's Kant (ZPhKr. 114, 254—282). — *Heumann, G.*, das Verhältniss d. Ewigen u. d. Historischen i. d. Religionsphilos. Kant's u. Lotze's. Philos. Diss. Erlangen 1898. 88. — *Hollmann, G.*, Prolegomena zur Genesis d. Religionsphilosophie Kant's (Altpreuss. Monatsschr. 36, 1—73. S. 1—36 Philos. Diss. Hl.). — *Jasper, J.*, Leibniz und die Scholastik. Philos. Diss. L. 76. — *Krause, Alb.*, Gustav Glogau (ChrW. 13, 339—343). — *Kronenberg, M.*, moderne Philosophen. Portraits u. Charakteristiken. Inh.: H. Lotze. F. A. Lange. Vikt. Cousin. Ludw. Feuerbach. M. Stirner. XI, 221. M., Beck. *M* 4,50. — *Lichtenberger, H.*, die Philosophie Fr. Nietzsche's, übers. von E. Förster-Nietzsche. LXIX, 216. Dr., Reissner. *M* 4. — *Lütmann, C.*, Kant's Anschauung vom Christenthum (Kantstud. 3, 105—129). — *Ders.*, Fichte's Anschauung v. Christenthum (ZPhKr. 113, 38—64). — *Maisonnewe, L.*, les idées de Fr. Nietzsche (Bull. d. litt. éccles. 1, 197—214). — *Marcus, E.*, die exakte Aufdeckung des Fundaments d. Sittlichkeit u. Religion u. die Konstruktion der Welt aus d. Elementen des Kant. Eine Erhebung d. Kritik d. reinen u. prakt. Vernunft zum Range d. Naturwissensch. XXXI, 240 u. 161. L., Haacke. *M* 8. — *Mengel, W.*, Kant's Begründung der Religion. Philos. Diss. L. 86. — *Meyer, Mart.*, Ludw. Feuerbachs Moralphilosophie i. ihrer Abhängigk. v. seinem Anthropologism. u. seiner Religionskritik. Philos. Diss. B. 83. — *Möbius, P. J.*, über Schopenhauer. III, 264. L., Barth. *M* 4,50. — *Naumann, O.*, Friedr. Nietzsche's antichristliche Philosophie (NkZ. 10, 582—602. 670—686). — *Neumann, Arno*, Lichtenberg als Philosoph u. seine Beziehungen z. Kant (Kantstud. 4, 68—93). — *Nostiz-Rieneck, R. v.*, der neuentdeckte Königsberger Friede (StML. 245—258). — *Ders.*, Autoritätsglaube u. „Idiotismus“. E. zweites Wort d. Abwehr wider Prof. Paulsen (ib. 475—495). — *Oppeln Bronikowski, Friedr. v.*, Nietzsche u. d. Lehre v. d. Ewigen Wiederkunft (AZ. Beil. No. 205). — *Pape, Geo.*, Lotze's religiöse Weltanschauung (Philos. Diss. Erlangen). 94. B., Skopnik. *M* 1,50. — *Parodi, D.*, la philosophie de Vacherot (Rev. de Métaph. et de Mor. 7, 463—502. 732—750). — *Paulsen, Friedr.*, Kant, der Philosoph des Protestantismus (Aus Kantstud. 4, 1—31). 40. B., Reuther & Reichardt. *M* —,60. — *Ders.*, J. G. Fichte im Kampf um d. Freiheit des philos. Denkens (Deutsche Rundsch. 99. 66—76). — *Powell, E. E.*, Spinoza's Gottesbegriff (Abhandlungen z. Philos. u. ihrer Gesch. Hrsg. v. Benno Erdmann. 12). X, 113. Hl., Niemeyer. *M* 3. — *Rausch, Erwin*, Religion u. Aesthetik bei Jak. Friedr. Fries. E. Darst. seiner relig.-ästhet. Weltansch. u. ihrer Weiterentwicklung in Philos. u. Theol. Philos. Diss. L. 1898. 68. — *Reinhardt, E.*, Lotze's Stellung zur Offenbarung. Philos. Diss. B. 1898. 54. — *Rickert, Heintz.*, Fichte's Atheismusstreit u. d. Kant'sche Philos. E. Säkularbetrachtg. (Aus Kantstud. 4, 137—166). IV, 30. B., Reuther & Reichardt. — *Robertson, J. M.*, a short history of free thought ancient and modern. XI, 447. Lo., Sonnenschein. 7 sh. 6 d. — *Rocholl, R.*, Viktor von Strauss u. Torney.

(NkZ. 10, 603—633). — *Scherer, C. Chr.*, der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei Hermann Samuel Reimarus. Eine philosophiegeschichtliche Studie. 27. Wü., Göbel. — *Schultze, Fritz*, Stammbaum der Philos. Tabellschemat. Grundriss d. Geschichte d. Philos. v. d. Griechen b. z. Gegenwart. 2. durchaus umgearb. u. verm. Aufl. 165 u. 30 Tafeln. L., Haacke. *M* 8. — *Schwabe, Paul*, Michel de Montaigne als philos. Charakter. E. Beitr. z. Culturgesch. d. Renaiss. Philos. Diss. L. 189. — *Schweitzer, Alb.*, die Religionsphilosophie Kant's v. d. Kritik d. reinen Vernunft bis z. Religion innerh. d. Grenzen d. blossen Vernunft. VIII, 325. Fr., Mohr. *M* 7. — *Sell, Karl*, Goethe's Stellung zu Religion u. Christenth. Vortr. m. Erläut. 104. Ebda. *M* 1,80. — *Simmel, G.*, Kant u. Goethe (AZ. Beil. No. 125 bis 127). — *Straub, J.*, Kant u. d. natürliche Gotteserkenntniss (Philos. Jhrb. 12, 3. u. 4. H.). — *Vincent, A.*, Michelet et une nouvelle forme de la religion naturelle (Thèse). 80. Montauban, Granié. — *Waterman, W. B.*, Kant's Lectures on the Philosophical theory of Religion (Kantstud. 3, 301—310). — *Ders.*, the Ethics of Kant's Lectures on the Philosophical Theory of Religion (ib. 415. 416). — *Weerts, H.*, Vergleichende Untersuchung d. Religionsphilos. Kant's u. Fichte's. Philos. Diss. Erlangen. 32. — *Windelband, W.*, die Geschichte d. neueren Philos. i. ihrem Zusammenh. mit d. allg. Cultur u. d. bes. Wissenschaften dargest. 2. Aufl. 2 Bde. VIII, 591 u. VII, 408. L., Breitkopf & Härtel. — *Wynken, G. A.*, Kant's Platonismus (MCG. 8, 101—119). — *Ziegler, Theob.*, die geistigen u. socialen Strömungen des 19. Jhrh.s. VIII, 714. B., Bondi. *M* 10. (Das 19. Jhrh. in Deutschlands Entwicklung. Hrsg. v. Paul Schlenther. 1. Bd.)

Das Verfahren des Wörterbuchs von *Eisler* besteht darin, dass zu den einzelnen philosophischen Begriffen und Problemen die Bestimmungen und Ausführungen, die dieselben bei den verschiedensten Autoren vom Alterthum bis in die Gegenwart gefunden haben, möglichst dem Wortlaute nach registriert werden. Bei den auf die Religionsphilosophie bezüglichen Artikeln wäre etwas grössere Reichhaltigkeit und Rücksichtnahme auf die modernen Fragestellungen erwünscht gewesen. — Das hochbedeutsame Werk *Windelband's* hat nur im Einzelnen Verbesserungen erfahren. — *Kuno Fischer* bringt, nach ThLBr. 22, 121—122 (Gloatz), Schelling's Lehre, im Unterschiede von der Darstellung bei Ed. v. Hartmann (*Sch.'s* Phil. System 1897), in genetischer Form zur Darstellung. Zu den bisher erschienenen Lieferungen über Hegel vgl. *W. Dilthey*, DLZ. 1900, 21, 20—25 und Beil. 1—8. *F.* will die Frage über den Wahrheitswerth der Begriffe und Denkmittel, unter die Hegel die Wirklichkeit bringt, wieder in Fluss bringen. — In dem herrlichen Buche von *Eucken*, das erfreulicher Weise schon eine 3. Aufl. erlebt hat, ist die Form klarer, einfacher und flüssiger gestaltet worden, inhaltlich hat es eine Bereicherung besonders durch die Neuhinzufügung eines Abschnittes über die Romantik erfahren. Vgl. ThLBr. 22, 321 f. (*Siebert*); ThLBl. 1900, 21, 257—259 (*Theme*). — *Ed. v. Hartmann's* Arbeit beginnt mit der griech. Philosophie und reicht bis Kant; mit diesem beginnt der 1900 erschienene 2. Bd. — In der Schrift *Robertson's* werden nach LC. 1395 f. die dem Christenthum Oppositionellen aller Zeiten kurz, ohne tieferes Eindringen, notirt. — Das Buch von *Kronenberg* wird von *Elsenhans*, ThLz. 24, 471—473, gelobt. — Zu *Ziegler* vgl. *Troeltsch* im vorigen JB. (XVIII, 523). — Die Arbeit *Schwabe's*

beschäftigt sich in ihrem 1. Theile im Wesentlichen mit dem Conflict zwischen Glauben und Wissen, Mittelalter und Renaissance, kirchl.-theol. und philos. Interessen, wie er in Montaigne lebt. In der von diesem vollzogenen Synthese von Orthodoxie und Skepsis, wonach der ideale Pyrrhoneer zugleich am meisten geneigt ist, die christl. Wahrheit anzunehmen, sieht *Sch.* das originellste Product der theoretischen Philosophie M.s. Diese Synthese hat in Frankreich und zum Theil in England Schule gemacht (besonders Bayle und Pascal). Freilich war die nächste historische Wirkung dieser Männer die mächtigste Förderung der Auflösung der Orthodoxie. Andererseits ist M. durch seinen nicht bloss aus direct kirchlichen Interessen festgehaltenen Theismus des Vater des englisch-französischen Deismus. — *Powell* behandelt in eingehender und scharfsinniger, Spinoza von dessen eigenen Voraussetzungen aus kritisirender Weise nach einer Einleitung über Sp.s Erkenntnisslehre dessen Substanz- und Attributenlehre. — *Fullerton* constatiert nach DLZ. 21, 1900, 728—730 (*Raoul Richter*) bei *Spinoza* eine Unsterblichkeit der generellen Wesenheiten und der individuellen Existenzen, die aber in beiden Fällen nur eine negative Fähigkeit ist, und findet zwar in Sp.s Person religiöse Elemente, aber nicht in dessen System, das vielmehr reiner Naturalismus sei. *F.* soll einen feinen Sinn für alle fragwürdigen Punkte in Sp.s System haben. — *Jasper* legt dar, wie Leibniz die Scholastik, besonders Thomas, aus den Quellen gekannt und freundlich beurtheilt habe, wie er seine selbständig erfassten Gedanken nachträglich gern mit den Lehren der Scholastik in Zusammenhang gebracht, manchmal über das Maass der thatsächlich vorhandenen Verwandtschaft hinaus, und dadurch Anregung zu weiteren Aufstellungen gefunden und wie er für die Schwierigkeiten der Theodiceefrage bei Thomas Hülfe gesucht habe. Dabei wird der Abstand der beiderseitigen Ansichten von *J.* nicht übersehen. — In der nach DLZ. 21, 1900, 857—859 nicht sehr klar geschriebenen Schrift von *Scherer* wird der auf Grund der Organisation der Thierseele, besonders der thierischen Kunsttriebe geführte Gottesbeweis des Reimarus in seine Momente auseinander gelegt und gegen andere Beweise abgegrenzt. — Der Aufsatz *Neumann's* über Lichtenberg gibt auch Mittheilungen über dessen Stellung zu Religion, Christenthum und Kirche. Als Aufklärer unterstellt er alle überlieferte Religion der Prüfung durch die Vernunft und verlangt er absolute Toleranz; doch ist er eine innerlich fromme Natur und auch nicht ohne Aberglaube. Bezüglich der theoretischen Erweisbarkeit des Daseins Gottes, der Unsterblichkeit und der Willensfreiheit denkt er wie Kant, aber auch bei ihm bildet die Thatsache des sittlichen Bewusstseins einen festen Punct. — Eine reiche, zum Theil sehr werthvolle Literatur über *Kant* und zwar speciell in Bezug auf das religiöse Problem, liegt diesmal vor. Zunächst sei noch darauf hingewiesen, dass in dem Berichte von *Creighton* über die amerikanische Kantliteratur aus den Jahren 1896—98 sich mehrfache Bücher und Zeitschriftenaufsätze verzeichnet finden,

die Kant's Stellung zur Religion und Theologie behandeln. — **Heman** bietet eine bedeutsame Besprechung des Buches von Paulsen. Zustimmend verhält sich **H.** zur Methode P.s, Kant's Denken in seiner Einheit und Gesammtheit vorzustellen, um von da aus dann auch die Bedeutung der Kritik der reinen Vernunft zu erfassen, kritisch dagegen zu der Art, wie P. Kant zum Schutzherrn einer die durch Kr. d. r. V. festgesetzten Grenzen überschreitenden Metaphysik zu machen sucht — was auf Grund der Kant'schen Erkenntnistheorie sich an metaph. Glaubenssätzen über Gott, Welt und Menschenseele aufstellen und entwickeln lasse, habe die neukantische Theologenschule Ritschl's genau und vollständig aufgezeigt —, ferner zu der von P. vorgenommenen Annäherung des Kant'schen Gottesbegriffs an denjenigen Spinoza's, endlich, und das ist das Wichtigste, zu P.s Beurtheilung des Kant'schen Apriorismus als eines überwundenen Standpunctes; vielmehr „dass die heute geltende Entwicklungstheorie Spencer's durch ein Apriori, das die wirkende Ursache des ganzen Processes von Evolutionen ist und dessen Natur aus der ganzen Reihe der sich differenzirenden Evolutionen der Vernunft erkennbar ist, zu ergänzen und so nur dem Agnosticismus zu entgehen sei, das gerade würde vielleicht Kant der Gegenwart zu sagen haben; denn ohne das kommen wir zu keiner Metaphysik und brauchen auch keine“ und schwebt auch der von P. im Anschluss an Kant vertretene praktische Idealismus in der Luft. — **Wynken**, ein Hegelianer, berührt Kant's Lehre vom radicalen Bösen, und gerade im Zusammenhange damit wird der Unterschied Kant's von Plato bestimmt, dass Kant das Denken persönlich gemacht habe; es ist nun Geschichte möglich. — **Dorner** zeigt, wie Kant genöthigt war, eine Verbindung zwischen Anschauung und Begriff, Sinnlichkeit und Vernunft, Sein und Sollen, theoretischer und praktischer Vernunft, Causalität der Natur und moralischer Teleologie zu suchen, wie die Kritik der Urtheilskraft der Herstellung dieser Verbindung dienen sollte, wie aber Kant in Folge seines Schwankens zwischen subjectiver und objectiver Betrachtungsweise es doch zu keiner einheitlichen Weltanschauung zu bringen vermochte, und daher die Kritik der Urtheilskraft mannigfache Unebenheiten und Disparatheiten enthält. Es waren daher Anknüpfungspunkte gegeben für den einseitig subjectivistischen Standpunct, wie er zunächst in Fichte vorliegt und wie er dann in skeptischer und rein psychologischer Form im Neukantianismus entsteht, ferner für den objectiven Idealismus Hegel's, sodann die ästhetische Weltanschauung von Schelling und Schleiermacher in ihrer früheren Periode, von Strauss, Büchner u. a., endlich eine ethisch-theistische Weltanschauung, wie sie bei dem späteren Schleiermacher und Schelling, bei Harms u. a. begegnet und welch letztere **D.** selbst für die einzig haltbare ansieht und in seiner Erkenntnistheorie und Ethik auszubauen versucht hat. — **Döring** sucht nachzuweisen, dass Kaftan, wenn er in seinem Vortrage „Das Christenthum und die Philosophie“, 1896, Kant für die Ansicht in Anspruch nehme, die

Philosophie sei die Lehre vom höchsten Gute und das höchste Gut bestehe im sittl. Wollen und Handeln, sich wohl auf einige Stellen bei Kant berufen könne, aber den eigentlichen Sinn der Lehre Kant's nicht treffe, dieser vielmehr in der „Bestimmung des Menschen“ den obersten Begriff sehe, an der die Aufgabe der Philosophie orientirt werden müsse, und ferner die Geltung des Sittengesetzes ausser allen Zusammenhang mit einem Gegenstande des Willens zu bringen bestrebt sei. Der von K. unberechtigter Weise Kant beigelegte Standpunct sei vielmehr im Wesentlichen der in D.s „Philos. Güterlehre“ 1888 vertretene. — Der Jurist *Marcus* gibt nach ThLBl. 21, 300 (*Walther*) eine höchst formalistische, aber nüchtern scharfsinnige Erläuterung, Rechtfertigung und Ergänzung der Gedanken von Kant's Kritik der reinen und der praktischen Vernunft. „Die Dialektik der praktischen Vernunft ist dem Vf. genau so unentbehrlich, wie das Ding an sich für den Verstand. Dadurch ist die im Titel angekündigte Fundirung von Sittlichkeit und Religion ermöglicht“. Moral ohne die Berechtigung des Unsterblichkeits- und Gottesglaubens hat nach M. keinen Sinn. — *Waterman* gibt in den beiden Artikeln einen Bericht über einige Hauptpuncte der von Poelitz 1817 und in 2. Aufl. 1830 herausg. Vorlesung Kant's über die philos. Religionslehre, die in ihrer günstigen Beurtheilung der Beweise für das Dasein Gottes, in ihrer Basirung der Moral auf die Religion und in ihrer Auffassung des Bösen als eines Mangels von den Ansichten der literarischen Hauptwerke Kant's abweichen. Als die Zeit, in der Kant diese Vorlesungen gehalten hat, bestimmt W. im Gegensatze zu Arnoldt, der das Wintersemester 1785/86 dafür ansetzt, die Zeit zwischen Winter 1780 und 1783. — Während die Erkenntnisstheorie Kant's nach ihrer Genesis eingehend erforscht worden ist, fehlte bis jetzt eine irgendwie genauere Untersuchung derjenigen geschichtl. Factoren, die auf Kant's Religionsphilos. von Einfluss gewesen sind. *Hollmann* hat die Ausfüllung dieser Lücke der Forschung in erfolgreicher Weise in Angriff genommen. Als diejenige Grösse, von der hierbei auszugehen ist und die in hervorragender Weise sowohl durch das, was an ihr Kant sympathisch war, wie durch das, was ihn abstieß, auf die Ausbildung der Religionsphilos. desselben eingewirkt hat, stellt sich der Pietismus dar und zwar in derjenigen Ausprägung, die derselbe in Königsberg erfahren hat. Die Gestaltung des Königsberger Pietismus, mit der Kant in Berührung gekommen ist, ist durch den Theologen, Kirchen- und Schulmann Franz Alb. Schultz bestimmt und charakterisirt durch eine eigenthümliche Verbindung pietistischer Frömmigkeit mit Wolffischer Philosophie. Dem Vf. ist es gelungen, die für seinen Zweck wichtigsten Quellen zur Erkenntniss der Gedanken jener Richtung wieder aufzufinden, nämlich einen in besonderer Beziehung zur „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ stehenden Katechismus und die HS. der von Kant gehörten dogmatischen Vorlesungen von Schultz. Kurz wird noch dargelegt, wie sowohl in der näheren Bestimmung des Verhält-

nisses zwischen vernünftigen und übernatürlichen Wahrheiten innerhalb der Religion, als auch in der Würdigung des sittlichen Factors für die Religion und in der Charakterisirung des Verhältnisses von Moralgesez und göttlichem Willen ein Einfluss des Königsberger Pietismus auf Kant zu constatiren ist. Die erschöpfende Untersuchung dieses Einflusses soll eine spätere Arbeit bringen. — Eine hervorragende, sehr wichtige neue Gesichtspunkte erschliessende und neue Bahnenweisende Leistung ist die in der Form etwas schwerfällige Schrift von *Schweitzer*. Gegenüber der hergebrachten Auffassung, die ihr Bild von Kant's Religionsphilosophie aus den Grundgedanken der Kritik der prakt. Vernunft gewinnt und die sich hierfür auf die Thatsache berufen kann, dass durch diese Grundgedanken Kant auf die religionsphilos. Entwicklung des 19. Jahrh.s Einfluss geübt hat, kommt *Sch.* durch eine höchst scharfsinnige, peinlich genaue und kritisch eindringende Analyse der vier Hauptschriften Kant's (Kritik der reinen Vernunft, Kritik der prakt. Vernunft, Kritik der Urtheilskraft und Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft) und der darin enthaltenen religionsphilos. Begriffe, besonders des Freiheitsbegriffs zu dem Resultate, dass bei Kant neben jener religionsphilos. Position noch eine andere Gruppe religionsphilos. Gedanken vorhanden ist, die ihre vollendete Ausprägung in der „Religion innerhalb u. s. w.“ gefunden hat und der ersteren auch an Werth überlegen ist, dass die Religionsphilosophie Kant's keine einheitliche Grösse bildet, sondern sich als eine grosse Entwicklung darstellt, innerhalb deren die in der „Kritik der prakt. Vernunft“ entwickelte Religionsphilos. nur eine Stufe repräsentirt. Diese Entwicklung ist bedingt durch das Verhältniss zweier Factoren, nämlich einerseits der Voraussetzung des kritischen Idealismus, andererseits der Kantischen Auffassung der Sittlichkeit und des Sittengesetzes, zwischen denen zwar in Kant's Religionsphilos. eine Verbindung angestrebt ist, die aber letztlich sich (wie allerdings schon mannigfach von anderer Seite gezeigt worden ist) in einem unvereinbaren Widerspruch befinden, sofern durch eine Identification des Intelligiblen und Moralischen entweder die kritische Fassung des Ersteren alterirt oder Letzteres in seinem ethischen Werthe aufgehoben wird. Je nachdem nun der eine jener zwei Factoren überwiegt, ergeben sich die beiden Gedankengänge der Religionsphilos. Kant's. Bei dem Prävaliren des krit.-idealist. Factors bildet das isolirte Subject den Ausgangspunkt, sind der Freiheitsbegriff und der Gottesbegriff erkenntnistheoretisch gesichert und kosmologisch orientirt, ist die Verbindung zwischen Gottesbegriff und Sittengesetz eine künstliche, wird das höchste Gut eudämonistisch gefasst, findet das diesseitige Leben keine Würdigung und liegt der Schwerpunkt im Jenseits. Dagegen tritt mit der Vorherrschaft des moralischen Factors die moralische Menschheit, die sittliche Gemeinschaft in den Vordergrund, das Freiheitsproblem wird sittlich vertieft, sofern es bezogen wird auf die Möglichkeit der Aenderung der Gemüthsverfassung, die Realisirung des Gottesbegriffs erfolgt von der Nothwendigkeit der sittlichen

Vollendung der Gemeinschaft aus unter Abweisung anderer, nicht ethischen Charakter tragender unterstützender Momente, die Verbindung des Gottesbegriffs und Sittengesetzes geschieht in natürlicher Weise, das höchste Gut hat rein moralischen Charakter, der Nachdruck fällt auf die sittliche Beurtheilung der empirischen moralischen Persönlichkeit, und die irdischen Verhältnisse erhalten eine sittliche Werthung, während die Behauptung der jenseitigen Fortdauer ihre Bedeutung einbüsst. Die Grundlage für die kritisch-idealistische Richtung der Kant'schen Religionsphilos. ist in dem religionsphilos. Plane der transscendentalen Dialektik gelegt; in der Kritik der prakt. Vernunft macht sich zwar der moralische Factor schon selbständig geltend, aber beherrschend ist das Bestreben, die Bestimmungen und Voraussetzungen des kritischen Idealismus in der Religionsphilosophie durchzuführen. Dagegen beginnt in der Kritik der Urtheilskraft, die durch *Sch.*'s Darstellung eine ebenso geistvolle wie das Verständniss fördernde Beleuchtung erfährt, besonders in der Ethikothologie die allmähliche Zurückdrängung des kritischen Idealismus und die freiere, tiefere und reichere Entfaltung der sittlichen Gedanken, eine Entwicklung, die ihren Höhepunkt in der, moderne Anschauungen in der Hülle kirchlicher Sprache enthaltenden „Religion innerhalb u. s. w.“ erreicht. Ansätze zu beiden Gedankenreihen bietet in einem noch unfertigen Stadium das „Kanon der reinen Vernunft“ betitelte Stück am Ausgange der „Kritik der reinen Vernunft“, das der vorkritischen Periode Kant's angehört. In der Vorrede stellt *Sch.* die Frage, ob die Entwicklung der Kant'schen Religionsphilos. in gewissem Sinne nicht eine Präformation der Entwicklung der Religionsphilosophie im 19. Jhrh. sei, und am Schlusse sucht er kurz darzulegen, dass jede der beiden bei Kant im Ringen miteinander auftretenden Gedankenreihen in der modernen Religionsphilos. eine consequente Ausbildung erfahren habe, die kritisch-idealistische unter Ausscheidung des moralischen Elements bei Schopenhauer, die ethische unter Zerstörung des idealistisch-kritischen Unterbaues bei A. Ritschl, und zwar bei diesem ebenso wie in der „Religion innerhalb u. s. w.“ mannigfach verdunkelt durch die Einhüllung in das Gewand der kirchl. Sprache. Damit ist zugleich das höchst actuelle systematische Interesse, das der Arbeit von *Sch.* eignet, bezeichnet. Ob freilich jene zweite Gedankenreihe den Inhalt der Religion voll erschöpft und der beste Ausdruck der modernen religiösen Lage ist, wie *Sch.* wohl im Anschluss an seinen Lehrer Theob. Ziegler meint, dürfte fraglich sein. — Mit Schweitzer berührt sich mannigfach, wenn auch ohne ihn gekannt zu haben, *Mengel.* Er gibt zunächst als Unterlage eine ausführliche, wesentlich vom Standpunkt Volkelt's und Busse's aus unternommene kritische Erörterung der Erkenntnistheorie Kant's und eine Darlegung der Grundzüge der Kant'schen Ethik. Er kritisiert dann in der üblichen Weise die religiösen Postulate als mit dem antieudämonistischen Grundprincip der Ethik Kant's in Widerspruch stehend. Das Eigenthümliche seiner Arbeit besteht jedoch, wie er

erklärt, darin, dass er jene Postulate in ihrem Verhältniss zum gesammten philos. System Kant's prüft. Es ergibt sich: das Unsterblichkeitspostulat muss hinfallen, weil dabei auf das moralische Subject, das intelligiblen Charakters ist, der Gedanke eines unendlichen Fortschritts, damit aber die nur für die Erscheinung geltende Anschauungsform der Zeit übertragen wird, und weil nach Kant's Ethik das moralische Subject frei, d. h. vom Sittengesetz bestimmt, daher eine Bestimmung durch sinnliche Motive, also auch eine moralische Entwicklung ausgeschlossen ist. Bezüglich der Vernunftreligion überhaupt aber ist zu sagen, dass Kant hierbei, abgesehen von dem speculativen Interesse für eine abschliessende Weltanschauung, vor Allem motivirt ist durch das praktische Interesse, für die beiden Seiten des Menschen, die sittliche und die sinnliche, eine Einheit zu finden. Nun aber können auf dem Boden des transscendentalen Idealismus der sinnliche und der moralische Mensch nicht nebeneinander gestellt und synthetisch verbunden werden, so gewiss Erscheinung und Nichterscheinung in contradictorischem Gegensatz stehen. Ebenso ist vom Standpunct des transscendentalen Idealismus die absolute Realität des Dinges an sich ein unhaltbarer Gedanke. Kant's Verdienst ist, die hohe Bedeutung des praktischen Bewusstseins für die Begründung der Religion entdeckt zu haben, aber die Beziehung zwischen Religion und Moral hat er nicht in der Wurzel erfasst, weil seine Ethik nicht das Bewusstsein unaustilgbarer Schuld kennt, sondern der intelligible Mensch sich selbst erlösen kann. -- Die klar geschriebene, wenn auch nicht tief eindringende und nichts wesentlich Neues bietende Abhandlung von *Lütmann* will nicht untersuchen, inwieweit Kant's Auffassung und Werthschätzung des Christenthums mit seinem philos. System zu vereinen ist, sondern gibt einfach eine Darstellung und Beurtheilung der Anschauung Kant's vom Christenthum. In der Ersteren wird das Christenthum als auf Vernunftbegriffen ruhender Religionsglaube, sodann als auf Thatfachen ruhender Kirchenglaube nacheinander zur Erörterung gebracht. Die Beurtheilung erstreckt sich auf die Fragen über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung, Sittlichem und Religiösem, Wissen und Glauben im Christenthum, wobei sich ergibt, dass neben vielen Einseitigkeiten und Mängeln sich doch viel Richtiges und von tiefem Verständniss Zeugendes in principieller Beziehung findet. — *Paulsen's* bedeutende Kundgebung ist veranlasst durch des modernen Thomisten Willmann „Geschichte des Idealismus“, worin Kant's Philosophie als völlig haltlos und in sich widerspruchsvoll, damit aber auch ihre Wurzel, der Protestantismus, als vernichtet hingestellt wird. Demgegenüber will *P.* zeigen, dass „der Protestantismus keine Ursache habe, der Kant'schen Philosophie als seiner echten Frucht sich zu schämen, wie andererseits Kant seine Abkunft von Luther nicht werde verleugnen wollen“, und dass allein in den von dem Protestantismus und Kant vertretenen Gedanken das Heil für unser Volk und unsere Cultur ruhe. Zuerst gibt *P.* eine Charakterisirung und historische

Einordnung der verschiedenen möglichen Auffassungen des Verhältnisses der Vernunft zum religiösen Glauben (vgl. schon *Sulze* im JB. XVIII, 575 f.). Es stehen sich gegenüber einerseits der vom Thomismus vertretene, aber auch in der protestant. Orthodoxie und dogmat. Philos. des 17. und 18. Jhrh.s sich geltend machende Standpunkt des semirationalistischen Dogmatismus, wonach die Inhalte von Wissen und Glauben auf einer Linie liegen, die Vernunft den Glauben unterbaut, der Glaube die Vernunftkenntnis bestätigt und ergänzt, und ein einheitliches, durch Vernunft und kirchl. Autorität gesichertes System erzielt wird, und andererseits der bereits vom Nominalismus vorbereitete, von Luther principiell begründete, von Kant zur vollen Klarheit gebrachte, von der Theologie Ritschl's wieder aufgenommene Standpunkt, der für Autonomie des Denkens und Gewissens, für den Antidogmatismus oder Antiintellectualismus und für den Voluntarismus eintritt. Weiter legt *P.* dar, dass die dargelegten Gedanken Kant's „im Wesentlichen für uns unaufgebbare Wahrheit seien“, nur müsse man, über Kant hinausgehend, die Möglichkeit einer wenn auch nicht a priori zu konstruierenden, sondern von der Erfahrung ausgehenden Metaphysik, die Möglichkeit der wissenschaftlichen Begründung des objectiven Idealismus und Monismus behaupten, einer Weltanschauung, die Kant selbst auch theile. Zuletzt erörtert *P.* die Aussichten im Kampfe zwischen Thomas und Kant, dem katholischen und protestantischen Princip, und obgleich der moderne Zeitgeist mit seinem Glauben an die äussere Macht und seinem Unglauben an die Ideen dem katholischen Princip günstig sei, glaubt *P.* doch, dass die Geschichte seit der Reformation zu der Hoffnung auf den Sieg der protest. Ideen, auf ein Eindringen derselben auch in den deutschen Katholicismus berechtige. In seiner geistvollen Besprechung der Schrift *P.s* erklärt *Troeltsch* (DLZ. 21, 1900, 157 bis 161) seine Zustimmung zu der von *P.* vertretenen sachlichen Position, spricht jedoch Bedenken aus gegen die historische Construction des Zusammenhangs, weil bei Luther die Autonomie des Denkens und der Antidogmatismus nicht vorhanden seien, und die Motive des Kant'schen Denkens in erster Linie in dem autonomen Denken der Aufklärung und in dem Gegensatz, den das naturwissenschaftl. Erkennen zu den idealistisch-religiösen Interessen herbeigeführt hatte, lägen, wenngleich Kant's Position nur auf dem Boden des Protest. möglich sei. Die Wirkungen, die *P.* vom Protestantismus erwarte, können mehr von einem erst noch zu erhoffenden als von einem schon vorhandenen Protestantismus ausgehen. — In seinem erstgenannten, auf Veranlassung der Kritik von Willmann's „Geschichte des Idealismus“ durch Paulsen geschriebenen Artikel wendet sich der Jesuit *von Nostiz-Rieneck* gegen die von *P.* in seinen Hauptwerken im Anschluss an Kant vertretene Versöhnung von Wissen und Glauben; einmal ständen die christliche Weltanschauung und die „monistisch-voluntaristische“ Weltanschauung *P.s* im schroffsten Widerspruche zu einander; sodann werde die reinliche Abgrenzung von Wissen und

Glauben von P. nicht klar festgehalten, sie hebe aber auch die Möglichkeit einer einheitlichen Weltanschauung auf und führe zu einem unerträglichen Dualismus in den Functionen des inneren Menschen. Der zweite Artikel ist hervorgerufen durch die Nachschrift, die P. unter Beziehung auf den Fall Schell und auf den oben erwähnten Aufsatz v. N.s seiner Schrift über „Kant, der Philosoph des Protestantismus“ beigegeben hat. v. N. sucht einerseits zu erweisen, dass Vernunftgründe und Autoritätsglauben sich nicht ausschliessen, sondern zwischen beiden eine prästabilierte Harmonie bestehe, sofern eine Autorität auf Verstandesgründe hingenommen werde, und dass die Verwerfung des Autoritätsglaubens grundstürzende Folgerungen auf dem religiösen Gebiete und dem der Erkenntnisstheorie habe, und die Denkfreiheit, wie sie keinen positiven Inhalt habe und auf sich ausschliessenden Voraussetzungen ruhe, dem Fortschritt im Leugnen freie Bahn schaffe, andererseits bemüht er sich, die Aufforderung P.s, seine Gegner sollten ihm beweisen, dass die von ihm definirte Denkfreiheit gut und löblich und förderlich für die Sache der Wahrheit und der Menschheit sei, ad absurdum zu führen. — Sieht Paulsen in der Kant'schen Philosophie, wie er sie versteht, die Aufhebung des Conflicts zwischen Glauben und Wissen vollzogen, so sucht *Rickert* in seiner höchst anregenden, gedankenreichen und scharfsinnigen Schrift demgegenüber und in directer Polemik gegen Paulsen nachzuweisen, dass vielmehr bei Fichte und in der Art, wie dieser grösste aller „Kantianer“ die Lehre Kant's fortgebildet habe, die wahre, abschliessende Lösung jenes Problems gegeben sei und zwar gelte dies gerade von den im Atheismusstreit vor 100 Jahren von F. entwickelten Gedanken. R.s Schrift, die also auch nicht bloss von historischem, sondern ebenso von systematischem Interesse geleitet ist, handelt zuerst von der Gewissheit, dann vom Gegenstand des Glaubens. Bezüglich des ersten Punctes stimmen Forberg, durch dessen Aufsatz F. zur Abfassung seines für ihn verhängnissvollen Aufsatzes veranlasst ward, und F. darin überein, dass der Glaube an eine moralische Weltordnung nicht auf Erfahrung oder Speculation, sondern auf dem Gewissen, dem Willen beruht. Während aber nach Forberg der Glaube keine gewisse Ueberzeugung, sondern nur eine Regulirung für den Willen ist und daher in der philosophischen Weltanschauung keine Bedeutung hat, eignet nach F. dem Glauben Gewissheit. Aber die auf dem Willen ruhende Gewissheit ist nicht eine Gewissheit neben der auf dem Verstande beruhenden und tritt nicht nur als Ergänzung oder Ersetzung da ein, wo Verstandesgründe versagen, sondern der Glaube besitzt eine viel grössere Gewissheit als irgend ein Beweis sie ihm geben könnte, sofern der sittliche Wille, mit welchem der Glaube ohne Weiteres gesetzt ist, die unumgängliche Grundlage auch für unser Wissen und für alle theoretische Gewissheit ist, der Wille dem Verstande übergeordnet ist; denn „jedes Urtheil, das auf Wahrheit Anspruch erhebt, setzt den Willen zur Wahrheit als letzten Grund der Gewissheit voraus“. Nur auf

diesem Wege, den in der Logik gegenwärtig auch Sigwart u. Windelband gehen, ist nach *R.*s Ansicht eine innerliche Versöhnung von Glauben und Wissen, eine wohlbegründete Ueberwindung des Intellectualismus und eine „kantische, d. h. kritisch begründete und positiv gerichtete Religionsphilosophie“ zu erreichen. Ein Wollen und Werthen bildet das innerste Wesen auch des nach wissenschaftlicher Ueberzeugung strebenden Denkens, dadurch, aber auch dadurch allein ist für den Glauben an eine transscendente Weltordnung die denkbar höchste Gewissheit gesichert; andererseits bleibt dabei bestehen, dass in dem Process der Bildung unserer Weltanschauung der Wille neben dem Intellect nicht das geringste Recht besitzt, und der Intellect auf philosophischem Gebiete die Alleinherrschaft behält. Dagegen wird der moderne Voluntarismus eines Paulsen und James, der weniger in den Bahnen Kant's als in denen Schopenhauer's und Nietzsche's liegt, und nach welchem Intellect und Wille als zwei coordinirte Factoren bei der Bildung der Weltanschauung gelten, es nie zu allgemeingültigen, von individuellen Wünschen freien Resultaten zu bringen vermögen; die Gefahr einer Trübung der wissenschaftlichen Arbeit durch den Willen ist vorhanden, und der streng wissenschaftliche Mensch wird dann den Glauben ganz ausgeschlossen wissen wollen. Im zweiten Theil erläutert und rechtfertigt *R.* die paradox erscheinende Ansicht *F.*s, wonach dem Uebersinnlichen das Sein abgesprochen, Gott als Ordnung gedacht wird, sofern für *F.* Sein ausschliesslich sinnliches Sein bedeutet und *F.* ferner gar nicht den Inhalt der Religion geben wollte, sondern nur das Uebersinnliche als nothwendig abgeleitet und den „Ort“ für die Religion im philos. Systeme wissenschaftlich gesichert hat, was verdienstvoller ist, als der Religion durch eine praktisch bestimmte positive Metaphysik zu Hülfe zu kommen. Und wie durch Kant, indem er den Gegenstand der Erkenntniss nicht mehr als absolute Realität, sondern als „Regel“ der Vorstellungsverknüpfung fasste, die Objectivität des Erkennens nicht aufgehoben ward, so kann auch die nicht reale Ordnung dem Glauben den „Gegenstand“ u. die „Objectivität“ verleihen. Allerdings bedarf es für die Religion noch der Ausfüllung des philos. Begriffs, die aber nicht durch Metaphysik, sondern durch die positive Religion zu geschehen hat, wie dies auch von *F.* zu lernen ist. Es ist meines Erachtens allerdings zuzugeben, dass die übrigens auch von Paulsen gelegentlich anerkannte Anschauung, wonach auch das Wissen letztlich auf Glauben beruht, von grösster Bedeutung für die Sicherung der Glaubensgewissheit ist. Andererseits ist die Betheiligung des Willens bei der Bildung der Weltanschauung dann nicht bedenklich, wenn es sich nicht um individuelle Wünsche, sondern allgemeine, tief begründete Nöthigungen handelt und nichts behauptet wird, was gesicherten und berechtigten Resultaten des Verstandes widerspricht; beide Bedingungen fordert aber Paulsen. Endlich würde es sich fragen, ob die im zweiten Theile vorausgesetzte Erkenntnisstheorie wirklich mit der Religion vereinbar ist und nicht zu subjectivistischen Charakter trägt. — *Paulsen's* Aufsatz aus Anlass des Jubiläums von Fichte's Atheismusstreit legt

nach Kantstud. 4, 345 f. dar, dass Fichte's Atheismus die Bekämpfung der natürlichen Theologie war, die ihm durch Kant's Philosophie völlig abgethan war. Fichte's Gott, die moralische Weltordnung, ist kein anderer als der Gott Kant's. Dass letzterer dieselben Gedanken fast ohne Widerstand aussprechen durfte, verdankt er seiner dunkeln Ausdrucksweise. — *Weerts* stellt dar und vergleicht allerdings in ziemlich kurzgefasster Weise Kant's und Fichte's Religionsphilosophie, speciell bezüglich der Fragen nach der Begründung des Gottesglaubens, der inhaltlichen Fassung der Religion und dem Offenbarungsbegriff unter Berücksichtigung der literarischen Beziehungen zwischen beiden. Fichte's Denken wird als in stetigem Fortschritt begriffen betrachtet, dasjenige Kant's als seit der Entstehung der kritischen Hauptwerke einheitliches. Mit dem Vorzuge gegenüber Kant, dass bei Fichte schliesslich die Religion als wirklich unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Mensch gefasst ist, ist jedoch der Nachtheil verbunden, dass dadurch der qualitative Unterschied zwischen Gut und Böse verloren gegangen ist. — *Lülmann* gibt eine Darstellung und Beurtheilung der Anschauung Fichte's vom Christenthum, ohne sich auf eine genaue genetische Untersuchung derselben einzulassen. Das Resultat der Abhandlung vergegenwärtigen folgende Sätze: „Indem Fichte vom Standpunct der praktischen Vernunft aus das Christenthum zu ergründen sucht, folgt er den Fussstapfen Kant's. Jedoch indem er nun innerhalb des Christenthums praktische Vernunft und göttliche Offenbarung völlig ineinander aufgehen lässt, thut er einen bedeutsamen Schritt über Kant hinaus. Den Dualismus zwischen natürlicher und geoffenbarter Religion im Christenthum, der das charakteristische Merkzeichen aller orthodoxen Systeme ist und auch bei Kant noch nicht ganz verschwunden war, hat er principiell beseitigt. Darin liegt sein bleibendes Verdienst.“ „Die christliche Religion in ihrem gesammten Umfange aus einer einheitlichen, nicht dogmatischen, sondern speculativen Wurzel zu begreifen, war sein heisses Bemühen“. Aus diesem Bewusstsein ist die moderne Theologie hervorgegangen. Im Einzelnen allerdings liegt bei Fichte eine intellectualistische Verkehrung des Wesens des Christenthums vor. — *Simmel's* Aufsatz gibt eine geistvolle Vergleichung der Stellung Kant's und Goethe's zu den höchsten theoretischen und praktischen Problemen der Weltanschauung, als ausschlaggebende Tendenz in jenem das der Grenzsetzung, in diesem die Einheit aufweisend und schliesst mit einem kurzen Blick auf das Verhältniss der gegenwärtigen Philosophie zu diesen beiden verschiedenen Conceptionen. — *Möbius* berührt auch Schopenhauer's Stellung zur Religion. — In der Dissert. von *Rausch* hat die für ihre Zeit wenig einflussreiche, aber durch ihre Wahrung der Eigenart des Glaubens gegenüber dem Wissen und ihre Betonung des symbolischen Charakters der religiösen Erkenntniss gerade modernen Bestrebungen entgegenkommende Religionsphilosophie von Fries und seiner Nachfolger, zu denen von R. die Philosophen Apelt, Friedr. Francke, Ernst Hallier und die

Theologen de Wette, Dankegott Cramer, Carl v. Hase, Heinr. Schleiden, Schramm und Otto Eggeling und vermuthungsweise die Holländer Opzoomer und Pierson gerechnet werden, eine klare Wiedergabe gefunden. — *Gramzow* bespricht im Zusammenhange mit Beneke's Metaphysik auch dessen Religionsphilosophie, die das Problem der Unsterblichkeit und Gottes behandelt, und die in grosser Klarheit die theoretischen und praktischen Bedürfnisse des Menschengenusses, Erkennen und Glauben, voneinander scheidet. In der von der Erfahrung ausgehenden, aber gleichwohl nicht beim Positivismus stehen bleibenden, sondern die Nothwendigkeit einer das Gegebene durch Hypothesen ergänzenden Metaphysik anerkennenden, dabei auch den Ansprüchen des Gefühls auf Individualismus und Personalismus gerecht werdenden Tendenz erkennt *G.* das bleibend Werthvolle der Philosophie B.s. — *Meyer* gibt, indem er die Abhängigkeit der Ethik Feuerbach's von dessen Anthropologie und Religionskritik behandelt, demgemäss auch eine kurze Skizze der Religionsphilosophie F.s, wie sie in ihrer endgültigen Form, im „Wesen des Christentums“ und den daran sich anschliessenden grösseren religionsphilos. Abhandlungen und Werken vorliegt. — *Frommel* fasst den Ertrag seiner sachkundigen Arbeit dahin zusammen, dass Kant und Lotze dasselbe Ziel, wenn auch auf verschiedene Weise, verfolgt und erreicht haben, nämlich den Aufweis für die Möglichkeit einer idealistischen Weltansicht auf realistischer Basis. Teleologie und Mechanismus, ideale und causale Erklärung der Natur schliessen sich nicht aus, sondern ein; für die Erklärung des Besonderen, der endlichen Zusammenhänge reicht Letzere aus, die Nothwendigkeit einer teleologisch bestimmten Deutung des Naturganzen ist aber nicht zu umgehen. — *Heumann* untersucht die Frage, welchen Beitrag Kant und Lotze für die Lösung des gerade in der Gegenwart brennenden Problems nach dem Verhältnisse der im Strome des Geschichtsverlaufs verflochtenen Thatsachen und der behaupteten ewigen Geltung dieser Thatsachen geliefert haben. Es handelt sich vor Allem um die beiden Fragen, welches die innere Beurtheilungsinstanz sei, vermittels deren dem Subjecte der ewige Gehalt einer geschichtl. Erscheinung erkennbar wird, und welches das Verhältniss des Ewigen zum religionsgeschichtl. Verlaufe ist. Das Ergebniss von *H.s* Untersuchung ist, dass ein viel innigeres Verhältniss zwischen dem Ewigen und Historischen bestehe, als es bei Kant und Lotze gedacht werde, und bei beiden die grossen objectiven geistigen Mächte nicht zu dem ihnen gebührenden Rechte kommen, dass jedoch, wenn auch der directe Ertrag der Ausführungen Lotze's nicht viel reichlicher sei als derjenige der Ausführungen Kant's, ersterer, indem er die Vorstellung einer angeborenen moralischen Vernunftreligion ablehnte und die Thatsachen der Religionsgeschichte umfassender berücksichtigte und besser würdigte, für die Lösung des Problems viel mehr weiterführende Elemente als Kant gebracht habe. *H.* selbst sieht diese Lösung, Gedanken von Class folgend, in der Idee eines freien, sich verändernden göttl. Handelns,

eines in historischer Bewegung begriffenen Ewigen. — **Pape** stellt, eng an den Wortlaut bei Lotze sich anschliessend, dessen Anschauungen über Welt, Mensch, Gott, Gott und Mensch, dar, um durch diese Darstellung die Behauptung Ed. v. Hartmann's von der Discrepanz zwischen Christenthum und Lotze's Weltanschauung zu widerlegen. **P.** hofft vielmehr zu überzeugen, dass man, wie er, Anhänger Lotze's sein kann, ohne irgendwie den Boden des Christenthums zu verlassen, wenn anders Christenthum Lehre und Leben Christi und seine Nachfolge ist, nicht aber die Zuthaten der menschlich begründeten Kirche, dass Lotze's Gedanken nicht nur mit dem Christenthum vereinbar, sondern mit christlichem Geiste durchbildet seien. Lotze's Religionsanschauung wird charakterisirt als das Christenthum auf rein eudämonistischer Grundlage, sofern Lotze's These von der Seligkeit des Füreinanderseins auch das Herz der christlichen Lebensbestimmung sei, wie Seydel Lotze's Philosophie als „Idealismus auf mechanischer Grundlage“ bezeichnet habe. — **Hanne** stellt auf Grund von Teichmüller's Werk „Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik“, 1882, die Hauptpunkte der Metaphysik dieses Philosophen zusammen und fordert mit Recht gerade die Theologen zur Beachtung dieses noch wenig bekannten, allerdings jetzt von mehreren Seiten empfohlenen (s. o. Ad. Müller, früher besonders Pfennigsdorf) Systems auf, denn, wie T. selbst seine Metaphysik als die begriffliche Fassung der durch das Christenthum offenbarten Weltanschauung betrachtete, so bietet in der That seine vom menschlichen Ich aus orientirte Fassung des Seinsbegriffs, seine antimaterialistische und antiintellectualistische Tendenz eine schätzbare Stütze für die Theologie. — **Krause** macht auf die Philosophie Glogau's aufmerksam, in der mit der Verwerthung und Berücksichtigung der Geschichte Ernst gemacht und auch die grösste Erscheinung der Geistesgeschichte, das Christenthum, zu seinem vollen Rechte gekommen sei; dies wird auf Grund von Mittheilungen aus den psychologischen, erkenntnisstheor., und religionsphilos. Aufstellungen Gl.s gezeigt. — **Parodi** behandelt in eindringender Darstellung und scharfsinniger Kritik das System des 1897 verstorbenen, im Wesentlichen von dem Eklektizismus Cousin's beeinflussten französischen Philosophen Vacherot. In der Religion sah V. eine vorübergehende, für eine gewisse Zeit zur Unterstützung der Moral dienende Erscheinung; die religiöse Gottesvorstellung, die ein vollkommenes Wesen als real behauptet, erklärte er für widerspruchsvoll, da Vollkommenheit nur als Ideal zu denken sei. Seine Gesamtanschauung charakterisirt sich durch ein Schwanken zwischen empiristisch-positivistischen und metaphysisch-rationalen Principien; die Haltlosigkeit dieses Standpoints und die Nothwendigkeit, die zweitgenannten Principien zu Grunde zu legen, wird von **P.** in treffender Weise dargelegt. — **Gregory** sucht nach BG. 35, 279 f. Spencer's Philosophie als oberflächlich und weder wissenschaftlich Abschliessendes noch religiös Befriedigendes bietend darzuthun. — Betreffs der Nietzsche-Literatur ist

auf *Mayer's* Referat zu verweisen. Das bedeutendste Werk dieses Jahres über *N.* ist wohl dasjenige *Grimm's*. Ich berichte zunächst über zwei mir zugegangene Aufsätze. *Naumann* erörtert die Gründe von Nietzsche's Einfluss auf die Gegenwart, deren hauptsächlichsten er in der Leugnung der Sünde durch Nietzsche findet, behandelt sodann des Letzteren altheidnische Grundanschauung, sofern hier die Lehre vom Fatum wieder aufgerichtet sei, ferner seine antichristliche Moral, endlich seine Aufstellungen über Christus und den Uebermenschen. Das Ganze trägt mehr den Charakter eines rhetorischen Protestes als einer streng wissenschaftlichen Erörterung, wenn auch auf manche Widersprüche innerhalb der Ansichten Nietzsche's aufmerksam gemacht ist. — Der Aufsatz von *Maissonneuve* ist eine wenig genügende Wiedergabe der Hauptgedanken Nietzsche's, die wesentlich als Product eines Wahnsinnigen beurtheilt werden. Zweierlei Wahrheiten vermag nach *M.* eine Betrachtung der Philosophie Nietzsche's zu zeigen, einmal, dass der Criticismus, Idealismus, Positivismus und Phänomenalismus dazu gedient haben, eine Vernunft zu zerstören, und dass der menschliche Geist, wenn er die Evidenz der ursprünglichen Wahrheiten, die Realität der Substanzen und die Verkettung der Ursachen leugnet, leicht in Wahnsinn versinkt, und sodann, dass der Mensch ein religiöses Geschöpf ist; auch der Atheist Nietzsche bietet als Götzen den Uebermenschen dar. — *v. Oppeln-Bronikowski* sucht Nietzsche's Zustimmung zur Lehre von der Seelenwanderung aus intellectuellen wie gefühlsmässigen Motiven zu erklären, zugleich auch die moralische Werthlosigkeit dieser Anschauungen zu zeigen. In einer Ergänzung *AZ.*, Beil. No. 223 nennt *Herm. Michel* liter. und persönl. Einwirkungen auf Nietzsche in dieser Beziehung. — In der Besprechung, die *Bonus* den Gedichtsammlungen von Nietzsche und Lagarde widmet, finden sich auch einige beachtenswerthe Bemerkungen über beider Männer Stellung zur Religion. — In *Rocholl's* Nekrolog für v. Strauss und Torney, der vor Allem auf religionsgeschichtl. Gebiete thätig war, sind auch die religionsphilos. und theol. Schriften desselben wenigstens namhaft gemacht und seiner Polemik gegen Ritschl's Ausweisung der Metaphysik aus der Theologie gedacht.

b) Theologen.

Arnal, P.-A., l'idée de l'absolu dans la philosophie et la théologie d'Emanuel Biedermann (*RThQR.* 8, 155—180. 313—330). — *Bourbon, L.*, la pensée religieuse de P.-A. Stapfer (Thèse théol. P.). Cahors, Coneslant. — *Fischer, M.*, Schleiermacher. Zum hundertjähr. Gedächtniss der Reden üb. d. Relig. XVI, 258. B., Schwetschke. *M* 3. — *Flügel, O.*, Richard Rothe als spekulativer Theologe (S.-A. aus *ZPhP.* 1898, 5, 401—447). III, 47. Langensalza, Beyer. *M* 1. — *Holtzmann, H. J.*, R. Rothe's speculatives System. Dargestellt u. beurtheilt. XII, 269. Fr., Mohr. *M* 5,60. — *Kirn, O.*, Recens. v. Ecke, die theol. Schule A. Ritschl's u. s. w. (*StKr.* 72, 468—480). — *Mackintosh, H. R.*, the Ritschlian doctrine of theoretical and religious knowledge (*AJTh.* 3, 22—24). — *Mac Rae, A.*, die religiöse Gewissheit bei J. H. Newman. Philos. Diss. Jena 1898. 51. — *Mechau, M.*, Schleier-

macher's Auffassung vom Wesen der Religion in seinen Reden über die Religion. Philos. Diss. Erlangen. 50. — *Noth*, Schleiermacher's Reden über die Religion (NkZ. 10, 874—930). — *Ritschl*, O., zum Hundertjahrgedächtniss eines berühmten Buches. Schleiermacher's Reden üb. d. Religion (ChrW. 13, 267—269. 291—295. 315—317). — *Schleiermacher*, *Friedr.*, über die Religion. Reden u. s. w. In ihrer ursprüngl. Gestalt neu hrsg. von *Rud. Otto*. XII, 182. Gö., Vandenh. & Ruprecht. M 1,50. — *Schultze*, *Rud.*, Kritik der Religionstheorie Rauwenhoff's. Philos. Diss. Erlangen 1898. 45. — *Wandel*, einige Bemerkungen über d. Ecke'sche Buch: die theol. Schule A. Ritschl's u. d. ev. Kirche d. Gegenwart (NkZ. 10, 313—347). — *Wendland*, *Joh.*, A. Ritschl und seine Schüler im Verh. z. Theol., Philos. und Frömmigkeit uns. Zeit. dargest. u. beurth. X, 135. B., Reimer. M 2,80. — *Wolfstieg*, *A.*, zur Hundertjahrfeier von Schleiermacher's Reden üb. d. Rel. Rede. (MCG. 8, 257—266).

Von den aus Anlass der Hundertjahrfeier von Schleiermacher's Reden erschienenen Kundgebungen ist die umfassendste und eigenartigste das Werk *Fischer's*, das sich nicht bloss auf die Reden bezieht. *F.* „will nicht über S. handeln, sondern ihn darstellen aus ihm selbst, soweit der Vf. ihn in seinen Werken zu erschauen vermochte.“ Auf Grund eines tiefen sich Hineinversenkens in S.s Gedanken führt so *F.* dessen gesammte Geistesarbeit als ein „Kunstwerk geistiger Selbstdarstellung“ vor, indem er S. möglichst selbst reden lässt und gleichsam einen systematisch geordneten und durchgearbeiteten Auszug aus den literarischen Zeugnissen S.s bietet. Zunächst tritt uns S. entgegen als Prophet, an der Hand der Reden über die Religion, leider allerdings nicht in der 1. Aufl., dann als Philosoph, der sein System wissenschaftlich gründet, wobei als Material die Dialektik, die philosophische Ethik und die Einleitung der Glaubenslehre verwandt werden, und endlich als Prediger, auf Grund der Predigten aus den letzten Lebensjahren, aus denen der Ertrag der Lebensarbeit S.s geschöpft wird. Vortrefflich, von ebenso tiefem religiösen wie geschichtlichen Verständnisse und weitem Blicke zeugend ist das Schlusswort, in dem die bahnbrechende Leistung S.s und die von ihm uns hinterlassene Aufgabe bestimmt wird als die durch den kirchlichen Dogmatismus immer gehinderte Vereinigung und Durchdringung von religiösem und weltlichem Protestantismus, christlicher Frömmigkeit und modernem idealistischen Geistesleben, wodurch allein der Naturalismus überwunden werden könne. Vgl. ThLz. 24, 619 f. (*O. Ritschl*). ThLBl. 22, 334 f. (*Wettler*). — *Noth* behandelt nach kurzen einleitenden Bemerkungen historischen Charakters die Frage nach der allgemeinen Bedeutung der „Reden“ und nach ihrem Wahrheitsgehalte, indem er in gemeinverständlicher Form unter gelegentlicher Berücksichtigung der Verschiedenheit der Auflagen nach den Gesichtspuncten: Methodologisches, Wesen der Religion, Verhältniss des allgemeinen Religionsbegriffs zu den einzelnen concreten Erscheinungen, besonders dem Christenthum, Kirche und Priestertum, eine zutreffende und verständnissvolle Charakterisirung und eine besonnene und im Grossen und Ganzen gerechte Beurtheilung der Hauptgedanken der „Reden“ gibt, ohne allerdings auf die an Aus-

legung und Kritik derselben sich anknüpfenden specielleren wissenschaftlichen Streitfragen tiefer einzugehen. — *Ritschl* berichtet über Tendenz und Inhalt der „Reden“ unter Hinzufügung einiger kritischen Bemerkungen und unter Hervorhebung dessen, dass die Anweisungen des Buches für das wissenschaftliche Verständniss der Religion noch längst nicht erschöpft seien und dass dasselbe ferner uns stärken könne Angesichts des gerade gegenwärtig wieder so schroff auftretenden Traditionalismus. — Die Rede von *Wolfstiegl* ist eine gerechte und warme Darstellung der Hauptgedanken der „Reden“ und ihrer epochemachenden Bedeutung. — Die treffliche, kurz, aber klar geschriebene und das Wesentliche berührende Dissert. von *Mechau* gibt zunächst die Darstellung von S.s Auffassung der Religion in den „Reden“, wobei der Unterschied von Spinoza und der Einfluss Kant's richtig dargelegt wird, sodann eine Erörterung der wissenschaftlichen Methode S.s; es ist die historische und psychologische in ihrer gegenseitigen Ergänzung; treffend wird hier A. Ritschl's Vorwurf, S. nähere sich dem Phantom der natürlichen Religion an, abgelehnt. Darauf gibt *M.* einen Versuch der richtigen Deutung der Religionsauffassung S.s, wobei die Deutung A. Ritschl's, wonach die Religion nach S. eine Abart des Kunstsinns sei, mit guten Gründen abgewiesen wird. *M.* schliesst sich der Ansicht Dilthey's an, wonach die Religion von S. in mystischer Weise aufgefasst werde, hebt jedoch richtig den Unterschied von der alten Mystik hervor, sofern S. deren Akosmismus und intellectualistisch-metaphysischen Dogmatismus nicht theile. Das bleibend Werthvolle, wie die Grenzen der S.schen Auffassung und die Bedeutung derselben für das deutsche Geistesleben werden schliesslich in gebührender Weise bestimmt. — Endlich weise ich noch hier auf die dankenswerthe Leistung *Otto's* hin, der die 1. Aufl. der „Reden“ mit Vor- und Nachwort über geschichtliche Stellung, Standpunct und Bedeutung des Buchs und mit Gedankengang und Disposition in genauer Weise vorführenden Anmerkungen neu herausgegeben hat. Vgl. die werthvolle Ergänzungen bietenden Anzeigen v. *O. Kirn*, (ThLBl. 20, 605—607) und *O. Ritschl*, (DLZ. 1900, 21, 790—794) — Der Bericht über die aus Anlass des Rothe-Jubiläums erschienene Literatur ist im wesentlichen dem Referate über Neuere Kirchengeschichte vorbehalten. Hier jedoch hat die classische, schon von *Troeltsch* im vorigen JB. 526 in Kürze treffend gewürdigte Arbeit von *Holtzmann* Platz zu finden, die ihrem Charakter und ihrer Abzweckung nach mehr der systematischen als der historischen Theologie angehört. *H.* bietet eine ebenso klare wie correcte Darstellung der Hauptgedanken der Welt- und Lebensanschauung, wie sie *R.* in seiner „Ethik“ niedergelegt hat, dabei den Unterschied der Auflagen, die geschichtlichen Einflüsse, denen *R.* unterstand, und in eingehender Weise die kritischen Besprechungen, die sein Werk erfahren, berücksichtigend; vor Allem aber gibt *H.* seine persönliche, feinsinnige und vom innersten Finleben in seinen Gegenstand zeugende Beurtheilung *R.s* und damit zugleich sein eigenes „speculatives

System“. So sehr dieses nun auch den Stempel der veränderten theologischen und philosophischen Lage trägt, so stellt es sich doch andererseits dar als ein Bau auf R.schen Grundgedanken, nur dass diese eine folgerichtigere und einfachere Durchführung erfahren haben, als bei R. selbst, als die Inconsequenzen gegenüber den eigenen Principien und die Abweichungen vom geraden Gange der Speculation vermieden sind, zu denen R., wie *H.* zeigt, in Folge der Rücksichtnahme auf das kirchliche Dogma und unmittelbare praktisch religiöse Bedürfnisse und in Folge theosophischer Neigungen geführt worden ist. Wie sich *H.* eins weiss mit R. in der Auffassung des Geistes als etwas durch die Selbstthätigkeit werdenden und dem Vertreten des unlösbaren Zusammenhangs von Religion und Moral, so vor Allem in der grundlegenden Ueberzeugung von der Berechtigung und Unausweichlichkeit des speculativen Triebes, des Triebes nach einer einheitlichen Zusammenschau der sinnlichen und übersinnlichen Welt, von der Möglichkeit seiner Befriedigung und von der Verträglichkeit der Speculation mit der Religion. Ebenso geschieht es in Anlehnung an R.sche Gedanken, wenn *H.* die Wurzel des gegensätzlichen, eine dunkle und eine helle Seite tragenden Charakters der Welt in Gott selbst findet, in den beiden Acten der Contraposition und Reposition. „Gott ist nicht anders, denn als schaffend, sein Schaffen aber zunächst nicht anders, als Setzen seines Gegentheils zu fassen“; damit ist aber zugleich wegen der Absolutheit Gottes die Forderung eines Aufhebens dieses Gegensatzes gegeben. Von R. unterscheidet sich *H.*, indem er nur eine in steter Wechselwirkung mit der Empirie erfolgende Speculation kennt, die unmittelbare Correlation des Welt- und Gottesgedankens gegenüber der Ableitung des ersteren aus letzterem betont, eine selbständige theologische Speculation neben der philosophischen nicht anerkennt, die transscendente Realität der Zeit leugnet, die Annahme eines ewigen Zusammenfalls der Contraposition und Reposition fordert und endlich die der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der Sünde widersprechende Doppeldarstellung des moralischen Processes erst als abstracten Ideals, dann in seiner durch den Eintritt der Sünde bedingten concreten Wirklichkeit ablehnt und ebenso die mit dem Entwicklungsbegriffe nicht im Einklange stehende Isolirung des Christenthums und seines Stifters gegenüber dem allgemeinen sittlich-religiösen Fortschritt der Menschheit. Im Gegensatz zur Speculation nimmt die Dogmatik eine andere Stellung zum Zeitbegriff ein und hat sie es nur mit dem „offenbaren“, nicht auch mit dem „verborgenen“ Gott zu thun; auch ist die Christologie ihr Kernpunct, während diese bei der nothwendig rein geschichtlichen Auffassung der Person des Religionsstifters einer speculativen Behandlung nicht zugänglich ist. Das Werk *H.s* bietet nicht bloss eine Fülle anregender, sondern auch, nach Ueberzeugung des Ref., tief wahrer und berechtigter Gedanken. Freilich gerade hinsichtlich des Hauptpunctes, der göttlichen Actionen der Contraposition und Reposition bleiben Räthsel genug noch übrig; so sehr das Dasein des

Uebels im Ganzen verständlich wird, so bleibt das Bedenken, warum bei Vertheilung desselben auf die Einzelnen solche Ungleichheit herrscht; ferner ist zu fragen, worauf auch *E. Chr. Achelis* in seinem Ref. ThLz. 24, 369—371 hinweist, wie sich mit der Nothwendigkeit der Erreichung des göttlichen Weltplans die menschliche Freiheit vereinigen lasse. Weitere Anzeigen: ThLBr. 22, 297f. (*Hupfeld*), ExpT. 10, 364f. (*Eaton*) und KM. 18, 438—440 (*Ad. Lusser*), der R.s bleibende Bedeutung darin erkennt, dass er alle Wissenschaft von Gott, dem Menschen und der Welt um die Begriffe und Erfahrungen des sittlichen Lebens gesammelt und dadurch das, was bei Schleiermacher und Hegel noch latent war, offenbar gemacht habe, und nach dessen Ansicht auf dem von R. betretenen Wege die rechte Aussicht einer christlichen Philosophie liegt). — Der Herbartianer *Flügel* gibt nach ThLz. 24, 374 (*Achelis*) im Wesentlichen die von Thilo 1851 an Rothe's Ethik geübte, von Holtzmann in seinem genannten Werke berücksichtigte Kritik wieder. — *Arnall* kritisiert scharf die philosophischen Principien Biedermann's und ihre Anwendung auf die dogmatischen Probleme, um an dem Beispiele des Metaphysikers des Absoluten par excellence zu zeigen, „que logiquement une philosophie infinitiste conduit à une dogmatique panthéiste, c'est-à-dire que les idées scolastiques et l'erreur kantienne de la chose en soi, de l'absolu, de l'infini, de la substance, du noumène, sont incompatibles avec les notions chrétiennes“. Nur von der Rethorik aus lassen sich positive Bestimmungen Gottes gewinnen; der Begriff des metaphysischen Absoluten oder Unendlichen ist dazu gänzlich unfruchtbar und bedeutet lediglich das Eingeständniss unserer Unfähigkeit, in das Wesen Gottes vollständig einzudringen. — *Schultze* unterzieht Rauwenhoff's Aufstellungen über Ursprung, Wesen und Wahrheit der Religion sowie die Erkenntnistheorie desselben einer scharfen, aber durchaus sachlichen Beurtheilung; das Ergebniss ist, dass jene Aufstellungen wegen der einseitigen Fassung der Religion als Glaube an die sittliche Weltordnung sich als nicht haltbar und ausreichend erweisen, und dass die Erkenntnistheorie R.s an inneren Widersprüchen krankt. — Zu Eckes Buch über Ritschl liegen noch zwei bemerkenswerthe Aeusserungen vor. *Wandel*, Vertreter eines orthodox-speculativen Christenthums, steht einem Compromisse mit der Ritsch'schen Schule weit skeptischer als Ecke gegenüber, obgleich auch er in den drei von Ecke hervorgehobenen methodischen Principien R.s einen werthvollen Fortschritt in der wissenschaftlichen Behandlung der Dogmatik anerkennt und obgleich er in der Stellung zum Pietismus R.s Kritik billigt. Eine Verbindung der genuinen Theologie R.s mit der kirchlichen in der Weise, wie sie wohl Ecke vorschwebt, dass beide Richtungen eine gemeinsame Basis finden, hält W. für unmöglich, denn die kirchliche Theologie werde ihre principielle Basis nicht gut aufgeben können, da die Kirche es nicht kann. Diese Basis der Kirche ist aber die Annahme einer besonderen Erleuchtung der Vf. der heil. Schrift und die ontologische Trinität;

letzteres ist etwas metaphysisches, dieses aber will R. eliminiren. (W. beurtheilt R. wohl in zu hohem Masse von dessen erkenntnistheoretischem Standpunkte aus, während Ecke darin wieder zu wenig gethan hat.) Wirkliche Hoffnung auf Verständigung und Annäherung gewährt nach W. Kaftan's Stellung zu Trinität und Versöhnungslehre, die eine Umbildung der genuinen R.schen Lehre bedeute. — *Kirn's* Anzeige ist ein werthvoller Beitrag zur Charakteristik und Beurtheilung der Theologie R.s. Wenngleich K. der biblischen Kritik mehr Recht zugesteht als Ecke, so freilich dass er doch eine besondere, von der gewöhnlichen wissenschaftlichen Kritik verschiedene, der Schrift als Glaubensgegenstand angepasste kritische Methode für die Bibel fordert, wenngleich er ferner den Versuchen, die Erkenntnisse des Glaubens mit den Resultaten des objectiven Denkens auszugleichen, weniger ungünstig gegenübersteht als Ecke, so ist doch die theologische Position beider im Grunde dieselbe: streng supranaturalistisch, biblizistisch, einige dogmatische Härten erweichend, christocentrisch, praktisch, die Nothwendigkeit des Mystischen anerkennend, daher auch die Stellung zu R. bei beiden im Allgemeinen die gleiche. Doch hat K. die Eigenart R.s tiefer und feiner erfasst als Ecke. Er erhebt mit Recht Bedenken gegen dessen unhistorische Scheidung genuiner und fremdartiger Elemente bei R.; „warum sollte nicht auch das Nebeneinander widerstreitender Elemente in ein und demselben Denker genuin sein können?“ K. erklärt ferner, dass die drei von Ecke hervorgehobenen Charakteristika noch nicht genügen, um die Eigenart der R.schen Theologie gerade gegenüber anderen kurz vorangegangenen oder zeitgenössischen dogmatischen Bestrebungen zu bezeichnen; vielmehr sei hinzuzufügen, dass R.s Anschauung von der Unzulänglichkeit des theoretischen Erkennens für die Erfassung des Uebersinnlichen und vom Primat des Willens für sein theologisches Verfahren von maassgebender Bedeutung gewesen ist. „Ritschlianismus ist die Entwicklung der christlichen Ueberzeugung aus der geschichtlichen Offenbarung unter Handhabung des Sittengesetzes als Kriteriums der Wahrheit.“ In der spröden Anschauung von der Autonomie des menschlichen, namentlich sittlichen Bewusstseins, die R. von Kant entlehnt hat, wurzeln erkenntnistheoretische und psychologische Bedenken, wodurch bei R. die supranaturalistischen Ansätze gekreuzt werden und die es ihm unmöglich machen, das religiöse Leben voll zu deuten, vor Allem den Charakter der Passivität und Unmittelbarkeit desselben zu erfassen. R. ist ein originaler, daher einseitiger Geist, seine Theologie nicht von unmittelbarer lehrhafter Brauchbarkeit, aber reich an Anregungen für Alle. — Auf das ausgezeichnete Buch von *Wendland*, das im Gegensatz zu Ecke die Verwandtschaft R.s mit der liberalen Theologie hervorhebt und den Standpunkt R.s von einer Volkelt, O. Pfeiderer und Troeltsch nahe stehenden Position kritisirt, sei auch hier hingewiesen. — *Mackintosh* behandelt R.s, Herrmann's und Kaftan's Aufstellungen über die allgemein erkenntnistheoretischen Probleme, die Scheidung

von wissenschaftlichem und religiösem Erkennen, das Wesen der Religion und die Werthurtheile und lehnt dieselben wegen der darin liegenden subjectivistischen, dualistischen und, wenigstens so weit R. und Kaftan in Betracht kommen, eudämonistischen Gefahren ab, ohne das Begreifliche und Berechtigte einer Opposition gegen den Intellectualismus und eine bloss naturwissenschaftliche Weltanschauung zu verkennen, ohne das Moment der Freiheit bei der persönlichen Anerkennung der religiösen Objecte leugnen und ohne das Verdienst R.s bestreiten zu wollen, das darin bestehe, die Erkenntniss, die Religion sei nicht Theologie, besonders eindrücklich gemacht zu haben. — *Mac Rae* gibt eine Darstellung und, vom Standpuncte Eucken's aus, eine Kritik der religionsphilosophischen Grundgedanken des Führers der Oxforder Bewegung, Cardinals Newman, deren beachtenswerthen Kern der Intuitionismus, die Ablehnung verstandesmässiger Beweise für den Glauben, die Begründung desselben auf das Gewissen und die Betonung der geschichtlichen Entwicklung bilden, die aber andererseits durch die letzte Basirung der religiösen Gewissheit auf die äussere Autorität und durch die Schätzung der Institution der Kirche als des Ziels der Entwicklung schwerste Bedenken erwecken.

6. Reformreligionen.

a) Rationalistisch-moralistische.

Bulowa, J. A., die Einheitslehre (Monismus) als Religion. 2. Aufl. 136. L., Schimmelpwitz. *M* 2. — *Dunin-Borkowski, St. von.*, die Weltanschauung der Anarchisten (StML. 172—191). — *Ders.*, zur Entwicklungsgeschichte d. anarchistischen Ideen (ib. 365—388). — *Eckhorst, B.*, Hermannswacht. Gedanken üb. relig., nationale u. persönliche Einheit deutschen Geistes. H. 2—4. L., Friedrich. *M* 2,50. — *Egidy und seine Zeitgenossen* (Ernstes Wollen. Hrsg. v. Mitarbeitern der früheren Versöhnung M. v. Egidy's. 1, No. 1). — *Franké, A.*, d. Religion der Menschheit od. d. natürliche Schöpfungsgesch. E. neue Weltansch. f. alle nach Wahrheit strebende Menschen. VI, 98. Graz (Münster, Mickl). *M* 1. — *O. H.*, Moritz von Egidy (Pr. 3, 60—64). — *Helle, M.*, über Menschenthum und Zuchtstaat. Ein Anarchistenideal. 63. Mz., Verlagsanstalt. — *Lassberg-Lanzberg, C. v.*, der Weltorganismus. Begründung einer auf astrophysischen Gesetzen beruhenden Vernunftreligion. 76. L., Haacke. *M* 2. — *Lebius, R.*, die Religion der Zukunft u. d. Kern aller Religionen. 62. Bamberg, Handelsdruckerei u. Verlagshandl. *M* —,50. — *Moulet, Alf.*, en Allemagne. Moritz von Egidy (RChr. 3. sér. 9, 10—28). — *Ders.*, un dernier mot sur Moritz v. Egidy (ib. 213—217). — *Pflüger, P.*, Moritz v. Egidy (ZSchw. 16, 33—41). — *Reinhardt, G.*, ein deutscher Jesus! Ein Kraftwort an alle Deutschen. Hannov. Münden, Werther. — *Wauer, G. A.*, Church of Humanity (ChrW. 13, 941—945). — *Wels, W.*, die Nothwendigkeit eines neuen, fünften Religionssystems (Welsenthum). 31. Hagen, Risel. *M* —,50.

Der Anfang 1899 erfolgte Tod v. Egidy's hat vielfache Kundgebungen über diesen, jedenfalls von den edelsten Absichten beseelten Mann hervorgerufen. *Reinhardt* stellt ihn in geschmackloser Weise als deutschen Jesus hin. — *Pflüger* gibt ein kurzes Bild seines Charakters, seines äusseren Wesens, seiner Rede- und Schreibweise,

seiner Wirksamkeit, besonders der socialpädagogischen und feiert ihn als Propheten, „denn ein Volkserzieher, ein Apostel geläuterter Menschlichkeit, ein Gewissenswecker ist er gewesen, wie heute kaum ein zweiter zu finden ist“ und gleich den alttestamentlichen Propheten hatte er es nicht bloß auf religiöse, sondern auch sociale Reform abgesehen. — *Moulet* bietet eine von Verherrlichung wie von Geringschätzung der Persönlichkeit Egidy's gleich weit abstehende Charakteristik dieses Mannes; er erkennt an, dass Egidy wahre und werthvolle Ideen ausgesprochen hat, jedoch fehle es an klarer Fassung derselben und vor Allem an genügender Erwägung der Mittel ihrer praktischen Verwirklichung. Der nur ganz lose organisirten Egidy-Bewegung verheißt *M.* keine Zukunft, sondern baldige Auflösung. — Aehnlich ist die Würdigung Egidy's in der Skizze von *O. H.* — *Wauer* orientirt kurz über Comte's philosophisches System, seine Religion und seine Gemeinden. — *v. Lassberg-Lansberg* erklärt, nach LC. 1900, 845 f., die bisherigen Religionen in Folge der Entwicklung der Naturwissenschaften für unhaltbar, seine neue Religion ist aber sehr phantastisch. — Der erste Aufsatz des Jesuiten *von Dunin-Borkowski* gibt zunächst eine Darlegung der Grundsätze des Anarchismus; gemeinsam ist allen Richtungen das Evolutionsprincip, die Verwerfung jeglicher Autorität, jeglicher rechtlichen Bande als dessen, was Moral und Glück hindert, und Ersetzung derselben durch Conventionalregeln. Dagegen ist zu unterscheiden zwischen „selbständigen“ Anarchisten, die den Privatbesitz vertreten und die Propaganda der That meist als unnütz ansehen, und zwischen solidarischen, die den Privatbesitz z. T. durch Gemeinbesitz ersetzen wollen und in den thatkräftigen Kampf der Gerechtigkeit und Nothwehr gegen die jetzige Gesellschaft eintreten. Gegenüber dem Socialismus eignet dem Anarchismus consequentere Durchführung der atheistischen Principien und bewusstere Zielstrebigkeit. *v. D.* gibt sodann eine interessante psychologische Analyse einiger typischer Gestalten des Anarchismus; die Mischung von Milde und Grausamkeit in anarchistischen Persönlichkeiten wird erklärt aus dem Doppelgesicht des Anarchismus, der die erstere Stimmung für die Gesellschaft der Zukunft, die letztere gegenüber derjenigen der Gegenwart vertritt. Die Erklärung des revolutionären Fanatismus als Geisteskrankheit oder pathologische Erscheinung wird als unwissenschaftlich abgewiesen. Zum Schlusse erklärt *v. D.*, dass nur eine religiös begründete Ethik dem Anarchismus erfolgreich entgegentreten könne, während eine natürliche Ethik sich vor den Consequenzen der anarchistischen Ideen nicht zu retten vermöge. Der zweite Aufsatz sucht gegenüber der Ueberschätzung der Bedeutung Proudhon's für die Entstehungsgeschichte des Anarchismus die entscheidende Grundlage desselben vielmehr einerseits in Josiah Warren, dem Ahnherrn der selbständigen Anarchisten Nordamerikas, dessen System nach seiner eigenen Aussage mit dem Protestantismus im Zusammenhang steht, und andererseits in den Anschauungen des Jungen Deutschland

und des Junghegelianismus, Stirner's, des späteren Ludw. Feuerbach; an diesem Milieu habe Bakunin sich zum Anarchisten entwickelt.

b) Theosophisch-occultistische.

Andresen, C., die Lehre v. d. Wiedergeburt auf theistischer Grundlage. Ein Beitrag z. Erneuerung d. christl. Relig. 2. umgearb. Aufl. VIII, 198. Hamburg, Gräfe & Sillem. — **Behre, Chr.**, Spiritisten, Occultisten, Mystiker und Theosophen. 2. Aufl. 85. L., Dieter. M 1,50. — *Beiträge zur Grenzwissenschaft*, du Prel gewidm. v. d. Gesellsch. f. wissensch. Psychol. in München. XI, 163. Jena, Costenoble. M 5. — **Besant, Annie**, die sieben Principien od. Grundtheile des Menschen. VIII, 160. L., Friedrich. M 1. — *Dies., La Sagesse antique; le Christianisme au point de vue théos.* 80. P., 10, rue St. Lazare. fr. —,75. — **Biehler**, Augustins Kampf wider den Neuplatonismus mit Beziehung auf die gegenwärtige spiritistisch-theosophische Bewegung (NkZ. 10, 467—503). — **Blavatsky, H. P.**, Geheimlehre 1. Bd. Kosmogonesis. Uebers. 740. L., Friedrich. M 24. — *Dies.*, kurzgefasster Grundriss der Geheimlehre. Zusammengesetzt von Frz. Hartmann. VII, 190. Ebda. — **Bleibtreu, K.**, von Robespierre zu Buddha. 301. Ebda. — *Bodhabhikshu Bramacharin* (J. C. Chatterji). Die Geheimphilosophie der Inder. VII, 136. Ebda. M 2. — **Dziecko**, Christl. Theosophie. 33. u. 34. H. 64. Bitterfeld, Baumann. M —,25. — **Ellinwood, F. F.**, Theosophy, Esoterie, Buddhism and Christian Science (Homilet. Rev. 15—20). — **Fischer, B.**, Grundzüge der Philosophie u. d. Theosophie, populär u. für gebildete Leser leichtfasslich dargestellt. VIII, 220. L., Schäfer. M 4,50. — **Gubalke, M.**, moderne Christenthumsforscher (Psychische Studien 673—687). — **Hart, Jul.**, Zukunftsland. 1. Bd. Im Kampf um e. Weltanschauung. 1. Der neue Gott. Ein Ausblick auf d. kommende Jhrh. VII, 350. Florenz u. L., Diederichs. M 5. — **Hartmann, Frz.**, populäre Vorträge über Geheimwissenschaft. VII, 122. L., Friedrich. M 1,80. — **Hechler, K.**, ein neuer Glaube. 176. L., Baumann. M 1,50. — **Hoedemaker, P. J.**, het zieleleven in verband met de hedendaagsche theosophie. Vijf lezingen. 207. A., Egeling. fl. 1,75. — **Hoops, H.**, das Eindringen des Buddhismus in christliche Länder (BG. 35, 348—358). — **Leadbeater, C. W.**, Christian Creed: its origin and signification. 110. Lo., Theosoph. Pub. Soc. 1 sh. 6 d. — **Lescoeur, R. P.**, de la valeur apologetique des faits surnaturels: I. les démons dans l'Evangile et l'occultisme contemporain (Ann. de philos. chrét.). — **McCorkle, W. P.**, an old enemy with two new faces (Presb. Quart. 281—297. Teachings of Mrs. Eddy and Madame Blavatsky compared with early heresies). — **Pascal, T.**, la Théosophie. 71. P., Publ. théos. fr. —,50. — **Pfungst, A.**, ein deutscher Buddhist. (Oberpräsidialrath Th. Schultze.) Biogr. Skizze. 50. St., Frommann. M —,75. — **Prel, C. du**, der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits. 119. M., Mühlthaler. M 2,70. — **Riss, Frz.**, Dr. Carl du Prel (AZ. Beil. No. 76). — **Sinnott, A. P.**, die esoterische Lehre od. Geheimbuddhismus. Uebers. aus d. Engl. 2. verb. Aufl. XXVII, 296. L., Grieben. M 4. — **Sorgenfrey, B.**, göttliche Universalwissenschaft. 1. Bd. Welt u. Mensch im Lichte d. göttlichen Wissensch. III, 160. Bitterfeld, Baumann. M 1. — **Stein, Ludw.**, Gefühlsanarchie. E. Beitr. zur Psychologie des Mysticismus (Deutsche Rev. 24, Nov. Auch aufgenommen in dess. Vfs „An der Wende des Jhrhs“ s. o.). — **Troilo, E.**, il misticismo moderno. 320. Turin, Bocca. L. 3. — *Welt, die übersinnliche*, Mittheilungen aus d. Gebiete des Occultismus. Hrsg. u. red. v. Max Rahn. 7. Jhrh. B., Mstr., Mickl.

Riss sucht in seinem lesenswerthen Aufsätze nachzuweisen, dass Du Prel, der 1899 verstorben ist, bei seinem Eingehen auf den Spiritismus und bei der Vertretung und Verwerthung desselben durchaus von streng wissenschaftlicher Basis ausgegangen und von streng wissenschaftlichen Motiven geleitet gewesen sei. —

Das Buch *Bleibtrew's* hat zum Inhalte: das Phantom der äusseren sittlichen Weltordnung. Die Vorbestimmung und Wiedergeburt des Buddhismus. Die Unnatur des Pessimismus. Die Zukunftsreligion: der Buddhismus. — *Hart* verkündigt nach der Anzeige von *Rich. M. Meyer* in DLZ. 20, 532—536 als neuen Gott das Welt — Ich, vertritt unter Polemik gegen Nietzsche und unter Forderung der Enthronung des „letzten Gottes“ d. h. der Causalität einen indisch-buddhist. Pantheismus. — *Andresen*, dem eine vielseitige Belesenheit auf philos. und religionswissenschaftl. Gebiete nicht abgesprochen werden kann, will dadurch zur Erneuerung der christl. Religion und zur Versöhnung der religiösen Vorstellung mit unseren wissenschaftl. Erkenntnissen beitragen, dass er die Lehre von der Wiedergeburt im Sinne des der endgiltigen Vollendung vorangehenden wiederholten Geborenwerdens der einzelnen Seele auf Erden — allerdings nicht im Rahmen des buddhistischen Illusionismus, sondern einer die Persönlichkeit Gottes und die Realität der Individuen vertretenden, optimistischen und ethisch kraftvollen Weltanschauung — als durch die Darwin'sche Lehre von der Entstehung des Menschen logisch gefordert, auf Erfahrungsthatssachen sich gründend, der Ethik bedeutende Förderung bietend, von Jesu, dem einzigartigen Offenbarer Gottes gelehrt und der Vereinigung der morgenländischen und abendländischen Religionsentwicklung dienend, nachzuweisen sucht. (Vgl. ThLBl. 20, 583 f.) — *Hoops* gibt z. Th. auf Grund directer Erkundigung bei deutschen Buddhisten eine Reihe von einigen apologetischen Einwänden untermischter Mittheilungen über Verbreitung, Katechismen und Ziele einerseits der pseudobuddhistischen Bestrebungen, d. h. der von Madame Blavatsky gegründeten, jetzt in 400 Einzelgesellschaften verbreiteten theosophischen Gesellschaft, deren von ihren Anhängern als esoterischer Buddhismus bezeichnete Lehre von den wirklichen Buddhisten nicht als Buddhalehre anerkannt wird, und andererseits der genuin buddhistischen, das Christenthum verdrängen wollenden Propaganda, deren Hauptvertreter gegenwärtig der deutsche Buddhist Subhádra Bhikschu ist, der Vf. eines schnell verbreiteten Katechismus, und die es in Paris zu einer geschlossenen Gemeinde gebracht und auch sonst eine Reihe Anhänger und viele Leser ihrer Schriften gefunden hat, ohne dass freilich zu constatiren wäre, in welchen Kreisen diese Lectüre gepflegt wird. Diese Bewegung will nicht das Bettelmönchthum einführen, accomodirt sich vielmehr der westlichen Cultur und will nur den der Lehre innewohnenden Geist der Freiheit und Selbstständigkeit in Religion und Moral bei uns lebendig machen. — *Biehler* will, da der gegenwärtige Spiritismus und Theosophismus in genauester, von letzterem selbst hervorgehobenen Analogie zum Neuplatonismus stehe, Augustin als Führer zum richtigen Verständnisse und zur erfolgreichen Ueberwindung jener modernen Irrthümer aufweisen. Er stellt daher zuerst nach kurzer Charakterisirung der Gegner Augustin's dessen Polemik ausführlich dar. Sodann gibt er die Anwendung auf die gegenwärtige

Lage, indem er jene Analogie in den einzelnen Lehrpunkten, wie Reincarnation, Auffassung der Materie, Psychologie u. s. w. aufweist. Von Augustin sollen wir lernen, die Wurzel jener Bewegungen im Hochmuth gegenüber dem Gekreuzigten zu finden und bei der Bekämpfung lediglich mit dem Worte Gottes zu operiren, nicht mit einem prüfenden sich Einlassen auf die Thätigkeiten der Medien. — *Stein* gibt gelegentlich seiner Polemik gegen den Mysticismus durch namentliche Aufzählung der spiritischen Literatur und Zeitschriften einen Eindruck von der Menge derselben.

7. Principielle Theologie.

Baewer, D. J., the church in the twentieth century (Independ. 27. Apr.). — *Baltus, U.*, le christianisme sans dogmes (RBd. 16, 563—575). — *Bawink, H.*, het recht der kerken en de vrijheid der wetenschap. 47. Kampen, Zalsman. fl. —, 45. — *Berger, A. E.*, sind Humanismus u. Protestantismus Gegensätze? Vortr. 36. L., Buchh. d. Ev. Bundes. M —, 10. — *Blühbaum, E.*, Christus redivivus d. i. Wie der Stifter uns. Relig. sein relig. System dem heutigen geistigen Entwicklungsstande der gebildeten Welt entsprechend darst. würde. Zugleich e. Nachweis des völligen Gegensatzes zwischen dem Lehrsystem der Orthodoxie u. demj. Jesu u. seiner Apostel. Thl. 1: Die Voraussetzungen der Wissenschaft. XI, 209. B., Schwetschke. M 3. — *Bolliger, A.*, Prof. Gelzer u. die Zukunft unseres Christenglaubens (PrM. 3, 489—494). — *Bonus, A.*, zur Germanisirung des Christenthums. 1—8. (ChrW. 13, No. 3—10). — *Brown, F.*, what is orthodoxy? (North Amer. Rev. 409—417). — *Caird, John*, the fundamental ideas of Christianity. With a memoir by Edw. Caird. 2 vols. 682. Glasgow, Maclehokand. 12 sh. — *Christianisme*, le, à la lumière de la vérité; par un chrétien libéré. 144. Sceaux, libr. républ. fr. 2. — *Clarke, W. N.*, what shall we think of christianity? The Levering lectures before the John Hopkins university. 149. N.-Y., Scribner. \$ 1. (Und Lo., Clark, 2 sh. 6 d.) — *Colestock, H. T.*, Substitution a stage in theological thought (NW. 8, 484—496). — *Curtis, E. L.*, the outlook in theology (BS. 1—11). — *Everett, C.*, the distinctive Mark of christianity (NW. 8, 660—673). — *Findel, J. G.*, Kirchenglaube u. Vernunftreligion od. Christenthum Christi. 2. verm. Aufl. VII, 56. L., Findel. Dass. 3. verm. Aufl. VII, 78. Ebda. M 1, 20. — *Förster, E.*, das neue Dogma (ChrW. 13, 244—249). — *Frémont, G.*, la religion catholique peut-elle être une science? 64. P., Blond et Barral. fr. —, 60. — *Funcke, O.*, allerlei Typen ungesunden Christenthums (BG. 35, 3—15). — *Gallwitz, H.*, vom deutschen Gott (PrJ. 98, 385—416). — *Gardner, P.*, Exploratio evangelica. A brief examination of the basis and origin of christian belief. X, 521. Lo., Black. 15 sh. — *Gelzer, Heinr.*, die Zukunft unseres Christenglaubens (Hilfe 5, No. 32—34). — *Gossart, E.*, un libéral chrétien. Emile Banning. (Rev. Belg. 315—334). — *Gottschick, J.*, das Verhältniss v. Diesseits u. Jenseits im Christenthum (ZThK. 9, 136—182). — *Gray, W. H.*, old creed and new beliefs. 316. Lo., Blackwood. 5 sh. — *Häring, Theod.*, zur Verständigung in d. systemat. Theol. Die Grundgedanken der Principienlehre Prof. D. H. Cremer's (ZThK. 9, 97—135). — *Ders.*, vom „Glauben an den heil. Geist“. E. Wort der Verständigung zu d. Artikeln des Herrn Obercons.-Rath Prof. D. Wiesinger NkZ. 1898, 763 ff.; 1899, 687 ff. (NkZ. 10, 931—934). — *Hechler, K.*, modernes Christenthum. 101. L., Baumann M 1, 50. — *Hering, A.*, d. Idee Jesu v. Reiche Gottes u. ihre Bed. f. d. Gegenw. (ZThK. 9, 472—513). — *Inge, W. R.*, Christian mysticism, considered in eight lectures delivered before the university of Oxford. XV, 379. N.-Y., Scribner. \$ 2, 50. — *Jaeger, Paul*, die Wirklichkeit des Christenthums (ChrW. 13, 1131—35). — *King, H. C.*, Reconstruction in theology (AJTh. 3, 295—323). — *Kuyper,*

A., the antithesis between symbolism and revelation. Lecture. (Aus PrRR.) 24. A., Pretoria, Höveker & Wormser. Ed., Clark. — *Langen, J.*, Religion, Theologie, Kirchenpolitik (RlTh. 7, 19—39). — *Loofs, F.*, has the gospel of the reformation become antiquated? (AJTh. 3, 433—472). — *Lütgert, W.*, geschichtlicher Sinn u. Kirchlichkeit in ihrem Zusammenh. (In BFTh. 3, H. 4). — *Manen, W. C. van*, moderne Theologie en moderne Richting (ThT. 33, 1—14). — *Marsden, S. L.*, a gem of orthodoxy. 368. Lo., Unwin. 6 sh. — *Ménégoz, E.*, du Rapport entre l'histoire sainte et la foi religieuse (Aus RChr. 3. sér. 9). 28. P., Fischbacher. — *Michaud, E.*, Quelques sophismes théologiques (RlTh. 7, 310—326. 494—510). — *Origin*, the, of Christian Science (Blackwood's Mag. May. 845—852). — *Otto, Alex.*, Hemmungen d. Christenthums. Orthodoxien u. Gegner. 2 Hefte. XI, 109 u. VII, 123. B., Schwetschke. M 1,60. — *Petiteau*, la relig. chrét. 704. P., Amat. — *Rupp, W.*, Ethical postulates in theology. (AJTh. 3, 654—678). — *Sabatier, A.*, Christian dogma and the christian life (CR. Nov.). — *Schmank, T. E.*, Holy scripture and questions of the day (LChR. 487—497). — *Schwalm, R. P.*, le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit (Aus Rev. Thom. 6). 49. P., imp. Levé. — *Smend, J.*, über d. Wesen d. evang. Frömmigkeit (Vortr.). 34. Strassburg, Bull. M —, 80. — *Stuckenberg, H. W.*, Present theological tendencies. II. Criticism and Negation (Homil. Rev. Juni). — *Sulze, E.*, die gegenwärtige Aufgabe des deutschen Protestantismus (Pr. 3, 518—523). — *Tait, J.*, Christianity without the conscience. V, 208. Montreal, Drysdale. \$ 1. — *Tissot, D.*, à propos du subjectivisme (RThPh. 32, 74—80). — *Thomas, J. B.*, Recent reconstruction in theology. From the point of view of logic (Homil. Rev. Juni). — *Troeltsch, E.*, Recens. v. Kähler, dogmat. Zeitfragen (GGA. 161, 942—952). — *Veit, W.*, ästhet. u. revolutionäre Frömmigkeit (ChrW. 13, 1109—13). — *Vischer, E.*, Religion u. Kirche im Christenthum (ZThK. 9, 250—272). — *Veeck, O.*, Paul de Lagarde's Anschauungen über Religion u. Kirchenwesen (PrM. 3, 225—234. 286—296). — *Wright, G. F.*, „Christian Scientists“ (BS. 374—381).

Der evang. Pastor *Blöbbaum* in Torgelow (Pommern) will die Weltanschauung der Bibel, das System Jesu organisch, dem wissenschaftl. Standpunkt unserer Zeit gemäss fortentwickeln oder, wie man mit ebenso viel Recht sagen könnte, eine neue Religion inauguriren; denn wie er über Jesus hinaus neue Mittler erwartet, so heisst es S. 176: „Adam wandte den Blick auf Gott und seine Geschöpfe als diesseitige, Moses gab wenigstens Gott auch als jenseitigen (Jahweh, Ewigen) zu erkennen, Jesus offenbarte dazu die göttliche Natur des Menschen als die zur jenseit. Vereinigung mit Gott bestimmte, nunmehr wäre die jenseitige Bestimmung aller Dinge nachzuweisen“. Wie schon dies Citat vermuthen lässt, bietet *Bl.* recht wunderliche, an Begriffsspielereien und künstlichen Eintheilungen reiche naturphilosophische Betrachtungen und weiss er über Gottes Wesen und die künftigen Aeonen viel zu sagen. Dabei versucht er mittels einer z. Th. ganz schlimmen Exegese seine Anschauungen wenigstens als dem Keime nach in der Bibel bereits vorhanden nachzuweisen. Die Kehrseite bilden die schärfste Bekämpfung der Orthodoxie, wobei die evangel. Rechtfertigungslehre in bedenklichster Weise missverstanden wird, die unaufhörliche Herabsetzung der Luther'schen Bibelübersetzung, weil durch sie der dem System *Bl.*s entsprechende Sinn der Bibel verdunkelt ist, und ein fanatischer Hass gegen Luther's Person. Diese Seite des Buches macht es allerdings nicht unbegreiflich, dass

Walther (ThLBl. 20, 329 f.) behauptete, das Buch sei das Machwerk eines jesuitisch geschulten Klopffechters, der damit die Tendenz verfolge, die Rückkehr zum Romanismus vorzubereiten und der die Verlagshandlung betrogen habe. Doch spricht, abgesehen davon, dass in ThLBl. 344 von offenbar zuverlässiger Seite die Angabe des Vf. über seine Confession und seinen Stand als wahr bestätigt worden ist, gegen die Richtigkeit der Vermuthung *W.s* die Opposition *Bl.s* gegen allen Autoritätsglauben und die Art, wie er stets auf die Bibel recurriert. Auch *Holtzmann* (DLZ. 20, 1401—1403) weist jene Vermuthung ab, während *Walther* seine Bedenken in einer zweiten, aus Anlass der Vertheidigung des Vf.s abgegebenen Erklärung (ThLBl. 367 f.) festgehalten hat. Vgl. noch *Steudel* (PrM. 3, 411—413). Hoffentlich unterbleibt das Erscheinen weiterer Theile! — *Otto* will den unchristlichen Gebildeten darthun, dass das Christenthum die allgemein menschliche und daher wissenschaftliche Wahrheit sei. Im 1. Hefte sucht er daher den Materialismus, Pantheismus, Monismus, Pessimismus, Buddhismus zu widerlegen, falsche Vorurtheile über das Christenthum, als sei es asketisch und verlange es Unterwerfung des Intellekts, zu zerstören, an der Hand einer Charakterisirung der griech. Religion zu zeigen, dass das Christenthum allgemein menschliche Bedürfnisse erfüllt, und schliesslich nachzuweisen, dass das, was die Gegner als Vernunftzeugnisse preisen, dem christlichen Boden entstamme. Das zweite Heft behandelt diejenigen Hemmungen, die dem Christenthum und seiner Schätzung aus der unduldsamen, sich im Besitze der vollen Wahrheit dünkenden Rechtgläubigkeit erwachsen. Indem *O.* an der Hand besonders von *Hatch* und *August Dorner* auf die Anfänge der Bildung der christlichen Kirche und auf *Augustin* näher eingeht, will er die Voraussetzungen für jene Orthodoxie aufzeigen. Am Schlusse wendet sich *O.* gegen das Ketzengericht, das gegen das 1. Heft inzwischen ergangen ist. Im Einzelnen ist Manches glücklich getroffen, doch fehlt vor Allem ein straffer Zusammenhang und tritt der dilettantenhafte Charakter manchmal zu sehr hervor. — *van Manen* rechtfertigt die freisinnige Theologie gegenüber der Behauptung van den Bergh's, dass sie unfähig sei, die gegenwärtige Irreligiosität zu überwinden, weil sie keine wohlbegründete metaphysische Ueberzeugung habe, der Wurzel aller Religion, dem Bedürfnisse nach Erlösung nicht Rechnung trage, mit dem alten Dogma den Inhalt der christlichen Lehre preisgebe und einen mythischen Jesus an die Stelle des Christus der Kirche setze. Er legt dar, dass es dem Wesen der freisinnigen Theologie widersprechen würde, gewisse feste Formeln aufzustellen und deren Anerkennung zu fordern, statt das Princip des selbständigen Forschens und der steten Kritik aufrecht zu erhalten, dass also auch nicht Einheitlichkeit in der Metaphysik herrsche, trotzdem die einzelnen Vertreter dieser Richtung von einer bestimmten metaphysischen Ueberzeugung geleitet seien, ferner werde die Begründung der Religion im Erlösungsbedürfniss anerkannt, nur nicht als einzige, sondern daneben noch diejenige im

Bedürfniss nach Verehrung, im Drange nach oben; sodann sei ja der Inhalt des Christenthums keine feste Grösse, sondern verändere sich, wenn auch gewisse Grundzüge bleiben; endlich sei echt freisinnig die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dem idealen Christus, nicht die Vermischung beider, die den „mythischen Jesus“ ergebe. — *Colstock* bringt die Unterscheidung zwischen bleibendem Gehalt und veränderlicher theol. Formulirung, dem absoluten Lebensprincip und den nur relativen Werth besitzenden Dogmen des Christenthums — eine Unterscheidung, die jeder wahrhaft historischen Betrachtung sich aufdrängt, so psychologisch begreiflich es ist, dass wir überall die Qualität der Absolutheit von dem Princip auch auf die doctrinäre Fassung desselben übertragen finden — zur Anwendung gegenüber der Satisfactionslehre. Auch diese ist nur ein vorübergehendes Stadium des theol. Denkens, wie die Auffassung des Todes Christi als eines an den Satan gezahlten Lösegeldes, und es wird jetzt an ihre Stelle eine mehr innerliche, ethisch-praktische Interpretation des Werkes Christi treten. Gründe für das veränderte moderne religiöse Denken und die gegenwärtige Abneigung gegen die Stellvertretungslehre sind die Idee der Entwicklung, die Resultate der bibl. Kritik und das grössere Werthlegen auf die soc. Ausprägung des Christenthums als auf die lehrhafte. — *Förster* reproducirt, um den Leserkreis der ChrW. mit der Dogmatik seines Lehrers Kaftan bekannt zu machen, dessen Christologie und weist das auch für Nichttheologen zu erfassende Neue derselben gegenüber der kirchlich überlieferten Lehre an zwei Punkten, dem Verhältniss des irdischen Lebens Christi zu seinem göttl. Charakter und dem Zusammenhange der Lehre von Christus mit dem Glauben auf, nicht ohne bezüglich des letzteren Falles durch Nichtbeachtung der altprotestantischen Lehre vom Geisteszeugnisse den Unterschied zu übertreiben. Zum Schluss bemerkt *F.* richtig, dass in K.s Dogmatik nicht das neue Dogma vorliege, sofern es in diesem Falle auf eine neue Formel ankäme, sondern dass K. die alte Formel von der Gottheit Christi beibehalten und nur mit neuem Inhalt erfüllt habe; so sehr dies an sich berechtigt sei, so sei es doch wenigstens jetzt für die praktische Verkündigung bedenklich, da die Formel für Alle den Klang der Zweinaturenlehre habe und gerade das Verständniss hindere, dass in dem Menschen Jesus Gott offenbar geworden sei. — *Ménégoz* will die bibl. Kritik als vom Standpunkte der Religion aus berechtigt, ja geboten erweisen, weil nur durch ihre Freigabe der Gebildete gegenüber der hl. Geschichte sein Misstrauen verlieren, und diese einen religiösen Eindruck in ihm erzeugen könne. Der Glaube an die Geschichtlichkeit der bibl. Erzählungen an sich wird von der hl. Schrift nicht als Zeichen der Frömmigkeit betrachtet und als religiöse Pflicht gefordert, sondern die hl. Schrift will den Glauben erzeugen und nähren. Eine Geschichte kann aber diese Wirkung nur hervorbringen, wenn man von ihrer Wahrheit überzeugt ist. Daher gilt es, mittels kritischer Arbeit in der Bibel das Geschichtliche vom Ungeschicht-

lichen zu unterscheiden, besonders ein geschichtlich zutreffendes Bild Christi möglichst zu reconstruiren. Denn nach den seit der Renaissance geltenden und von vielen Gemeindegliedern getheilten Anschauungen wird die Ueberzeugung von der Wahrheit einer geschichtlichen Ueberlieferung nur durch völlig unabhängige historische Kritik garantirt, auch sind in der Bibel thatsächlich Legenden und historische Irrthümer vorhanden. Das den Zweifel an den bibl. Ueberlieferung verbietende Inspirationsdogma aber ist ein Product der katholischen Kirche (?) und kann nur unter Voraussetzung der Infallibilität der Kirche festgehalten, muss also von consequent protestantischem Standpunkt aus aufgegeben werden. Vielmehr ist die Kritik eine uns von der göttlichen Vorsehung auferlegte Pflicht und wenn wir durch sie eine solide und selbständige Gewissheit von der Geschichtlichkeit einer Erzählung erlangen und diese uns damit zur Ursache der Bekehrung wird, so hat die Kritik damit eine werthvolle religiöse Frucht gezeitigt, wogegen ihre negativen Resultate nicht in die Wagschaale fallen, zumal schon eine grosse Anzahl definitiver Resultate erreicht ist und die Majorität (?) der Erzählungen als historisch erwiesen ist, ebenso die Einheitlichkeit des relig. Geistes der Schrift. — *Vischer's* Aufsatz hat eine polemische Abzweckung gegenüber Duhm's und Bernoulli's Trennung von reiner und kirchlich vermittelter Religion und Troeltsch's Fassung des Verhältnisses von Religion und Kirche als eines antinomischen, obgleich diese Theologen nicht genannt werden. *V.* will nachweisen, dass Religion und Kirche an sich keine Gegensätze sind, im Gegentheil Religion immer wieder mit Nothwendigkeit die Kirche hervorrufe, besonders wo ein Bewusstsein geschichtlicher Offenbarung vorhanden sei, wo Religionsstifter mit starker Autorität auftreten und Aufgaben stellen, die sich nur in einer Gemeinde Gleichgesinnter verwirklichen lassen, wie dies besonders in der israelitischen und christlichen Religion der Fall ist. Eine solche Gemeinschaft wird sich mit Nothwendigkeit Formen schaffen für den Geist, der in ihr lebt, Aemter, Sitten, Bekenntnisse u. s. w. hervorgerufen. Dies bedeutet aber nicht schon eine Verunreinigung der Religion, diese tritt erst ein, wenn diesen Formen göttliche Verehrung erwiesen wird, die Prädicate der Heiligkeit, Ewigkeit, Vollkommenheit, die nur Gott gebühren, zugeschrieben werden. (Troeltsch dürfte meines Erachtens doch tiefer gesehen haben, wenn er schon in den festen Formen an sich, abgesehen von ihrer Vergöttlichung, etwas nicht ganz zum innersten Wesen der Religion Stimmendes sieht, wie man ein gleiches bezüglich des Verhältnisses von Dogma und Glaube aufweisen kann.) Eine Fülle kleiner, selbständiger, innerlich einheitlicher, wenn auch nicht ganz voneinander separirter kirchl. Gemeinschaften stellt *V.* als dasjenige hin, worauf die Entwicklung wohl hinzielt. — Der strenge Calvinist *Kuyper* warnt die calvinistischen Kirchen vor „symbolicalen“, einer stärkeren Geltendmachung des Liturgischen zugewandten Strömungen. Diese seien ebenso wie die ritualistischen Bestrebungen in der englischen Staatskirche, ja, wie die symbolistischen Tendenzen

in Kunst und Literatur, nur Theilerscheinungen einer modernen religiösen Stimmung, die in der idealistischen Philosophie, der historischen Rechtsschule und der classischen Kunst, wie sie in Deutschland in der ersten Hälfte des 19. Jahrh.s vertreten worden seien, ihre Wurzel habe, rein immanenten, pantheistischen Charakter trage, das Unendliche nur in dem Entwicklungsprocess des Endlichen erblicke und daher lediglich in selbstgewählten Symbolen dunkel zu fassen vermöge, von einem Eingreifen Gottes in die Welt und einer realen Berührung Gottes mit dem Menschen nichts wisse, die Frömmigkeit nur in subjectiven Stimmungen und bloss menschlichen Erhebungen zu Gott aufgehen lasse, gegen das Dogmatische gleichgiltig sei, zu einem Relativismus und Subjectivismus im sittlichen und socialen Leben führe, die daher naturgemäss zu dem weniger auf klare Mittheilung des Dogmas, als auf das Cultische Gewicht legenden Katholicismus sich hingezogen fühle. Diese moderne Religiosität, die gleicherweise vom philosophischen Agnosticismus, von Roms *fides implicita* und Unterdrückung der Bibel, von Ritschl's antidogmatischer Schule, von der Schule Sabatier's vertreten werde, bilde aber den völligen Gegensatz zu der christl., reformatorischen, besonders der calvinistischen Frömmigkeit, die einen transcendenten Gott, ein wirkliches, unverhülltes Eintreten Gottes in den Bereich des Endlichen kenne, die eine persönliche Darbietung Gottes und die Kundgebungen eines bestimmten, für alle Zeit geltenden Willens Gottes besitze und den Nachdruck auf die reine Lehre lege. Dass unsere moderne Frömmigkeit einen anderen Charakter trägt als die der Reformatoren, ist richtig beobachtet, irrthümlich ist es jedoch, die Nuancen innerhalb dieser modernen Frömmigkeit zu übersehen und sie in Bausch und Bogen als mit der geoffenbarten Religion unverträglich zu erklären. Ebenso dürfte es einseitig sein, den entscheidenden Grund für die liturgischen Neigungen in jener modernen Stimmung zu sehen, so gewiss diese, wie z. B. auch Ed. v. Hartmann dargelegt hat, mitwirkt. — Die zugleich eine feine Charakteristik der biblicist. Theologie enthaltende Anzeige von Kähler's dogmatischen Zeitfragen und zwar dem 1. Bd. derselben durch *Troeltsch* zeigt einmal, dass eine rein historisch-psychologische Betrachtung Jesu und der Apostel nicht sofort ein Glauben versagendes Schulmeistern derselben bedeute, und dass die Stellung der biblicistischen Theol. zur Schrift im Einzelnen keine einfache, vielmehr eine von mannigfachen Schwierigkeiten bedrückte sei, und legt sodann dar, dass die Abwehr der modernen wissenschaftlichen Denkweise sich nur auf dem Gebiete der allgemeinsten Principien, nicht auf den gerade die Hauptschwierigkeiten einschliessenden Einzelproblemen bewege und dass eine von dem Boden der allgemeinen Religionsgeschichte aus operirende Theologie keineswegs sogleich den Charakter des pantheistischen Monismus trage. — *Häring* hebt zunächst die zwischen der Position der von Ritschl beeinflussten Theologen und derjenigen Cremer's bestehende Gemeinsamkeit in einigen allgemeinen für die Dogmatik geltenden

Grundsätzen hervor, billigt auch die von C. gegebene, gegenüber Frank's Forderung präcisere Fassung der Grundfrage der Principienlehre, wie nämlich gegenüber der Wirklichkeit des Schuldgefühls Recht und Pflicht des Glaubens an einen gnädigen Gott bleibe. Zum Behufe der Erledigung dieser Frage erörtert C. zuerst die Voraussetzungen des Christenthums, dann die Entstehung der christlichen Gewissheit. Bezüglich der näheren Bestimmung dieser beiden Gegenstände sucht H. eine Verständigung mit C. Hinsichtlich des ersteren Punctes räumt H. ein, dass C. mit Recht den Anknüpfungspuncten in dem ausserchristlichen Gottesglauben und Gewissensurtheile eine entscheidende Bedeutung beimesse, und dass die Wichtigkeit derselben bei Ritschl und seinen Schülern manchmal unterschätzt seien. Die Antwort C.s auf die zweite Frage, dass wir nämlich in dem durch das Wort der Verkündigung wirkenden heil. Geiste die objective Macht haben, welche die entscheidende Gewissheit weckt und wirkt, vermag jedoch H. nicht als genügend anzuerkennen, vor Allem Angesichts von Zweifelsfällen. Es muss vielmehr von der Verkündigung auf eine innerhalb derselben zu erweisende Realität, auf die sie begründende Offenbarung, d. h. auf die lebendige Person Christi zurückgegangen werden. Dass an diesem Puncte eine Controverse vorliegt, hat nicht seinen Grund darin, dass H. und seine Freunde einige der sogenannten Heilthatsachen nicht anerkennen oder wenigstens nicht zum Glaubensgrunde rechnen wollen, sondern dass Cremer und seine Gesinnungsgenossen die Frage nach der Erkennbarkeit, Auffassbarkeit, Ueberführungskraft der Heilthatsachen für das Bewusstsein nicht als nothwendig anerkennen. (Mit der Aufwerfung dieser Frage hat H. durchaus Recht, aber historisch hat dieselbe doch ihren Grund in den durch die Wissenschaft hervorgerufenen Bedenken gegen die Realität gewisser Heilthatsachen; insofern leitet die C.sche Richtung ein von ihrem Standpuncte aus berechtigtes Motiv bei der Ablehnung dieser Frage.) — Dasselbe Anliegen, dass die innerliche Wirksamkeit des heil. Geistes zur Anschauung gebracht werde in dem Eindrücke, den die geschichtliche Offenbarung in Christo mit ihrer sich selbst bezeugenden, Vertrauen erweckenden Kraft macht, vertritt *Ders.* in der kurzen Auseinandersetzung mit Wiesinger, der auf den eben besprochenen Aufsatz H.s Bezug genommen hatte, und er formulirt die zwischen ihm und W. bestehende Differenz dahin: letzterem „fallen beide Grössen, das Heilsverlangen und die Offenbarungsthatfache unter dem Gesichtspunct von Anknüpfung und Voraussetzung für die unmittelbare, vom Geiste gewirkte Gewissheit des Glaubens; mir erscheinen sie als der uns erkennbare Inhalt der Wirksamkeit des heil. Geistes, über dessen lebendig persönliche Unmittelbarkeit ich mit ihm eins bin.“ (Ref. findet in Wiesinger's Standpunct den richtigen Gedanken gewürdigt, dass der subjectiven Erfahrung eine gewisse Selbständigkeit und die letzte entscheidende Instanz gegenüber der äusseren Offenbarung zukommt). — *Jaeger* fordert, dass wir uns in der Gegenwart statt der mehr intellectua-

listischen, wenn auch an sich durchaus berechtigten Fragen nach der Wahrheit und dem Wesen des Christenthums die praktische Frage nach der Wirklichkeit des Christenthums stellen sollen, d. h. wir sollen Selbstlosigkeit, die auf Selbstverleugnung ruht, üben, das wird dem Christenthum wieder Achtung gewinnen mehr als alles Predigen und wissenschaftliche Beweise. — In einem tiefsten Aufsätze, der zugleich die Schuld der traditionalistischen Reaction dieses Jahrhunderts aufweist, legt *Sulze* dar, wie gegenüber den heutigen Feinden, Materialismus und Ultramontanismus, mit der Betonung der Rechtfertigung aus dem Glauben nichts auszurichten sei, denn das Verlangen nach ihr sei bei beiden unbekannt, sondern dass es jetzt gelte, sich auf das Letzte zurückzuziehen, die sittliche Freiheit und die sittliche Persönlichkeit, und zu zeigen, dass diese höchsten Güter durch jene beiden Richtungen vernichtet werden. Wenn dies eindrücklich geworden ist, dann ist auch die Bahn zur Anerkennung des weiteren Inhalts des Christenthums eröffnet. — *Loofs* erörtert in seinem markigen Vortrage die Schwierigkeiten, die dem Verständnisse des Evangeliums der Reformation in der Gegenwart gegenüberstehen, besonders sofern nach den Reformatoren die Sündenvergebung auf das Werk Christi, sein Leben, Sterben und Auferstehen zu begründen und damit nothwendig eine supranaturalistische Beurtheilung der Person Christi gegeben sei, dieses aber dem modernen naturalistischen Zuge widerspreche. *L.* ist aber der Zuversicht, dass „gegenüber der Person Jesu, dessen Selbstbewusstsein die nothwendigerweise relativistische naturalist. Geschichtsbetrachtung nur als Schwärmerei beurtheilen könnte, auch dem modernen Menschen die Nothwendigkeit einer klaren, sich nicht auf das psychische Gebiet beschränkenden, Entscheidung für den Supranaturalismus einleuchten werde“. — Die originellen, zwar nicht ganz von Uebertreibungen freien, aber auch viele Wahrheiten enthaltenden Aufsätze von *Gelzer* wollen zeigen, dass die Reformation, speciell das officiële Lutherthum ein zwar geniales, aber vergängliches Menschenwerk sei, wie dies auch von den Schöpfungen Constantin's und des heil. Franciscus gelte, dass Pietismus, Rationalismus und die christlich-soziale Bewegung wahrhafte Fortschritte gewesen seien, und auch nicht die Reformation, sondern die französische Revolution die Befreiung des Geistes und die Brüderlichkeit gebracht habe. Das 20. Jhrh. werde, da wir Deutsche zu wissenschaftlich-kritisch geworden seien, in religiöser Beziehung unter dem Zeichen des Amerikanismus stehen; die religiöse Kraft der Angelsachsen werde offenbar in ihrer gewaltigen Wirksamkeit für die äussere wie die innere Mission, in welcher letzterer Beziehung vor Allem auf die Heilsarmee zu verweisen sei. In den amerikanischen Gemeinschaften sei wirklich der Gedanke des allgemeinen Priesterthums, dem die Zukunft gehöre, lebendig. Ebenso muss nach *G.* der Gedanke an die Wiederkunft Christi, die eschatologische Stimmung wieder lebendig werden, und die Betonung desselben in der jungen Theologenschule sei ein Verdienst. — *Bolliger* wendet gegen Gelzer

ein, dass Jesus selbst nirgends das Dogma von seiner Wiederkunft zum constitutiven Merkmal der Jüngerschaft gemacht habe, sondern nur die Liebe zu Gott und Menschen, den Gehorsam gegen Gottes Ordnungen, und ferner, dass nicht, wie G. meine, wissenschaftlicher Geist und religiöse Schaffensfreudigkeit sich gegenseitig lähmen; vielmehr wie erst etwas wissenschaftlich Erarbeitetes den Charakter der Gewissheit trage und zum Handeln ermuthige, so könne auch der wirkliche Gott ohne Sinn für das Wirkliche, d. h. ohne wissenschaftlichen Geist nicht gefunden werden. — *Vett* bietet eine geistvolle Gegenüberstellung der ästhetischen Frömmigkeit als der Frömmigkeit, wie sie sich gewöhnlich findet und wie sie besonders die Frömmigkeit des Protestantismus ist, die dem Menschen seine irdischen Sorgen und Pflichten, seinen Frieden und seine Rechte lässt und nur Alles mit ihrem sanften Hauch überkleiden, die Verhältnisse nicht ändern, sondern nur mildern will, in Geduld und Demuth vor Allem sich bewährt, und der revolutionären Frömmigkeit, der Frömmigkeit der Religionsstifter und Reformer, die nicht so und so viele profane Bedürfnisse und Pflichten und daneben auch noch religiöse hat, die ungöttliche Verhältnisse zwingt, entweder göttlich zu werden oder unterzugehen. Weil aber bei der Verbindung, in die der Protestantismus die Cultur mit der Religion bringen wollte, nicht jene durch diese geläutert, sondern diese vielmehr von jener aufgesogen ist, weil wir also keine christliche Cultur haben, so bedarf jetzt der Protestantismus der revolutionären Frömmigkeit, die entschiedenes Christenthum fordert. — *Smend* beschreibt in seinem trefflichen Vortrage die evangelische Frömmigkeit zuerst in ihrem Unterschiede von der katholischen und zwar der ordinären oder scholastischen und der vornehmen oder mystischen, als protestantische, sodann im Vergleiche mit concurrirenden ausserchristlichen Erscheinungen, dem ästhetischen und ethischen Idealismus, als positiv christliche Frömmigkeit, dabei auch jene gegensätzlichen Anschauungen und Stimmungen verständnissvoll schildernd und gerecht beurtheilend. — Auch in diesem Jahre hat die grosse Lebensfrage der Christenheit nach dem „inneren Supranaturalismus“ des Christenthums (JB. XVIII, 532), dem Verhältnisse des unstreitig einen jenseitigen überweltlichen Charakter tragenden christlichen Ideals und der diesseitigen innerweltlichen Lebenshaltung des Christen, eine Behandlung gefunden in dem vorzüglich klaren Vortrage von *Gottschick*. Nachdem G. zunächst dargelegt, warum diese Frage gegenwärtig besonders brennend ist, erörtert er im 1. Theile, in welchen Thätigkeiten und Erlebnissen das Leben schon im Diesseits die Richtung auf das Jenseits gewinnt und einhält und von welcher Art das jenseitige Ziel sei. Die Prüfung der drei, bezüglich dieses Gegenstandes in der Geschichte aufgetretenen Hauptconceptionen, der vulgärkatholischen hedonistisch gesetzlichen, der in der höheren Stufe der katholischen Frömmigkeit vertretenen asketisch mystischen und der von Luther vertretenen, am N. T. ergibt, dass zwar hier für alle drei Anknüpfungspunkte gegeben sind,

jedoch dasjenige, was sich bei Paulus und Johannes wie bei Jesus selbst als das Entscheidende und Neue darstellt, in dem Luther'schen Standpunct erfasst ist. Danach besteht die jenseitige Seligkeit in der Vereinigung und Verähnlichung mit Gott, der die Liebe ist, und es ergibt sich als das dem ewigen Leben gemässe diesseitige Verhalten die Uebung selbstloser Liebe gegenüber den Nächsten und des Kampfes mit der Welt. Gegen diesen Standpunct von Vertretern einerseits der Mystik, andererseits der modernen Cultur erhobene Einwände werden theils als aus Missverständnissen entsprungen abgewehrt, theils damit, dass an Kaftan's Dogmatik die Haltlosigkeit eines Absehens von der Weltbeziehung beim Gottesbegriff illustriert wird. Der 2. Theil erörtert die Frage nach der Stellung des Christen gegenüber den Gütern und sittlichen Aufgaben des Diesseits, deren Antwort nicht unmittelbar aus dem N. T. zu entnehmen ist. Das Urchristenthum zeigt in dieser Beziehung eine weitgehende negative Haltung, die nicht aus dualistischer Stimmung, sondern aus theils für alle Zeit geltenden, theils der damaligen geschichtlichen Lage entstammenden Gründen entsprang. Der Unterschied des christlichen Ideals von der Cultur wie der rechtlichen und sittlichen Ordnung muss auch stets festgehalten werden. Trotzdem ist die Betheiligung des Christen, auch eine Freude desselben an den Gütern und Aufgaben des Diesseits aus den verschiedensten, von G. scharfsinnig entwickelten Gründen berechtigt und nöthig, wie auch, was speciell gegenüber Rade behauptet wird, die Beeinflussung der weltlichen Einrichtungen und Berufsleistungen durch den christlichen Geist durchaus möglich ist. — *Bonus* sucht seine Forderung einer Germanisirung des Christenthums zu erläutern, gegen Missverständnisse zu vertheidigen und näher zu begründen. Einen lebendigen Gott kann man, wie auch die Geschichte beweist, nur in nationaler Färbung haben, die künstliche, abstracte Gottesvorstellung der Gelehrten ist lebensunfähig. Statt des Ausdrucks „Gott erkennen“ ist der Ausdruck, „Gott schaffen“ zu bevorzugen, weil der religiösen Ueberzeugung das Moment persönlicher Willensentscheidung wesentlich ist. Die Geschichte zeigt die Unmöglichkeit, die Religion durch äusserliche Conservirung des Alten zu erhalten, vielmehr ist Belebung des alten Christenthums mit neuem deutschen, d. h. tapferen, gerechten, freien Geist nöthig; die Bewegungen, die sich an Nietzsche, Lagarde, Carlyle, Naumann, Ritschl knüpfen, zeigen, dass die Sehnsucht dahin geht. In der religiösen Erziehung handelt es sich um die Anregung, sich selbst unter Läuterung seines Selbstgefühls ein Ideal zu bilden. Weltreligion, Volksreligion und Privatreligion sind nicht ausschliessende Gegensätze, sondern die drei Beziehungen jeder wahren Religion. Die gegenwärtige Lage unseres Volks fordert jetzt die Betonung des zweiten Gesichtspuncts. Deutscher Glaube ist die Gestaltung der christlichen Frömmigkeit, wonach Selbstachtung und Selbstvertrauen nicht im Gegensatze zu Gottesfurcht und Gottvertrauen stehen. Mit dem Programme der archaischen Deutschthümer habe aber diese

Anschauung nichts zu schaffen. — Aehnliche Tendenzen vertritt der durch nüchterne Ruhe sich auszeichnende sehr zu empfehlende Aufsatz von *Gallwitz*. Gut wird der Unterschied zwischen der griechischen und germanischen Gottesauffassung, wonach in der ersteren das Moment der Stetigkeit, in der zweiten das des Fortschritts herrscht, dargelegt. Bedenklich dagegen ist der Versuch, die metaphysische Absolutheit Gottes als nicht religiös nothwendig aufzuzeigen. — *Veeck* gibt zumeist im Anschluss an Lagarde's eigene Worte dessen Anschauungen über Religion, die von ihm unterschiedenen Grössen Evangelium und Christenthum, über Katholicismus, Protestantismus, die Reformirung des gegenwärtigen Kirchenwesens und die national-deutsche Religion der Zukunft wieder. Die kurze Kritik billigt L.s Gedanken über Religion im Allgemeinen, vermisst genügende Berücksichtigung der Evangelienkritik, findet seine Urtheile über Paulus und den Protestantismus ungerecht und einseitig, hebt die Schwierigkeiten seiner kirchlichen Reformvorschläge und die Unklarheiten der geforderten Religion der Zukunft hervor, sieht jedoch in L.s Worten: „die Aufgabe unserer Tage ist, den Pietismus zur Frömmigkeit, der frohesten Dienerin des Menschengeschlechts zu machen und den Rationalismus zur demüthigsten Magd und Prophetin Gottes, der Geschichtsforschung“ das Programm des Protestantens-Vereins bezeichnet.

Dogmatik.

Bearbeitet von

E. Sulze,

Dr. theol. und phil. in Dresden-Neustadt.

1. Einzelfragen.

1. Offenbarung. Heilsthatsachen. Heilsglaube.

Bachmann, Ph., Gymnasialprof. in Nürnberg, die persönl. Heilserfahrung des Christen u. ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugniß der Apostel. Ein Beitrag z. neutestam. Theologie. VIII, 246. L., Deichert. M 3,60. — **Burger, Karl**, Frömmigkeit (HRE. 6, 294—295). — **Green, S. G.**, Christian Creed and the Creeds of Christendom. 7 Lectures at Regent's Park College (Angus Lectures 1898). 368. Lo., Macmillan. 6 sh. — **Halbert, C.**, the Nature of the Divine Indwelling (BS. 56, 18—99). — **Hoffmann, A.**, Vernunft und Offenbarung (ZThK. 9, 273—315). — **Hoyle, A.**, Depth and Power of the Christian faith. 196. Lo., Kelly. 1 sh. 6 d. — **James, W.**, der Wille zum Glauben u. and. populärphilos. Essays. In's Deutsche übertr. von Dr. Lorenz. Mit einem Geleitwort von Prof. Dr. Paulsen. XX, 196. St., Frommann. M 3. — **Kirn, O.**, Glaube (HRE. 6, 674—682). — **Leadbeater, C.**, Christian Creed: its Origin and Signification. 110. Lo., Theosoph. Publ. Soc. 1 sh. 6 d. — **Lebius, R.**, die Rel. der Zukunft u. der Kern aller Religionen. 62. Bamberg, Handelsdruckerei. M —,50. — **Lütgert, W.**, geschichtl. Sinn und Kirchlichkeit in ihrem Zusammenhange. 123. (BFTh. Heft 4.) M 2. — **Mayer, E. W.**, Dr., das christl. Gottvertrauen u. der Glaube an Christus. Eine dogmat. Untersuchung auf bibl.-theol. Grundlage u. unter Berücksichtigung der symbol. Literatur. VI, 162. Gö., Vandenhoeck & Ruprecht. M 3,60. — **Planitz, Archid.**, der Laienglaube, seine Entstehung u. seine Bedeutung f. Theol. u. Kirche. (In der Festschr. für Herrn Geh. Kirchenr. D. Fricke. XI, 192. L. Richter. M 3). — **Samtleben**, zwei Wege vom Wissen z. Glauben (BG. 35, Heft 2). — **Sanders, R.**, the Question of Faith. 198. Ed., Black. 1 sh. 6 d. — **Smend, Julius**, üb. das Wesen der evangel. Frömmigkeit. Vortrag. 34. Strassburg, Bull. M —,80. — **Tamm, H. C.**, das Wesen des evang. Glaubens. 195. B., Schwetschke u. Sohn. M 3. — **Weitbrecht**, moderne Glaubenshindernisse u. ihre Ueberwindung. Vortrag. 23. St., Steinkopf. M —,20.

Bachmann's Schrift ist nach ihrem biblisch-theologischen Werth bereits von Holtzmann (JB. XIX, 162, 163) besprochen. Hier sind ihre dogmatischen Grundgedanken kurz anzugeben. Der Vf. will zeigen, dass trotz der verschiedenen Lehrbegriffe doch bei Jacobus, im ersten Petrusbriefe, bei Paulus und Johannes die Einheit

und Gleichartigkeit des religiösen Lebens nicht fehle. Das Heil ist immer, nicht eine Theorie, sondern Leben, zunächst das Erlebniss eines bedeutsamen Umschwungs, der nicht durch des Gläubigen eigene Kraft, sondern durch die Macht des göttlichen Geistes unter dem erweckenden Einflusse des göttlichen Wortes, d. h. des Evangeliums, herbeigeführt wird. Die Umwandlung durchdringt das ganze Leben. Sie ruht aber auf der in der Heilsgeschichte vollzogenen, im Evangelium objectiv wiedergegebenen und fortgepflanzten Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens in Christo. Diese Offenbarung ist viel umfangreicher und sicherer als die subjective Erfahrung. „Nicht durch's Fühlen kann (daher) der Mensch sich seines gesammten Gnadenstandes vergewissern, sondern nur durch ein Glauben, welches zwar in manchen Beziehungen einen Halt an unmittelbaren Erfahrungen gewinnen kann, aber auch ohne sie, ja unter Umständen im Gegensatz zu ihnen seiner Sache gewiss ist.“ Die Schrift erörtert ausser dieser Frage, auf die es dem Vf. ankommt, noch andere. Sie ist in einem würdigen Tone gehalten und ein fleissiges, aber doch nicht recht fertiges Werk. S. 45—137 z. B. finden sich s. z. s. gesammelte exegetische Vorarbeiten. Der Hauptgedanke selbst kommt nicht zu rechter Klarheit. Was ist der Glaube, der über die subjective Wahrnehmung hinausgeht? Enthält er nur Folgerungen aus der fides salvifica? Kommt er nicht in die Gefahr, nur fides historica zu werden? — Nach *Burger* ist die Frömmigkeit „das religiöse Verhalten des Menschen, seine Gesinnung und sein Handeln in der Beziehung auf Gott, die Religiosität“, die sich vor Allem im Opfer bethätigt, aber auch die Kraft aller wahren Sittlichkeit ist. Der feine Unterschied zwischen der Frömmigkeit und der Religion, insbesondere das Verhältniss beider zu einander, war wohl noch schärfer zu bezeichnen. — *Hoffmann* beginnt seine sinnige Abhandlung mit dem ganz richtigen Satz: Die Zusammenstellung von Vernunft und Offenbarung ist nicht correct, weil Vernunft ein Erkenntnissorgan, Offenbarung aber ein Erkenntnisstoff ist. Vernunft und Glaube sind zusammenzustellen. Der Verstand sucht die Welt nach dem Causalgesetz zu verstehen, damit der Mensch sie sich dienstbar machen kann. Die Offenbarung nimmt den Menschen in den Dienst des höchsten Zwecks, seinen Willen in den des göttlichen. Die Vernunft schafft, wenn der höchste Zweck einmal offenbart ist, ein harmonisches Weltbild, in dem alles eingegliedert ist in diese höchste Idee. Solch eine vernünftige Gottes- und Welterkenntniss kann der Mensch nicht entbehren, weil sonst ein harmonisches Selbstbewusstsein ihm fehlen würde. Das nur verstandesmässige, auf den praktischen Erfolg gerichtete Welterkennen stösst auf Schritt und Tritt auf Dunkelheiten und Hemmungen. Etwas ganz Anderes aber als jene Vernunftidee ist die Offenbarung, die der Glaube ergreift. Der wirkliche Gott nimmt in ihr den Willen des Gläubigen in seinen Dienst, auch wenn er nur durch die Medien seiner Offenbarung ihm entgegenkommt. So gehen ohne Conflict Wissenschaft und Glaube

neben einander her. Man kann auch nicht sagen, dass die Offenbarung die durch die Sünde getrübt Vernunft ergänzen müsse. Man muss nicht sein, was man erkennen und darstellen will. Schiller war nicht „der Verbrecher aus verlorener Ehre“, als er ihn beschrieb. Verstand und Anschauung nur sind für die Erkenntniss nothwendig. Die Theologie hat der Arbeit der Vernunft gegenüber noch die besondere Aufgabe, die Entwicklung der Offenbarungserkenntniss zu verfolgen, zurückgetretene Eindrücke der Offenbarung als solche zu erkennen und der Gemeinde Antwort zu geben gerade auf die Fragen, von denen die Herzen bewegt sind. Liegt, wie jetzt, der Glaube darnieder, so können keine klug ersonnenen Mittel ihn wieder beleben, sondern nur Heroen des Glaubens oder mächtige Ereignisse, in denen der Wille Gottes empfunden wird. Jene Mittel werden von dem Vf. fein kritisirt. — Die Reden von *James* haben den Zweck, den Glauben auch als eine That des Willens, ein Wagniss darzustellen, ohne das wir nicht weiter kommen. Zu warten, bis die immer unvollkommene Wissenschaft die Realitäten des Glaubens und unser Vertrauen auf sie gerechtfertigt hat, das heisst, auf Kampf und Sieg verzichten, weil man vor dem Erfolg den Erfolg nicht in der Hand hat. Der Erfolg rechtfertigt nachträglich das Wagniss. Diese köstlichen Reden wirken wie ein Stahlbad auf den Leser, Zweifel und Doctrinarismus überwindend. Nur die vierte Rede über den Deterismus hat schon Paulsen mit Recht beanstandet. — *Kirn* sagt in seinem Artikel über den Glauben: „unverdunkelt muss nur das Eine bleiben, dass die rechte und eigentliche Antwort des Menschen auf die ihm entgegenkommende Heilsoffenbarung die fiducia ist, dass aus ihr alle Gewissheit und Erkenntniss von Gott und göttlichen Dingen hervorwächst.“ — Nach dem „Freidenker“ *Lebius* ist Nietzsche's Idee vom Uebermenschen ein Anachronismus. Die Erfahrung hat gezeigt, dass der Rassenegoismus weiter führt, als der Einzelegoismus. Jener bedarf auch der Religion zu seiner Stärkung, d. h. der Beschäftigung mit dem Weltgeheimniss. Nicht aber zünftige Prediger, sondern die bedeutendsten Fachgelehrten aller Wissenschaften sollen die Freidenkergemeinden in dies Geheimniss einführen. Man baue diesen Gemeinden Tempel wie die stolzen Dome der katholischen Kirche, dann werden sie mächtig wachsen. Also auch für sie ist die Zukunft von der architektonischen Romantik zu erwarten. — *Lütgers* Abhandlung ist reich an feinen Beobachtungen und Gedanken. Sie wendet sich mit Recht gegen die Entwicklungstheorie, nach der Alles in der Natur präformirt ist und von selbst zu seiner Zeit in den Verlauf der Entfaltung eintritt. Sie wendet sich ganz ebenso auch gegen den ungeschichtlichen Sinn, der den religiös-sittlichen Besitz als einen Raub sich wahren, ihn nicht an die Gemeinde dahingeben oder nicht alle Lebensverhältnisse mit dem christlichen Geiste durchdringen will. Die Auffassung des Entwicklungsgedankens aber, die dem Theismus immer eigen war, und die in jedem geschichtlichen Fortschritt das wunderbare Ergebniss einer

Wechselwirkung zwischen Gott und Welt sieht, kommt nicht zu voller Geltung. Dem Vf. kommt es doch darauf an, den Gedanken sich zu wahren, dass auch diese theistische Auffassung der Geschichte Christo gegenüber versagt. — *Mayer's* mit grosser Sorgfalt und Liebe verfasste Schrift schliesst sich würdig an die im gleichen Verlage erschienenen werthvollen Monographien von Troeltsch (Gerhard und Melanchthon), Gunkel (die Wirkungen des heil. Geistes) und Otto (Luther's Anschauung vom heil. Geist) an. Der Vf. erörtert zunächst vortrefflich religionsgeschichtlich Bedeutung und Wesen des Gottvertrauens (1—37). Es besteht bewusst oder unbewusst in der Gewissheit, dass von der menschlichen Persönlichkeit das Wort gilt: was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten. Im Christenthum erlangt es seine Vollendung, indem es zu der Demuth wird, die zufrieden ist mit allen Führungen Gottes. Dann wird (38—81) aus den Schriften der vier Reformatoren, aus den Bekenntnissen und den Werken der confessionellen Dogmatiker dargethan, wie das Verhältniss des Gottvertrauens zu dem im Glauben an Christus angeeigneten Heile gedacht ward. Bei Melanchthon liegt ein klares Schema vor: Gesetz, Busse, Evangelium, Glaube (an die Satisfaction), Gottvertrauen. Luther's reiches Glaubensleben bindet an diesen Formalismus sich nicht. In der anziehendsten Weise legt *M.* dar, wie Luther's Genialität immer neue Wendungen findet, den Erwerb des Heils durch Christus sich zum Verständniss zu bringen. Die auf die Reformation folgende Entwicklung verläuft so, dass der Zweck (das Gottvertrauen) über dem Mittel vergessen wird. Es folgt nun (41—137) eine „Umschau innerhalb der neutestamentlichen Literatur.“ Mit Recht behauptet der Vf., dass in den Reden Jesu der das Gottvertrauen Begründende, eben Christus selbst, immer hinzuzudenken sei, auch da, wo es als unmittelbar zwischen Gott und dem Menschen eintretendes Verhältniss erscheint. Besonders sorgfältig wird dargelegt, wie Paulus zu dem Problem sich verhält. Schliesslich entwickelt der Vf. seine eigene Ansicht über das Verhältniss des Gottvertrauens zum Christusglauben (138—155) und das Wesen des Glaubens in formaler Beziehung (156—162). Er sagt: „Was auch immer in foro coeli sich zutragen möge, die Rechtfertigung kommt hienieden zur Erscheinung, indem im Christen ein neues Verhältniss zu Gott hergestellt wird. Das objective Mittel derselben ist Person und Werk Jesu; das subjective Mittel ist der Glaube, der theils als ihre Bedingung und Voraussetzung, theils als der Erfolg, in dem sie perfect wird, bezeichnet werden kann. Das Erstere, sofern er fides in Christum; das Letztere, sofern er fiducia erga Deum ist. Der Urheber des ganzen Vorganges ist jedoch Gott, der allen Glauben durch Jesum und den von diesem ausgegangenen Geist weckt und begründet.“ „Dadurch, dass der Glaube als affectvolle Ueberzeugung von Uebersinnlichem als Vertrauen gekennzeichnet wird, ist er abgegrenzt gegen die katholische fides und ähnliche Corruptionen, aber auch gegen das Fürwahrhalten irgend einer

Metaphysik.“ Es ist nach dem, was der Vf. selbst über Luther gesagt hat, zu bedauern, dass er doch S. 147 eine unzulässige Concession an eine vorreformatorische Vorstellung macht. Jedenfalls aber wird sein lebenswürdiges Buch in vollem Maasse seinen Zweck erfüllen, den Zusammenhang zwischen dem Christsglauben und dem Gottvertrauen deutlich zu machen und praktische Geistliche anzuweisen, wie sie das vom Vf. behandelte Problem vor der Gemeinde zu erörtern haben. — Nach *Planitz* entsteht der Heilsglaube des theologisch nicht gebildeten Laien durch das mit der Lectüre der heil. Schrift verbundene testimonium spiritus sancti und im Anschluss an die Kirche. — *Smend* zeigt, dass die evangelische Frömmigkeit der Art nach ganz verschieden von der katholischen ist, die entweder in äusserlichen Uebungen oder in mystischem, ja ekstatischem Sichversenken in Gott besteht. Die evangelische Frömmigkeit ist auch nicht ästhetischer Cultus des Schönen und Erhabnen in Natur und Geschichte und nicht werktätige Erfüllung der Pflicht um der Pflicht willen. Sie ist Liebe zu Christus und durch ihn Gemeinschaft mit Gott, die das innere Leben erneuert, zu selbstloser Pflichterfüllung, zu Geduld im Leiden und zum Verzicht auf jeden anderen Lohn ausser der Liebe Gottes befähigt. S.s Vortrag ist durch Adel der Darstellung ausgezeichnet — Der Pastor *Tamm*, der inzwischen verstorben ist, will Ernst machen mit dem evangelischen Princip: wir werden gerecht allein durch den Glauben an Jesum Christum, oder: aus Gnaden. Er zeigt zunächst, dass der Glaube eine Gabe Gottes, nicht unsere eigene Willensthat ist. Die Gabe Gottes, die den Glauben in uns schafft, ist Christus, nicht ein Lehrgesetz. Es ist die Pflicht der evangelischen Frömmigkeit, derartige Bandagen abzulegen und selbst für ihre Gesundheit zu sorgen. Ist aber der Glaube an Christus das einzige zum Heil Nothwendige, so ist der Glaube an die heilige Schrift (im Sinne der Inspirationstheorie) nicht nothwendig. Die Satisfactionstheorie muss fallen. Die Einmischung weltlicher Justiz in die Religion hat den Tod Jesu und die Scheiterhaufen verschuldet. Bei jener Theorie verliert man zuletzt die Person Jesu aus den Augen und begnügt sich mit Verheissungen Gottes, die man dann sogar schon im A. T. findet. Die Art wie dies Apol. R. 107—117 geschieht, grenzt an exegetischen Scandal. Der Sünder trägt die Folgen seiner Sünde. Das ist seine Strafe. In Christo kommt Gott jedem Menschen in reiner Liebe entgegen. Der Glaube an Christus ist Glaube an seine Religion, an Gott in ihm. Er entfaltet sich zu Ehrfurcht, Liebe und Vertrauen. Mit dem Wunder hat er gar nichts zu thun. Er bleibt bei dem grossen unvergleichlichen Wunder der religiös-sittlichen Persönlichkeit Jesu stehen. Können die Gesetze der Natur suspendirt werden, dann auch die des Denkens und der Sittlichkeit. „Sollten sinnliche Wunder das Pfand darauf sein, dass Gott in Christus über Alles zu ehren, zu lieben und zu vertrauen sei, dann müsste der Geist die Fahne senken vor dem Sinnlichen und diesem hinfort die oberste Entscheidung in

Fragen des Rechts, der Moral und der Frömmigkeit abtreten.“ Aber so verkehrt wie der Wunderglaube ist der an das christliche Princip, vor dem die Person Jesu zurücktritt. Ein Princip ist nur ein Gesetz. Es kann nicht für mich sterben, mich nicht erlösen. Die Idee schüttet allerdings niemals ihre ganze Fülle in eine Einzelperson aus. Sie theilt sich auch überhaupt nur den Begabten mit. Gott aber giebt sich selbst auch an den Geringsten hin. Im Gewissen nimmt jeder das Unbedingte wahr. Wäre dem nicht so, dann könnten wir nur auf die Religion verzichten. Das Gemüth ist die Stelle im menschlichen Innenleben, an der die religiösen Gefühle entstehen, die unabhängig sind von aller Wissenschaft. Diese hat Alles, auch das religiöse Leben, zu erforschen, aber nicht seine Existenz abzulehnen oder zu gestatten. Auch die Allgemeingültigkeit der Religion wird nicht durch die Wissenschaft begründet. Die Theologen sind mehr uneins über sie als die einfachen Laien, die sich „an die hohen Tugenden Jesu“ halten und nicht fragen: was haben wir zu glauben? sondern: an wen? Die Religion hat wohl die Theologie reformirt, das Umgekehrte hat selten oder nie stattgefunden. Demnach soll namentlich der Religionsunterricht, der oft zur „Reactionsmaschine“ herabgewürdigt sei, reformirt werden, auch die Predigt. Jener namentlich soll, um in Christo den Vater zu zeigen, vor Allem an biblische und Kirchengeschichte sich anschliessen, den Katechismus aber aufgeben, der „auf jeder Seite die Spuren davon an sich trägt, dass er sich mit Hast und Noth aus den Armen des Katholicismus losgerungen“ habe. Aus diesem kurzen Bericht werden die Leser ersehen, dass wir es hier mit einem geistvollen Buche zu thun haben, aus dem viel zu lernen ist. Das ist auch deshalb der Fall, weil der Vf. auf Schritt und Tritt in wirklich genialer Weise mit den bedeutendsten Dogmatikern sich auseinandersetzt, vielfach auch treffende Aussprüche nichttheologischer Schriftsteller anführt. Der schwächste Punct ist des Vf. Anwendung des Begriffs „Gemüth“, dem jede psychologische Ableitung fehlt. Wird der geistreichen Schrift ein umfassendes, übersichtliches Inhaltsverzeichnis hinzugefügt, dann wird sie auf jeden Fall sich einbürgern und für Freunde wie für Gegner den reichsten Gewinn bringen. — *Weitbrecht's* sinniger Vortrag zeigt, wie unser Geschlecht durch seine Beherrschung der Natur dem Beherrschtwerden durch sie verfallen sei, dass man Gott verliere, wenn er nur zur Lösung des Welträthsels erdacht werde, dass die auf das Wirken im Diesseits sich beschränkende Moral das Gewissen nicht beruhigen könne, und dass ohne Christus das Leben seinen Mittelpunkt und seinen Halt verliert. —

2. Bibel. Inspiration.

Bensow, Jos. Osc., Till läran om Bibelns normativa auktoritét. 12. Stockholm. — *Brodbeck, A.*, Weizen ohne Spreu. Das bleibend Werthvolle in der christl. Religionsurkunde. III, 106. Zü., Verlags-Magazin. fr. 1,25. — *Chauvin, C.*, Abbé, die Inspiration der hl. Schrift nach der Lehre der Tradition und der

Encyclica „Providentissimus Deus“, eine theologisch-kritische Studie. Uebers. von Benef. Geo. Pletl. XII, 143. R., Nationale Verlagsanstalt. M 2,50. — **Estorff, E. v.**, Laienbetrachtungen über die Kraft der Bibel im Wissen u. Glauben. 63. B., Mittler u. Sohn. M 1,50. — **Feyerabend, K. W.**, Glaube an die Bibel oder Glaube an Christus? Betrachtungen eines Pastors. 72. Riga, Hörschelmann. M 1,50. — Vgl. **Külpe**: Was hat Pastor Feyerabend uns gesagt? (MNR. 54, 225—242). — **Gössling, E.**, die Inspiration der Vf. der hl. Schriften im N. T. (Theol. Ztbl. Amerika 18, 1. Heft). — **Haack, Ernst, D.**, die Autorität der hl. Schrift, ihr Wesen und ihre Begründung. Drei Vorlesungen, gehalt. auf der 3. theol. Lehrconfer. in Mölln i. L. am 11., 12. u. 13. Sept. 83. Schwerin, Bahn. M 1,50. — **Kunze, J.**, Lic. Dr. Prof., Glaubensregel, hl. Schrift u. Taufbekenntniss. Untersuch. über die dogmat. Autorität, ihr Werden u. ihre Geschichte, vornehmlich in der alten Kirche. XII, 560. L., Dörffling u. Franke. M 15 (s. o. JB. XIX, 183—187). — **Ders.**, evang. u. kathol. Schriftprincip. 36. Ebda. M —, 50. — **Lange, H.**, die Inspiration der Vf. der hl. Schriften des N. T.s (MNR. 55, 7). — **Pohle**, Tradition (KL 11, 1933—1971). — **Vindex**, zur Frage v. d. Authenticität der Vulgata (HPBl. 124, 102—114). — **Wagner**, der Lebenswerth der hl. Schrift (DEBl. 24, 11). — **Ziemssen, O.**, die Bibel in der Geschichte. Beiträge z. Bibelfrage u. zur Geschichtsphilos. vom Mittelpunkt der bibl. Anschauung. XI, 120. Go., Thienemann. M 2,40.

Die Schrift **v. Estorff**'s handelt über die Bibel selbst, über Wunder und Naturgesetze, über Offenbarungen Gottes, über Unsterblichkeit und über den Gottessohn. Der geistige Gehalt der Bibel überwiegt so unendlich alle anfänglich abstossenden Aeusserlichkeiten, dass diese immer mehr zurücktreten. Wunder sind nicht übernatürliche Mirakel, sondern Ereignisse, deren natürliche Wirkungsgesetze uns zur Zeit unbekannt sind. Unser Verständniss ist mangelhaft, aber Gott ist ein einiger Gott, der stets nach denselben Gesetzen verfährt, der sich zu allen Zeiten an allen Orten der Menschheit auf dieselbe Weise offenbart. Jedes Kind bezeugt uns seine Vorexistenz bei Gott, aus der auch die Nachexistenz folgt. Man hat die Einigung Gottes und des Menschen in der Person Christi und seiner Nachfolger, der Christen, festzuhalten. Die Lehre von der Geburt aus der Jungfrau im physischen Sinn beruht auf einem Missverständniss schon der Maria. Die Schrift, einem inneren Bedürfniss des Vf. entsprungen, soll in freier Weise die Bibel rechtfertigen. Sie ist gut gemeint und gut geschrieben. Den Problemen, die er behandelt, ist der Vf. nicht gewachsen. — **Feyerabend**'s, JB. XVIII, 544—545 besprochene, vortreffliche Abhandlung ist erfreulicher Weise im Sonderabdruck erschienen. **Külpe** hat **F.** nicht widerlegt. Er meint nur, dass die Wege Gottes mannigfaltig sind. Nicht jeder müsse auf dem von **F.** (nach Herrmann) angegebenen ein Christ werden. Im Princip stimmt er in Betreff der Inspiration mit **F.** überein: ich glaube an die Schrift, weil ich an Christus glaube. Es komme aber zuweilen doch auch darauf an, dass man sagen könne: es steht geschrieben. — Nach **Haack** fand bei der Abfassung der biblischen Schriften ein concursus specialissimus des heil. Geistes statt, der die biblischen Schriftsteller zwar nicht zu blossen Werkzeugen machte, wohl aber vor jedem Irrthum sie

bewahrte. Dass ihnen der apostolische Charakter, den diese Inspiration ihnen verlieh, zukam, wissen wir aus dem Zeugniß der Urkirche. Die heilige Schrift ist allerdings nicht die Offenbarung selbst sondern ihre Urkunde, aber ein zuverlässiges Protokoll. Das ist nothwendig, denn auch die evangelische Kirche bedarf (für die sie beherrschenden Landesherrn) einer entscheidenden Instanz von absoluter Autorität. Nur so kann in ihr die reine Lehre und die rechte Verwaltung der Sacramente aufrecht erhalten werden. Die Festsetzung des Kanons ist freilich kein Dogma; und dass es verschiedene Grade der Inspiration giebt, ist zuzugestehen. Aber quod non est in actis, non est in mundo. Dass bei diesem gesetzlichen Verfahren evangelisches Christenthum nicht bestehen kann, sieht der Vf. nicht. — *Kunze's* kleinere Schrift hält nur das lutherische Schriftprincip für das richtige. Das katholische gründet die Autorität der Bibel auf die der Kirche, macht sie also abhängig von menschlicher Gewalt. Hier hat die Bibel keine autonome Bedeutung; die Kirche kann durch sie nicht kritisirt werden. Dazu bildet das protestantische Schriftprincip den Gegensatz. Nach der reformirten Anschauung ruht die Autorität der Bibel auf dem Zeugniß des heil. Geistes. Auch das ist unrichtig. „Denn damit ist die heil. Schrift nicht gegen die Schwankungen und Irrungen, denen die geistliche Erfahrung des Einzelnen wie der Kirche unterliegt, hinreichend sicher gestellt, vielmehr ihre kanonische Bewerthung und Ausbeutung wechselnder Willkühr preisgegeben.“ Nach lutherischen Grundsätzen muss „die Kanonicität der heil. Schrift erstens geschichtlich begründet werden, einfach durch das, was heil. Schriften an sich selber sind, nicht durch das, was aus ihnen gemacht worden ist; und zwar muss zweitens diese Begründung so geschehen, dass die Geltung der heil. Schrift letztlich auf die Autorität Jesu Christi, des Herrn und Hauptes der Kirche, zurückgeführt wird.“ Das A. T. ist also nur insoweit Autorität für uns, als es „Christum treibt.“ „Wir nähern uns ihm nicht direct und unvermittelt, sondern leiten seine Wasser durch den Filter der neutestamentlichen Offenbarung hindurch, um erst dann die Gläubigen des neuen Bundes damit zu tränken.“ „Das N. T. ist kanonisch, weil und soweit es die Sammlung der (echten) apostolischen Schriften ist.“ „Die Kirche hat in keinem Momente ihrer Geschichte erst darüber zu befinden gehabt, ob und inwieweit sie das Wort der Apostel sich massgebend sein lassen wollte; sondern diese Autorität war ihr vom Herrn gesetzt und den Aposteln von ihm gegeben.“ Wir sind also allein von Christus abhängig. Freilich auch von der Kritik, die allein feststellen kann, welche Schriften von Aposteln verfasst sind. Das ist nicht zu ändern, aber jedenfalls besser als die Rückkehr zum katholischen Schriftprincip. Ist die Kritik eine Zeitlang zu weit gegangen, so haben wir uns dessen zu getrösten, dass sie sich gerade jetzt in einer rückläufigen Bewegung befindet; „und alles kommt darauf an, dass wir dies für die Kirche nutzbar machen.“ Wir haben also auch bei *K.* den Rückgang über

die Schrift hinaus auf Christus; aber nicht wie bei Feyerabend im religiösen, sondern im dogmatischen Sinn. Die Parallele zwischen diesen zwei Theologen ist höchst interessant. — *Lange* stimmt nahezu mit Feyerabend überein. Er sagt; „Die Inspiration der Vf. der heil. Schriften N. T.s beruht auf der Gabe des heil. Geistes, den sie als Glieder der christlichen Gemeinde am Pfingstfeste vom Herrn erhalten haben, und ist von der Inspiration anderer Glieder der christlichen Gemeinde aller Zeiten nicht specifisch, sondern graduell verschieden. Die heil. Schriften N. T.s sind die Urkunden des durch den Geist Gottes geweckten und vermittelten Glaubensgehaltes der ersten christlichen Gemeinde, den autoritativ in den Schriften niederzulegen vor Allem die berufen und befähigt waren, die von allen Menschen auf Erden dem in die Welt gekommenen Gottessohne persönlich am nächsten gestanden haben und zur Erfassung der Heilswahrheit in einziger Weise schon vorbereitet worden waren. Gerade ihre individuell verschiedene Darstellung derselben Wahrheit verbürgt die universale Bestimmung der heil. Schrift, allen die Wahrheit nahe zu bringen. Nebensächliche Irrthümer in den heil. Schriften N. T.s tangiren nicht ihre Autorität als irrthumsloser Quelle ewiger Heilswahrheit. Der Christ kommt nicht zum Glauben an den Heiland, weil er glaubt, dass die Schrift göttlich inspirirt ist, sondern er glaubt, dass sie göttlich inspirirt ist, weil er durch die in ihr offenbarte Wahrheit zum Glauben an Christus gekommen ist.“ Man wird all diese Sätze unter der Bedingung unterschreiben können, dass die „Wahrheit“ die Person Jesu, nicht irgend ein Dogma ist. — *Vindex* erörtert dem Franciscanerlector Hetzenauer gegenüber die Frage, ob und inwieweit die Unfehlbarkeit der römischen Kirche die Möglichkeit der biblischen Kritik offen lasse. Im Wesentlichen handelt es sich nur um Lesarten der Handschriften des Originals der zwei Ausgaben der Vulgata (1546 und 1592). Er ist liberaler als sein Gegner. Der Aufsatz ist recht interessant. Er zeigt, dass die Unfehlbarkeitstheorie nur quantitativ, nicht qualitativ gegen Probleme und Zweifel schützt, dass die Fragen, über die sie entscheiden will, zuletzt doch immer wiederkehren. — Die Schrift von *Ziemssen* ist eine kleine Culturgeschichte oder Geschichtsphilosophie. Sie will zeigen, dass die Bibel werthvoller ist als die anderen Religionsbücher, und dass die Verirrungen in der Geschichte der christlichen Völker durch das Verlassen des biblischen Standpunctes verursacht wurden. Der Vf. ist ein wohl unterrichteter Mann, der gar manche feine Beobachtungen gemacht hat. Freilich ist das Gebiet, das er durchheilt, so gross, dass es zu einem gründlichen Eingehen auf die unermesslichen geschichtlichen Probleme nicht kommen kann. Der Bibel selbst steht er conservativ und doch ziemlich frei gegenüber. „Die Werthschätzung der Bibel verliert dadurch, dass ihre Gedanken und Bilder, ihre naiven Berichte und hochgehenden Anschauungen in das kühlende und klärende Bad verständig kritischer Beurtheilung gebracht werden, für denjenigen nichts, der ihren Geist

gespürt, und seine religiöse und moralische Wirkung an sich erfahren hat.“

3. Gott. Wunder. Engel.

Barre, de La., l'ordre de la nature et le miracle SR. 63. P., Blond et Barral. fr. —, 60. — *Beltrame, G.*, la divina provvidenza considerata sotto l'aspetto teologico dogmatico. VII, 50. Atti del Instituto Veneto di scienze. — *Bernard, H.*, the evidential value of miracle (Exp. 59). — *Bertrand, C.*, le livre de Dieu, de sa puissance et de l'humanité par la Divinité même. 95. Saint Malo. — *Bettex*, das Wunder. 97. St., Steinkopff. M 1. — *Blake, S.*, the place of a miracle (BS. 56, 12—25). — *Bois, H.*, l'éternité de Dieu (RThQR. 269—313). — *Bouffier, G.*, les anges et l'immaculée conception. Avignon, Aubanel frères. — *Caussade, J. de*, l'abandon de la providence divine. 11. ed. XXX, 109. P., Lecoffre. — *Claramont, Ph.*, de immensitate Dei. II. (StMBC. 20, 69—83). — *Didio, Ch.*, der sittl. Gottesbeweis. XVIII, 230. Wü., Göbel in Comm. M 2,30. — *Favers*, les anges d'après l'écriture. 71. P., Périsse. fr. —, 50. — *Fiske, J.*, through nature to God. 212. Lo., Macmillan. 3 sh. 6 d. — *Geyser, J.*, das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. VIII, 291. Bonn, Hanstein. M 3,80. — *Hagen, Martin*, S.J., der Teufel im Lichte der Glaubensquellen gekennzeichnet. VI, 69. Fr. M —, 90. — *Hering, Hermann*, Gottesdienst, Begriff (HRE. 7, 1—7). — *Herrmann, W.*, Gebet (HRE. 6, 386—393). — *Johnson, J.*, the Angels. 118. Lo., Skeffington. 2 sh. 6 d. — *Jones, L.*, Catholic doctrine of a Trinity. 144. Society for Promoting Christ. Knowledge. 1 sh. 6 d. — *Kessler, L.*, über Offenbarung und Wunder. 94. Gö., Vandenhoeck u. Ruprecht. M 2,40. — *Kölling, W.*, dogmat.-symbol. Studien über die Trinität u. d. Sacramente. Weferlinger Vorlesungen 1898. 89. B., Wiegandt u. Grieben. M —, 80. — *Köstlin, J.*, Gott (HRE. 6, 779—802). — *Lem, M. H.*, God (ThT. 33, 385—403). — *Müller, J.*, das Formalobject der göttl. Erkenntnis und die scientia media (ZkTh. 23, 226—246). — *Murray, Andr.*, das Amt der Fürbitte. Eine Aufforderung zum Gebet, übers. von Holtey-Weber. 299. L., Sonnenhol. M 2, geb. M 3. — *Regnon, Th. de*, études de théologie positive sur la sainte Trinité III. Théories grecques des processions divines. 2. Voll. V. 584. P., Retaux. fr. 13. — *Scherer, C. Chr.*, der biol.-psycholog. Gottesbeweis bei H. S. Reimarus. III, 22. Wü., Göbel. M —, 50. — *Seiss, J.*, questions concerning miracles (LChR. 183—193). — *Sieffert*, Gottseligkeit. Gottseligkeit (HRE. 7, 38—39. 42—43). — *Steude*, der Anstoss des Wunders (BG. 35, 5). — *Thessen-Wesiersk, Franz W.*, die Grundl. des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquino. 142. Pad., Schöningh. M 2,20. Einzelp. M 3. — *Thury, M.*, la preuve cosmologique de l'existence de Dieu (RChr. 422—425). — *Walther, Fr.*, das Wesen der Liebe zu Gott (NkZ. 10, 8. Heft). — *Wolff, Walther*, z. Frage d. Gebetserhörung (ThStK. 72, 610—618).

Geyser's Schrift scheint aus Vorträgen für Studenten der katholischen Theologie entstanden zu sein. Ist dem so, dann gewinnt sie nicht bloss wegen ihrer wissenschaftlichen Haltung, sondern auch dadurch unser Interesse, dass sie uns zeigt, wie von einem philosophisch ernst denkenden Manne die künftigen katholischen Geistlichen in die Philosophie eingeführt werden. Schon das ist charakteristisch, dass der Vf. wesentlich sich mit der griechischen Philosophie beschäftigt, die neueren Philosophen nur gleichsam parenthetisch bespricht. Es ist das natürlich, da Aristoteles noch immer der Philosoph der katholischen Kirche ist, wie in gewissem Sinne Kant der des Pro-

testantismus. Offenbar soll das Buch von G. denen, für die es zunächst bestimmt ist, alles bieten, was sie aus der Geschichte der Philosophie zu wissen nöthig haben. Bekanntlich wird von der katholischen Theologie die Dogmatik unterbaut mit einer natürlichen Theologie, die im Unterschiede von der durch die christliche Offenbarung gegebenen die Gotteserkenntnis aus der allgemeinen Gottesoffenbarung in der Welt und der Vernunft ableitet. G. nennt sie Theodicee (im weiteren Sinne). Wir würden sie Apologetik nennen. Er beschreibt nun zuerst „die vielfältigen Ansätze der Philosophie zu einer wissenschaftlichen Behandlung des Gottesproblems“ in der Zeit von Thales bis auf Sokrates. Er erweist sich schon hier als sehr bewandert in der neueren Literatur über die Geschichte der griechischen Philosophie und weist nach, dass jedem philosophischen System eine eigenthümliche Erkenntnistheorie zu Grunde liege. Der „dialectisch-metaphysische Pantheismus der Eleaten“ veranlasst ihn zu einem Excurs über den Pantheismus überhaupt und den Spinocismus im Besonderen. Im zweiten Capitel stellt der Vf. das „Gottesproblem unter dem Gesichtspuncte der teleologischen Weltanschauung in der Blüthezeit der griechischen Philosophie“ dar, eingehend und klar vor Allem das System des Aristoteles und dessen Fortbildung durch Thomas von Aquino. Der Empirismus und der (pantheistische) Rationalismus sind Einseitigkeiten, die bereits Aristoteles und Thomas durch den Intellectualismus überwunden haben. Dieser schöpft aus der Erfahrung, erkennt aber Vernunftprincipien an, „die von objectiver und absoluter Gewissheit sind und ihre Wahrheit unmittelbar durch sich selbst bezeugen.“ „Aus ihm wächst die einzige Erkenntnistheorie hervor, deren Principien es ermöglichen, dass die Gottesüberzeugung nicht lediglich das Postulat eines subjectiven Glaubensgefühls, sondern rechtmässiger Gegenstand objectiven Wissens ist“ (S. 88, 84). An die Erörterung der durch Aristoteles gelegten Fundamente der Erkenntnistheorie des Intellectualismus schliesst G. die Besprechung des cartesianischen Rationalismus, des Empirismus und des Kantischen Criticismus an. In den beiden letzten Capiteln wird der Materialismus der Zeit des Niedergangs der antiken Philosophie und die antike Theosophie dargestellt. Das Resultat, zu dem der Vf. kommt, ist dies: „Thomas von Aquino bedeutet den Höhepunct, den die vom christlichen Gedanken befruchtete aristotelische Philosophie im Mittelalter gewonnen hat. . . Auch heute noch kann die Theodicee weder ohne bestimmte Begriffe überhaupt noch ohne ein gut Theil der aristotelischen Begriffe im Besonderen ihre Aufgabe lösen. Aber man darf diese Begriffe nicht mehr als gegeben hinnehmen, sondern man muss auf die äusseren und inneren Erfahrungsthatfachen zurückgehen, um dort die Waffen zur Vertheidigung dieser Begriffe zu holen. Geht die Theodicee so voran, so wird das schliessliche Resultat sein: die alten Wahrheiten erscheinen wieder, aber im neuen Gewande.“ Jedenfalls ist von dem Vf. etwas zu lernen. Und man wird es achten müssen, wenn die katholischen

Theologen der Rheinprovinz wenigstens soweit in die Philosophie eindringen, als *G.* sie führt. — Es ist eigenthümlich, dass ein katholischer Theolog, *Scherer*, den alten Aufklärer Reimarus wieder hat zu Ehren bringen müssen. Er rühmt an ihm, dass er zum Behufe der Theodicee das Seelenleben der Thiere tief erfasst habe. Der Causalitäts- und der Contingenzbeweis sowie der teleologische sei wirklich treffend in dieser Weise von ihm geführt worden. Die Innerlichkeit des Thierlebens könne aus der mechanischen Wechselwirkung der Stoffe und Kräfte nicht erklärt werden, weil diese gegen jene vollkommen gleichgiltig sei. Ueberhaupt sei die Materie das Unvollkommenste und Unselbständigste. Deshalb müsse auch sie selbst mit Allem, was sie enthält, von einem wirklich selbstständigen Wesen entstanden oder geschaffen sein. Vor Allem weist Reimarus auf den Kunsttrieb der Thiere hin, der ihnen fertig angeboren ist. Ihm gegenüber den intelligenten Schöpfer zu leugnen, das sei so thöricht, als wenn man, was ein Kind durch eine Drehorgel vortrage, dem Kinde zuschreiben wolle. — Die Schrift von *Didio* beweist von Neuem, dass die Beweise für das Dasein Gottes immer ein vollständiges philosophisches System in nuce sind. Das gibt uns *D.* Gestützt auf die Principien der Metaphysik und der Erkenntnistheorie des Aristoteles, die in seiner Kirche gelten, zeigt er zunächst, dass die Beweise für das Dasein Gottes, metaphysische Schlüsse aus unzweifelhaften Thatsachen der Erfahrung, möglich sind. Sie sind auch nothwendig. „Es wäre und bliebe der Theismus der Vernunft fremd, eine Hypothese“, kann man, wie protestantische Theologen behaupten, das Dasein Gottes nur erfahren, nicht beweisen. „Und eine Hypothese kann das praktisch mit allen Mitteln und allen Mühen festzuhaltende Lebensziel nicht sein.“ Es ist nun eine unerschütterliche Thatsache, die der Vf. gegen alle Argumentationen des Empirismus feststellt, dass der Mensch ein absolut verpflichtendes Gesetzesbewusstsein in sich trägt, mag das auch unvollkommen in dem Einzelnen entwickelt sein oder getrübt. Der Mensch trägt auch die Anlage in sich, den kategorischen Imperativ, der in ihm lebt, zu erfüllen und ihm Alles zu opfern. Und er erwartet von seiner Pflichterfüllung den Besitz des höchsten Gutes und der Glückseligkeit. Es muss demnach eine passive und active unverbrüchliche Ordnung die Welt beherrschen, die es möglich macht, dass die vollkommene Sittlichkeit das vollkommene Glück des einzelnen Menschen und aller ist. Das Alles ist nur möglich, wenn die Welt die Schöpfung des persönlichen Absoluten, eines vernünftigen, heiligen Willens ist, dessen Wirksamkeit und Herrschaft in jeder Menschenseele durch das absolute Pflichtgebot sich bethätigt. Wie die Welt überhaupt, so ist ohne Gott (das Gute in Person) ebenso das Pflichtbewusstsein wie die sittliche Weltordnung ein Räthsel. Ohne dies Gottesbewusstsein verliert die Sittlichkeit Halt und Kraft. Es ist unrecht, dem Katholicismus ethische Heteronomie vorzuwerfen. Auch er lehrt die sittliche Autonomie des Menschen, freilich nur die relative, die durch Gott

begründete. Der Katholicismus des Vf. tritt nur in einzelnen Anklängen zu Tage, darin, dass er das absolut verpflichtende Gesetz nicht vom Anfange an aus dem Wesen der sittlichen Persönlichkeit ableitet, also in einem gewissen Nomismus befangen bleibt, und in seiner Rechtfertigung der *consilia evangelica*: „gerade die höchsten sittlichen Werke, die erhabensten, heroischen Handlungen sind meistens nicht Pflicht.“ Im Uebrigen ist seine Schrift ein ernstes, gewissenhaftes, edles Werk. Die Polemik des Vf. ist stets würdig, seine Kenntniss der neueren philosophischen Literatur vortrefflich. Irre ich nicht, so gehört auch *D.* zu dem Kreise Schell's, an dem wieder klar geworden ist, wie trefflich die Kirchen es immer verstehen, das Beste, das sie besitzen, zu vernichten, um endlich zufälligen Nebenabsichten ihr Bestehen zu opfern. — Der Jesuit *Müller* will die *scientia media* in Gott aufrecht erhalten und doch die Unabhängigkeit Gottes von den freien Entschlüssen der Menschen wahren. Er meint, die unmittelbare Erkenntniss Gottes sei nur die seines Wesens; die Welterkenntniss Gottes ergebe sich mittelbar aus der seines Wesens, weil in diesem die Möglichkeit von Allem gegeben sei. Die freien Handlungen der Menschen fügten einigem Möglichen die *nota existentiae* hinzu. Dadurch empfangt Gott aber Nichts, da ja auch die *existentia* eines freien Actes in Gott eminenter enthalten und vorgebildet sei. Förderlicher als dies Sophisma ist der Hinweis des Vf. darauf, dass das Verhältniss der Erkenntniss Gottes zu den freien Thaten der Menschen kein anderes sei, als das der Liebe, der Gerechtigkeit, des Wesens Gottes zu ihnen. — *Lem* sucht mit Hilfe der Wundt'schen Philosophie die Berechtigung und Nothwendigkeit des Gottesglaubens nachzuweisen. Nach Wundt ist die Seele das innere Sein der nämlichen Einheit, die wir äusserlich als den zu ihr gehörigen Leib anschauen. Das menschliche Selbstbewusstsein bildet einen Knotenpunkt im Naturlauf, in welchem die Welt sich auf sich selbst besinnt. Die Welt ist eine innere Einheit, die in verschiedene Kreise sich gliedert. Ihr Ziel ist die sittliche Einheit des gesammten Geisterreiches; dies Ideal vollendeter Humanität wird nie ganz verwirklicht. Eben desshalb muss es einen absoluten Weltgrund geben, der jenes Ideal bedingt. Weiss auch die Philosophie von diesem Weltgrund wenig auszusagen, so gewinnt die Vorstellung von ihm doch dadurch nach *L.* Inhalt, dass wir jenes Ideal auf ihn übertragen. Das Bedürfniss des Glaubens veranschaulicht unsere Vorstellung vom Weltgrunde noch weiter. Das ist die Bedeutung der Christologie. Weil ihr Inhalt ein ethischer ist, darum ist das Christenthum erhaben über die Mythologien, der Protestantismus durch seinen Christusglauben förderlicher als der Katholicismus. — *Köstlin* hat seinen Aufsatz über Gott in der neuen Aufl. von HRE. in seinem geschichtlichen Theile ergänzt, im dogmatischen erneuert. Die Dogmatik muss nach ihm auf die Thatsachen des inneren religiösen und sittlichen Lebens und auf die Erlebnisse zurückgehen, welche die objective Offenbarung Gottes in Christo hier hervorruft. Die Strin-

genz der Beweise für das Dasein Gottes erkennt *K.* nicht an; er erkennt ihnen aber die Bedeutung zu, eine Disharmonie zwischen dem anderweit begründeten christlichen Bewusstsein und unserer Welt-erkenntniss zu verhüten. Wir erkennen Gott, soweit er sich uns offenbart hat; und das genügt uns. Unsere Vorstellungen und Ausdrücke für die Thätigkeiten und das Wesen des unbedingten und vollkommen Gottes können wir nur von den Vorgängen und Thätigkeiten unseres eigenen endlichen, beschränkten geistigen Lebens entlehnen. So bleibt eine Inadäquatheit zurück, die nicht zu beseitigen ist. Vermöge der christlichen Offenbarung erkennen wir Gott als den persönlichen Geist, der heilige Liebe ist. Alle anderen Elemente unserer Gotteserkenntniss sind nach dieser höchsten zu gestalten. Den Ausdruck „das Absolute“ auf Gott anzuwenden, wird die Dogmatik schon wegen der Vieldeutigkeit und Unklarheit dieses Ausdrucks Bedenken tragen. Dagegen ist der Begriff der Persönlichkeit festzuhalten. Der Einwand, dass der Mensch erst durch den Gegensatz zu anderem sein Selbstbewusstsein erlange, kommt deshalb nicht in Betracht, weil die Anlage zum Selbstbewusstsein unabhängig von seiner Bethätigung vorhanden ist. Wie die Vielheit von Kräften die Einheit des menschlichen Wesens nicht aufhebt, so widerspricht es der Lehre von der Einheit Gottes nicht, eine Vielheit von Eigenschaften von Gott auszusagen, in der wir die Mannigfaltigkeit seiner Bethätigungen und Offenbarungen zum Ausdruck bringen. *K.* nennt: allwissende Allmacht, heilige Liebe, justitia distributiva, Gnade, Weisheit, Seligkeit, Herrlichkeit. Zuletzt bespricht er das Verhältniss der Ewigkeit Gottes (die in der allwissenden Allmacht eingeschlossen ist) zu seiner Thätigkeit in der Zeit und sein Vorauswissen zu den Werken menschlicher Freiheit. Wir stehen hier nach ihm vor Problemen, die für uns nicht ganz zu lösen sind. — *Kölling* gibt nur den Schriftbeweis für die Trinitätslehre, die uns unter Leitung des heil. Geistes die besondere Begabung des Hellenismus geschenkt hat. Sie ist im A. T. wie die Blüthe in der Knospe enthalten; Gen. 1, 1—3 (das Wort). 26; Num. 6, 24—26; Jes. 6, 3. Im N. T. sind folgende Zeugnisse zu finden: Matth. 3, 13—17; 17, 1—8 (μετεμορφώθη durch den heil. Geist); Joh. 3, 1—16 (V. 16. 14. 8); Joh. 14, 6 (Wahrheit = Sohn); Joh. 14—16; Joh. 6, 44 in Verbindung mit Joh. 14, 6 und 1. Cor. 12, 3 b der trinitarisch-setereologische Dreiklang; Matth. 28, 19; 2. Cor. 13, 13; 1. Pet. 1, 2; 1. Joh. 5, 76 hält der Vf. mit Hilfe der Erasions-Hypothese für ächt. Die wissenschaftliche Art des Vf. wird bei der Besprechung seiner Schriften über die satisfactio vicaria und über die Sacramente uns näher bekannt werden. — Es ist bekannt dass *Bettex* auch über das Wunder viel Geistreiches und Beherzigenswerthes sagt. Aber auch in dieser Schrift fehlen klare Grundbegriffe. *B.* nimmt wohl einen Anlauf, die Logik und die Gerechtigkeit als unaufhebbar anzuerkennen (S. 17); aber darüber kommt er wenig hinaus. Die natürliche und sittliche Ordnung als die Mittel für die Bethätigung

des persönlichen schöpferischen Willens Gottes nachzuweisen, die Grundsätze der zeitgeschichtlichen Auffassung der heil. Schrift zu begründen oder zu widerlegen — darauf lässt er sich nicht ein. Die wörtliche Auffassung der biblischen Wunder rechtfertigt er sehr in Bausch und Bogen; diese Wunder geschähen zur Ehre Gottes, sie hätten Ziel und Gesetz und dienten zur Erweiterung und Erhöhung des Lebens (S. 64. 65). Er hat ganz recht, wenn er sagt, für eine wahrhaft freidenkende Naturforschung sei das Wunder nicht die Ausnahme, sondern die Regel im All (S. 44); aber dieser eminent wichtige Satz fordert ein ganz anderes Beweisverfahren. — Bedeutender als die Erörterungen von Bettex über den Wunderglauben sind die der Schrift von **L. Kessler**. Nach ihr soll neben der gesetzmässigen Auffassung der Natur und der Geschichte die ethische parallel gehen. Das ethische Gebiet ist das der Wunderwirksamkeit Gottes. Sie lässt sich nicht in Begriffe fassen, nur symbolisch zum Ausdruck bringen. Sie ist aber das Licht, das überall das in der natürlichen und der geschichtlichen Ordnung verlaufende Leben durchleuchtet und verklärt. Im Grunde lässt sich daher Alles, was ist und geschieht, als Wunder auffassen. Anders wenigstens wüsste ich den Wunderbegriff nicht auszusprechen, auf dem die feinsinnigen, geistvollen Erörterungen dieser mit grosser Gelehrsamkeit verfassten Schrift beruhen. Der andere Theil ihres Inhalts ist anderweit im JB. besprochen worden. Mir scheint ihr Grundgebrechen der Mangel eines klaren theistischen Gottesbegriffes zu sein, der alle Gesetzmässigkeit, auch die mechanische, als Function eines schöpferischen, zweckvoll wirkenden, persönlichen Willens erfasst (PrM. 1900, 188. 189). — Das Gebet ist nach **Herrmann** Anrede an Gott. Es setzt voraus, dass wir von Gott eine Erfahrung gemacht haben, dass er also in uns gegenwärtig ist. Den gegenwärtigen Gott nicht anreden ist Nichtachtung, ein Selbstwiderspruch, ein Symptom der Vernichtung. Wollen wir Gott nicht als grenzenlose Macht im Unbestimmten suchen, so haben wir ihn in Christo zu finden. Wir sollen im Gebet die Wahrheit sagen, unsere irdischen Wünsche also nicht unterdrücken. Aber wenn ein Mensch den Zweifel an dem Erfolg nur durch den Wunsch unterdrückt, die Bitte auf solche Weise wirksam zu machen, so ist das kein christliches Gebet, sondern Zauberei. Wohl aber lässt Gott um eines Gebetes willen, das sich nicht im Irdischen verliert, sondern wirklich zu ihm empordringt, etwas Bestimmtes geschehen. Den in die Zukunft drängenden Trieb der Weltentwicklung hat er in das auf ihn gerichtete Verlangen seiner Kinder gelegt, also in ihre sittliche Arbeit und ihr Gebet. Wollte man annehmen, der Erfolg des Gebetes sei nur die Förderung des inneren Lebens, so würde man diese bald nicht mehr von Gott, sondern von dem eigenen Thun ableiten. Für Schleiermacher und Robertson war die Erkenntniss der Naturordnung eine Befreiung ihres religiösen Lebens von dem angeblich frommen Spiel, das Gebet als Arbeitsmittel zu benutzen. Für uns ist das nun gewonnen, die Naturordnung aber an

zweite Stelle getreten. Wir wissen, dass der Allmächtige durch sie seine Wunder thut, dass sinnlich fassbare Ereignisse in Folge unserer Bitte als eine Antwort Gottes auf unser Verlangen geschehen. Möge diese kurze Inhaltsangabe zu eingehendem Studium des gedankenreichen Artikels veranlassen. — Nach *Wolff* ist allerdings Gottes Sorge für uns vor allem Seelsorge. Wir können daher zweifellos auf die Erhörung der Gebete rechnen, die sich auf das Heil in unseren Seelen beziehen. Im Irdischen haben wir, wie man Ritschl zugeben kann, vor Allem zu danken. Aber wir können auch auf die Erhörung unserer Bitten um irdische Güter rechnen, wenn wir in schlichtem, geduldigem und demüthigem Vertrauen um das bitten, was den höheren Zwecken dient, die Gott mit uns hat. — *Murray*, Pastor in Wellington in Süd-Africa, geht von dem Gedanken aus: „in der Fürbitte empfängt der Herr beständig für sich selbst vom Vater die Gaben und Kräfte des Geistes, um sie uns mitzutheilen; in den Fürbitten müssen auch wir in uns die Fülle des Geistes aufnehmen, um anderen geistlichen Segen mitzutheilen.“ Das Gebet ist nach dem Willen des Herrn die grosse Kraft, wodurch die Kirche ihre Aufgabe in der Welt lösen sollte. Die Fürbitte aber ist unsere und unsers Herrn höchste Herrlichkeit. Weil es an ihr fehlt, darum fehlt es der Kirche an Gedeihen u. Macht. Zu ihr ermahnt daher der Vf. in den Reden, die in dieser Schrift gesammelt sind. Zu ihr leitet er methodisch an, indem er der Fürbitte eines jeden Tags im Monat seinen bestimmten Inhalt gibt. — Der Gottesdienst ist nach *Hering* die kirchlich organisirte Selbsterbauung der Gemeinde durch Wort und Sacrament. Nur die Predigt ist so selbstständig, dass sie an sich genügender Mittelpunkt des Gottesdienstes sein kann. Sie ist die Darbietung der Versöhnungsgnade, die den Glauben weckt, in die Nachfolge Christi zieht und die Heiligung fördert und vertieft. Die Erhebung des Gemüths zu Gott, die durch die Predigt sich ergibt, findet ihren Ausdruck im Gebet, das „wie ein Ton der Seele“ (Herder) als Stimmungshintergrund, verbunden mit der Andacht, durch das Ganze des gottesdienstlichen Handelns hindurchgehen soll. Auch im Abendmahl ist (neben dem leiblichen Essen und Trinken) der Empfang der Versöhnungsgnade durch den Glauben die Hauptsache. Alle Gebilde, die dem Ausdruck der Wahrheit dienen, haben im Gottesdienst ihr Recht. Deshalb ist auch die Kunst im Gottesdienst berechtigt, aber nicht die ästhetische Genussucht. Schleiermachers Lehre vom darstellenden Handeln hat wahre Gedanken angeregt. Und doch ist sie nicht zutreffend. Keine Gemeinde, die sich erbaut, fühlt sich als Darstellerin. Auch ein Prediger, der aus der Fülle der Begeisterung redet, möchte nicht mit dem Worte bezeichnet sein, das der Sphäre des schönen Scheins angehört. Des Vf. kurzer Aufsatz erfüllt vortrefflich seinen Zweck. — Die beiden Artikel von *Sieffert* sind biblisch-theologisch. Gottseligkeit ist nach ihm nicht sowohl das in Gott gefundene Seligkeitsgefühl als das dadurch bestimmte Verhalten des Menschen, die ent-

sprechende religiöse Grundtugend, welche weiter auch alle christliche Sittlichkeit aus sich herauswachsen lässt. Völker ohne Religion hat es nicht gegeben. Jetzt mehrt sich die Zahl der einzelnen Atheisten, die alle Religion für blosse Erfindung und Einbildung erklären. — Der Jesuit *Hagen* entwickelt die biblische und die römisch-katholische Lehre vom Teufel. Nach der letzteren ist er aus Hochmuth gefallen, weil er nicht Gott für seine Liebe danken oder dem Sohne nicht bei seinem Heilswerke dienen wollte. Er hat einen Rechtsanspruch an den Menschen, weil der Besiegte dem Sieger als Slave angehört. Bei jeder Verführung eines Menschen spielt er als thätiger Förderer der Sünde seine Verführerrolle. Vielleicht stellt er jedem Menschen einen bösen Engel zur Seite. Den höchsten Triumph seiner Herrschaft feiert er als „Affe Gottes“, indem er im Götzendienste, ja im Teufelscult, z. B. im Spiritismus, seine eigene Religion begründet. Beachtenswerth ist die kleine Schrift, weil sie zeigt, wie die Protestanten „den persönlichen Teufel und den menschengewordenen Sohn Gottes, Jesus Christus, mit dem gleichen Athemzuge aus der Bibel hinausexegesiren.“ Dr. Schwarzkopff nämlich und der Anstaltsgeistliche Braun haben in ZThK. nachzuweisen versucht, Jesus habe irrthümlich den Dämonenglauben seiner Zeit getheilt, der Glaube an Christus gründe sich daher auf seine ethisch-religiöse Persönlichkeit, nicht auf seine intellectuelle Unfehlbarkeit. Durch solche Lehren werde im protestantischen Volke der Glaube an den Sohn Gottes und die Inspiration der heil. Schrift zerstört, durch den der Katholicismus den Satan und sein Reich überwinde.

4. Welt. Mensch. Sünde.

Bettex, F., Symbolik der Schöpfung. 3. rev. Aufl. IV, 466. Bielefeld u. L., Velhagen & Klasing. M 5. — *Bordage, O.*, le péché (RThPh. 32, 293—328). — *Claassen, J.*, Schöpfungsspiegel od. die Natur im Lichte des Worts. 3. Bd., die Sterne und die Erde in Natur, Geist und Leben. VIII, 211. 5. Bd. 2. Hälfte, die Pflanzenwelt in Natur, Geist u. Leben. VII, 147. Gü., Bertelsmann. M 2,30. geb. M 2,90 u. M 2, geb. M 2,50; compl. M 12, geb. M 15. — *Cock, E.*, the origin of sin and its relations to God and the univers. II, 387. NY., Funck & Wagnalls. — *Cremer*, Geist des Menschen, Gerechtigkeit des Menschen. Fleisch (HRE. 6, 450—457. 546—553. 98—105). — *Daubanton, F.*, het voorthbestaan van het menschlijk geslacht. Praeexistentialisme, Creatianisme, Traducianisme. VI. (ThSt. 1—19. 89—113. 157—184.). — *Dodel, A.*, Moses eller Darwin? Et skolepørgsmaal. Autor. oversaet af A. Paulson. II, 206. Bergen. Paulson. — *Fernerød, A.*, péché et évolution (RThPh. 32, 48—73). — *Franke, A.*, die Religion der Menschheit oder die natürliche Schöpfungsgesch. V. V. 98. Graz (München, Michl). M 1. — *Frommel, O.*, das Verhältniss von mechan. und teleol. Naturerklärung bei Kant und Lotze. 69. 1898. Erlangen, Jacob. M 1,25. — *Häring, Th.*, Willensfreiheit? (ChrW. 13, 1). — *Hiller*, über die heilsgeschichtl. Bedeutung des menschl. Leibes (DAZ. 20, 3. H.). — *Hofmann, K.*, das Räthsel d. Lebens u. d. Versuche es zu deuten. 44. Graz, Leuschner u. Lubensky. M 1,60. — *Keerl, K.*, d. Bedeutung d. fleischl. Leiblichkeit (BG. 35, 12. H.). — *Keutel, Otto*, über die Zweckmässigkeit in der Natur bei Schopenhauer. Programm. 47. L., Zechel. — *Kirschkamp*, Stand der Natur und der Uebernatur (KL. 11, 712—715). — *Laudowicz, Fel.*, de doctrinis ad animarum praexistentialium

atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Iudaeorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint, quaestiones. 73. L., Fock. *M* 1,50. — *Loofs, Fr.*, Schöpfungsgeschichte, Sündenfall, Thurmbau zu Babel in drei im akadem. Gottesdienst z. Halle gehaltenen Predigten behandelt. 42. HChW. No. 39. *M* —, 75. — *Mikalowitch, Nic.*, die Gottwerdung des Menschen. 116. Chicago, Koelling u. Klappenbach. *M* 2. — *Raccaud, J.*, souffrance et péché (RThPh. 32, 101—122). — *Reincke, J.*, die Welt als That. Umriss einer Weltansicht auf naturwissenschaftl. Grundl. IV, 483. B., Paetel. *M* 10, geb. *M* 12. — *Schiesl, J.*, Sünde (KL. 11, 946—972). — *Seitz, A. von*, die Willensfreiheit in der Philos. des Chr. A. Crusius gegenüber dem Leibnitz-Wolfschen Determinismus in histor.-psychol. Begründung. VIII, 136. Wü., Göbel u. Comp. *M* 2. — *Sorgenfrey, Bernh.*, göttl. Universalwissenschaft. 1. Bd., Welt u. Mensch im Lichte der göttl. Wissenschaft. III, 160. Bitterfeld, Baumann. *M* 1. — *Stentzel, A.*, Welterschöpfung, Sintfluth u. Gott. VII, 183. L., Dietrich. *M* 4,50. — *Troels-Lund*, Himmelsbild u. Weltanschauung im Wandel der Zeiten, vom Vf. durchgesehen. Uebers. von Leo Bloch. V, 286. L., Teubner. Gebd. *M* 5. —

An das (JB. XVII, 474 bereits besprochene, wieder in neuer Aufl. erschienene) umfassende Werk von *Bettex* tritt man wohl mit der Erwartung, es werde mit besseren Mitteln und mit besserem Erfolg die Aufgabe aufnehmen, die sich die Naturphilosophie gestellt hatte, die Natur nämlich als ein System göttlicher Gedanken zu erfassen. Dazu kommt es bei *B.* nicht. Er selbst bezeichnet treffend den Grundgedanken seiner Schrift mit folgenden Worten: „die Natur ist ein Symbol der Gottheit, jede ihrer Erscheinungen ein Buchstabe, ein Wort im grossen Buche Gottes; ihre Gesetze sind Gedanken Gottes, folglich auch Gesetze des Geistes, folglich ewig; also dieselben, nach denen wir einst drüben in der ewigen Natur leben werden.“ *B.* knüpft mehr an die Anschauung der einzelnen Dinge und an den Blick auf das Ganze eine Fülle sinniger Betrachtungen an, als dass er den idealen Zusammenhang des Kosmos und in ihm die Bedeutung des Einzelnen nachwiese. Unerschöpflich ist sein Wissen, sinnig sind seine Betrachtungen, oft erheben sie sich zu grossem Ernst, vor Allem im Kampf gegen den Materialismus; zuweilen sind sie ganz individuell, nicht haltbar. Jedenfalls ist aus dieser Schrift viel zu lernen. Analysiren lässt sie sich wegen des raschen Wechsels der Gedanken nicht. Da als das Ziel des Vf. die Absicht erscheint, den Nachweis zu führen, dass die gegenwärtige Welt der Schleier sei, unter dem eine höhere sich entfalte, so mögen die charakteristischen Worte angeführt werden, in denen er das Verhältniss dieser beiden Welten darlegt: „ist aber unsere gesammte Sichtbarkeit die Folge einer Verminderung des Lebens, also der Wahrheit, so ist für den tiefer Denkenden damit über dieselbe als über eine mangelhafte und einer Negation ihr Dasein verdankende der Stab gebrochen und der Sündenfall der ganzen sichtbaren Schöpfung ausgesprochen; zugleich ist festgestellt, dass es eine wahre und höhere Sichtbarkeit geben muss, die mit stets höherer Wärme — gleich höherem Leben stets herrlicher strahlt.“ — *Claassen's* religiös erbauliche Naturbetrachtungen haben durch den Tod des Vf. ihr Ende gefunden. — Werthvoll ist

Hofmann's Vortrag. Er gibt zunächst eine gute Uebersicht über alle Versuche, das Räthsel des Lebens zu lösen. Der Vf. selbst bekennt sich zu dem Neovitalismus, als dessen Urheber er Virchow nennt. Der Neovitalismus unterscheidet sich von dem älteren dadurch, dass er die Herrschaft der physikalisch-chemischen Kräfte auch im lebenden Organismus anerkennt, aber die Berechtigung des erschlichenen Dogmas leugnet, man müsse aus ihnen allein das Leben begreifen. Die Leugnung des Zwecks sei nur ein Hemmniss für die Naturforschung. Man würde schwerlich den Bau des Auges so genau verstehen, wenn man von seinem Zweck nicht wüsste. **H.** führt das treffende Witzwort Tyndall's an: „das Bewusstsein bleibt, während die Materie einer Lebensperiode sich ändert; der entweichende Sauerstoff scheint dem neu hinzukommenden sein Geheimniss zu zuflüstern; und während das Nicht-Ich sich verschiebt und ändert, bleibt das Ich unberührt.“ Wir haben hier auf wenigen Seiten die treffendste Widerlegung des Materialismus. — Da es bei dieser Erörterung in der Hauptsache auf den Zweckbegriff ankommt, so mögen die ihn allein oder doch vorzugsweise behandelnden Schriften von Keutel, Frommel und Reincke auch hier genannt werden. — **Keutel** (JB. XVIII, 478) hat an dem Beispiel Schopenhauer's wirklich scharfsinnig und eingehend gezeigt, dass der Versuch, das Welträthsel unter Verzicht auf die Annahme eines intelligenten, zwecksetzenden Weltgrundes zu lösen und doch nicht dem reinen Mechanismus sich hinzugeben, zu Nichts als zu unglaublicher Confusion führt. — **Frommel's** klar und fesselnd geschriebene Dissertation legt dar, dass in Lotze's Auffassung des Zweckbegriffs einzelne Gedanken Kant's zu einer einheitlichen Weltanschauung verarbeitet sind. Nicht bloss das Organische, das auch durch physikalisch-chemische Vorgänge besteht, sondern auch alles Mechanische ist nach Lotze durchdrungen und beherrscht von dem Geistigen; die ganze Welt ist dem letzten höchsten Zwecke, dem Guten, Gott, dienstbar. Die Art freilich, in der Lotze den Naturforscher erst ganz allein sein Werk thun und dann erst den Philosophen beginnen lässt, dürfte u. E. beiden die Arbeit erschweren, wie wohl Lotze's Philosophie selbst sehr deutlich zeigt. Bei **Reincke** treffen sich beide auf den Stationen ihrer Arbeit. — **R.** weist nach, wo „Dominanten“, Wirkungen intelligenten, zweckmäßigen Handelns, in der Natur mit besonderer Klarheit zu Tage treten, und wie die Erkenntniss der Natur bereits, wenn sie nicht willkürlich sich beschränkt, zur Anerkennung des intelligenten, zweckbewussten Weltgrundes führt. **R.** ist Theist. Der pantheistisch gedachte Gott, der in die Welt verflochten ist, kann nicht die Herrschaft ausüben, ohne die Zwecke nicht zu verwirklichen sind. Wenige Schriften haben so geistvoll und so überzeugend den Materialismus widerlegt als diese Schrift eines Naturforschers. Einer seiner Gedanken möge als Beispiel angeführt werden. Eine chemische Verbindung löst sich rückwärts in ihre Bestandtheile auf. Eine Pflanze, wenn sie stirbt, kehrt nicht zum Samenkorn zurück. Die Dominante, die zu ihr die anorgani-

schen Stoffe verwob, ist nicht mehr. — *Franke's* Schrift scheint nur eine neue Titelausgabe zu sein. Er schreibt als Autodidakt etwa im Sinne von Egidy's, gedrungen von dem Streben, Liebe und Menschenwohl zu fördern, vielleicht ohne Absicht pantheistisch befangen. — Die Reden von *Loofs* sind schon deshalb nicht Musterpredigten, weil sie zu sehr den Grundsatz ausser Acht lassen: die Bibel ist um der Gemeinde willen da, nicht die Gemeinde um der Bibel willen. Aber vortrefflich heben sie das Misstrauen, das der Laie gegenwärtig der biblischen Urgeschichte entgegenbringt. *L.* gibt ohne Weiteres zu, dass allgemein verbreitet gewesene Mythen den drei von ihm behandelten Erzählungen zu Grunde liegen. Ihren Werth für uns erhalten sie durch die der Religion des A. T. entsprungenen Gedanken, die der biblische Vf. mit ihnen verknüpft: Die Welt ist Gottes Werk, sie war gut, die Sünde ist des Menschen freie That, nur die religiöse Auffassung der Geschichte führt zu ihrem wahren Verständniss. — Der Geist des Menschen ist nach *Cremers* im biblischen Sprachgebrauch das Princip der Seele, das dem Einzelleben immanente, aber nicht mit ihm identische Lebensprincip. Gottes Geist ist er nur, sofern er gleichen Wesens mit ihm ist, Geist von Gottes Geiste, wie der Mann im Weibe Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt. Man wird ihn daher auch nicht im strengen Sinne als geschaffen — aus dem Nichts in's Dasein gerufen — bezeichnen können, sondern eher als von Gott aus eingegangen in das Staubgebilde. Der Geist Gottes erzeugt in diesem die Seele, welche damit die ihrem Wesen nach unvergängliche, weil göttliche Lebenskraft in sich trägt und fortpflanzt, durch die sie geworden ist und besteht, ohne mit ihr identisch zu sein. Im normalen Zustande steht der Geist des Menschen zu Gott in einem Verhältniss der Gemeinschaft und gegenseitiger, im Wesen begründeter Aufeinanderbeziehung. Dies Verhältniss wird durch die Sünde abgebrochen und durch die Erlösung wieder hergestellt. — Der Ausdruck *justitia originalis* ist nach *C.* nicht zu entbehren. Er bezeichnet die ursprüngliche unreflectirte aber nicht unbewusste Einheit menschlichen und göttlichen Willens, die zwar die Anlage zur Sünde und die Thatsünde (Heiligkeit), nicht aber die Möglichkeit der Sünde ausschliesst. Was der Mensch als Gottes Werk war, sollte er als sein eigenes Product werden. Vor dem Fall standen die Menschen zum Urtheile Gottes in demselben Verhältniss, welches uns erst wieder durch die rechtfertigende Gnade als *δικαιούνη θεοῦ* zugeeignet wird. Eben das wird am besten durch den Ausdruck *justitia originalis* bezeichnet. — Wenn Paulus in der *ἀρχή* den Sitz der Sünde findet, so widerspricht das nach *C.* nicht ihrer Ableitung vom Fall Adams. Die *ἀρχή* ist durch diesen Fall geworden, was sie jetzt ist. Dass Paulus darauf nicht öfter zurückkommt, ist ganz in der Ordnung. Auch unter uns soll die Predigt von uns handeln, nicht von Adam. — Die Schrift von *Seitz* wird den Lesern schon deshalb Freude bereiten, weil in ihr ein doch wohl katholischer Vf. einem lutherischen, bei uns wenig beachteten Theologen ein verdientes Denkmal setzt.

Aber auch ihr Inhalt ist wirklich werthvoll. *S.* zeigt, wie der religiöse Determinismus vom 17. Jahrh. an in den psychologischen überging und durch den Dynamismus und Intellectualismus von Leibnitz zur Reife kam. Dadurch wurden die protestantischen Theologen veranlasst, für die Freiheit einzutreten, der katholischen Psychologie sich also zu nähern. Unser Vf. versetzt uns mit sehr grosser Sachkenntniss in die lebhaften Erörterungen, die auf diese Weise entsprangen. Er achtet Crusius, der auch von Kant anerkannt ward, wegen seiner wissenschaftlichen Tüchtigkeit und wegen seines Charakters sehr hoch. Er zeigt, wie er dem Intellectualismus von Leibnitz und Wolff seine Thelematologie entgegensetzte und den Ausweg suchte aus dem Gegensatze zwischen Determinismus und Indeterminismus. Aus dem Allen ist sehr viel zu lernen. Lichtvoller würde die auch gut geschriebene Schrift noch geworden sein, wenn der Vf. mehr in's Auge gefasst hätte, wie Kant später den ganzen Rationalismus überwunden hat. — *Häring* zeigt in seiner sinnigen Betrachtung, dass kein Interesse vorliegt, die Freiheit weiter aufrecht zu halten, als es nothwendig ist, um die moralische Verantwortlichkeit zu retten. Wird diese in Schein aufgelöst, dann würde dem Menschen sein Höchstes entrissen, sich selbst zu gewinnen durch sittliche Bewährung, ja in den Qualen der Reue. — Nach *Keerl* ist der Mensch in Folge des Sündenfalls mit der fleischlichen Leiblichkeit, mit dem Leibe dieses Todes, bekleidet. Das war eine Strafe, aber auch eine Wohlthat für ihn. Die Leiblichkeit ist ein Hemmniss, aber auch eine schützende Decke. Wir sehen an den Somnambulen, welche intellectuelle und welche Macht des Willens der Mensch ursprünglich über die Natur besass. Diese Macht ist nun durch die fleischliche Leiblichkeit gehemmt. Und das ist gut. Ohne das würde der jetzige, d. h. der sündige, Mensch seine Macht über die Natur noch mehr missbrauchen. Auf die Somnambulen wirkt die Natur mehr schmerzweckend als auf andere Menschen. Diese Eindrücke werden gemildert durch die fleischliche Leiblichkeit. Ohne die letztere würde der Mensch auch leichter und in höherem Maasse mit den chaotischen Kräften in der Natur und mit der Dämonenwelt in Beziehung treten. — *Daubanton* (JB. XVIII, 552. 553) bespricht nunmehr den Creatianismus. Er theilt auch von ihm zunächst eingehend die Geschichte mit, die im Vergleich zu der des Präexistentialismus viel weniger verschlungen sei, nicht dem Mäanderstrome, sondern einem holländischen Canale gleiche. Der Creatianismus hat im Grunde immer in der Kirche geherrscht. Selbst Augustin hat ihn nicht abgelehnt, trotz seiner Lehre von der Erbsünde die Frage nach dem Ursprunge der Seele offen gelassen. Nur die Lutheraner sind um des tradux peccati willen für den Traducianismus eingetreten. Der Creatianismus empfahl sich, ebenso wie die Schwestertheorie des Präexistentialismus, durch seinen scharfen Gegensatz gegen jede materialistische Weltanschauung. Er machte Ernst mit dem Glauben an die nie ruhende Schöpferthätigkeit Gottes und an die göttliche Weltregierung,

die zu jeder Zeit und an jedem Orte die Persönlichkeiten, die nothwendig sind, in das Leben ruft. Trotzdem ist der Creatianismus nach *D.* unhaltbar. Zunächst verträgt er sich nicht mit der Lehre von der Erbsünde. Gott kann unmöglich die von ihm rein geschaffene Seele ohne ihre Schuld und ihren Willen in den Zusammenhang mit der menschlichen Sünde und Schuld dahingeben. Und kann die Erbsünde, kann der Zusammenhang des menschlichen Geschlechts nur auf dem leiblichen Leben beruhen? Da hilft auch keine Trichotomie. Was den Menschen zum Menschen macht, bleibt doch von der Erbsünde und von der Begründung der Einheit unseres Geschlechtes ausgeschlossen, wenn die Seele nur das Lebensprincip des Leibes ist und der Ursprung des Geistes creatianisch gedacht wird. Endlich tritt man denn doch der Ehre Gottes zu nahe, wenn man, Schöpfung und Erhaltung verwechselnd, meint, selbst Unzucht und Ehebruch könnten ihn zu einer Schöpferthat zwingen. Nach einer längeren Auseinandersetzung mit Bawinck und nach Widerlegung des für den Creatianismus geltend gemachten Schriftbeweises schliesst unser Vf. seine auch des Humors nicht entbehrende Schrift mit folgenden Worten: „der Theolog unserer Tage, der seine Wissenschaft nicht wie in einem Kloster von ihren Schwestern abschliesst, sondern die Beziehungen der Wissenschaften zu einander als die Bedingung ihrer Blüthe betrachtet; der Theolog der — wenn er reformirt ist — die Lehrüberlieferung seiner Vorgänger theilnehmend untersucht, aber nicht blindlings sich ihr unterwirft; der die Schriftstellen, die mit diesem Stoff in näherer oder weiterer Verbindung stehen, das sagen lässt, was sie in der That in Uebereinstimmung mit den anthropologischen Grundwahrheiten der heil. Schrift sagen — der Theolog hat mit dieser Theorie (dem Creatianismus) abgerechnet. Er lässt ihr ihren Ehrenplatz in den Archiven der Dogmengeschichte. — *Bordage's* kurze Abhandlung über die Sünde verdient schon wegen der Gesinnung, die sie beherrscht, sehr der Beachtung. Der Vf. kritisirt zunächst geistvoll die überlieferte Lehre von der Erbsünde und der Erlösung, dann die individualistischen und deterministischen Lehren Julius Müller's auf der einen, Schleiermacher's, Rothe's, Scherer's und seiner Kritiker auf der anderen Seite, die an ihre Stelle gesetzt worden sind. In der überlieferten Lehre von der Erbsünde wird eine Sünde angerechnet, die keine Sünde ist; und nach der herkömmlichen Lehre von der Erlösung soll man an eine Erlösung glauben, bei der die Menschen doch Sünder geblieben sind. Rothe wirft *B.* Dualismus vor, und dass bei ihm die Ontologie die Ethik absorbire. Der Sache nach kommt er doch auf Rothe zurück. Der Mensch ist das Ergebniss einer Revolution, die eine Erhebung über die übrige Schöpfung zur Folge hatte. In Folge davon liegt die Neigung zum Bösen in der menschlichen Natur. Nur allmählich konnte das sittliche Bewusstsein und die sittliche Freiheit im Menschen erwachen und erstarken. Aber nur da ist Sünde, wo diese beiden erwacht und nicht ohne Schuld des Menschen zum

Sieg über die sinnliche Natur zu schwach sind. Alles andere Böse, das im Menschen sich findet, ist Unvollkommenheit, nicht Sünde. Wenn das Ideal vom Menschen erkannt wird und in ihm Macht gewinnt, dann wird er nachträglich auch die Unvollkommenheit als Sünde empfinden; aber sie ist keine Sünde. Wenn die ersten Menschen sündigten, so haben sie doch auch Gutes gedacht und gethan und wie die Nachwirkungen ihrer Uebertretungen auch die ihrer sittlichen Handlungen auf ihre Nachkommen vererbt. Unter der Mitwirkung Gottes wächst, wenn auch nicht in stetiger Weise, doch unablässig die sittliche Kraft in unserem Geschlecht. Von Zeit zu Zeit treten im Dienste Gottes sittliche Heroen auf, die das sittliche Leben höher erheben. Grössten Dank sind wir Christus schuldig. Den hätte Gott ganz gewiss schon den ersten Menschen gegeben, wenn Sünde und Erlösung in dem Verhältniss zu einander stünden, das die Kirchenlehre annimmt, und wenn nicht die ganze Geschichte unseres Geschlechtes das Erlösungswerk Gottes wäre.

5. Christologie.

- Arosio, L.*, i miraculi di Gesù Cristo. XXXI, 555. Milano, Cogliati. L. 5. — *Bechtel, Fr.*, Kirchenr., die wichtigst. Aussagen des N. T.s üb. die Person Jesu Christi. Uebers. zusammengestellt u. nach ihrem Wortsinn erklärt für Theol. und gebildete Nichttheol. XIII, 275. Heidelberg, Winter. M 4. — *Brauer, A.*, die Heiligungskraft des Blutes Jesu. Ein Wort z. Heiligungsbewegung. 12. Göt., Schlössmann. M —, 20. — *Burchardt, G.*, die Auferstehung des Herrn u. seine Erscheinungen. IV, 288. Göt., Vandenhoeck & Ruprecht. 1898. M 280. — *Dejarnac, J.*, la préexistence du Christ. Thèse. 75. Montauban, Granier. — *Ende, R.*, Jesus von Nazareth, Prophet oder Messias? 31. Osnabrück, Hoppenrath. M —, 50. — *Ewald, P.*, D. Prof., wer war Jesus? Ein Vortrag. 36. L., Deichert. M —, 60. — *Fischer, M.*, d. verklärte Christus (PrM. 3, 191—202). — *Friedrich, C. A.*, (Pseudonym eines elsäss. Pastors), der Uebermensch, der allein die sociale Frage lösen kann. 68. L., Friedrich. M 1. — *Funcke, O.*, der Christus der Phantasie u. der bibl. Christus. Vortrag. 27. Altenburg, Geibel. M —, 30. — *Gilbert, George Holley*, the revelation of Jesus, a study of the primary sources of Christianity. X, 375. N.Y., Macmillan. — *Giraud, L.*, de l'union à Notre Seigneur Jésus-Christ dans sa vie victime. 5 ed. XXIV, 414. P., Briguet. fr. 2. — *Hadorn*, der geschichtl. Christus (ZSchw. 16, 55—59). — *Hall, F. J.*, the kenotic Theory considered with particular reference to its anglican forms. Lo., Longmans. 5 sh. — *Hug, J.*, Christus u. d. Kirche in unserer Zeit. 1. Glaube u. Kirche. 2. Christus in Menschen- u. Brotgestalt. 2 Bde. VIII, 359 u. VIII, 424. Freiburg (Schweiz), Veith. M 7,50. — Jesus ein Mensch, nicht Gottes Sohn. Ein Fehdebrief wider das falsche Christenthum. Dem Andenken an Moritz von Egidy. 60. Zü., C. Schmidt. M —, 80. — *Inker, A.*, the law of the offerings, considered as the appointed figure of the various aspects of the off. of the body of Jesus-Christ. 211. N.Y., Flemming, H. Revell. 75 i. — *Jones, J. Griffith*, the ascend through Christ: a study of the doctrine of redemption in the light of the theory of evolution. XXVI, 496. Lo., Bowden. 7 sh. 6 d. — *Israel*, Lepsius, Lohmann, Barchet. Der erhöhte Christus im Himmel und seine Gemeinde auf Erden. 61. Hagen, Immanuel. M —, 50. — *Kölling, Wilh. D.*, die Satisfactio vivaria, d. i. die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Herrn Jesu. (1. Bd.: die Vorfrage.) 2. der Aufbau. XVI, 428. Gü., Bertelsmann. M 6, geb. M 7. — *Korff, Th.*, zur Auferstehung Jesu Christi (BG. 35, 4. H.). — *Kühn, Ernst*,

Pfarrer in Siegen, vom Glauben an Christus. Vortrag, geh. auf d. 6. Generalversammlung. d. rhein.-westfäl. Vereinig. d. Freunde d. kirchl. Bekennt. z. Herford a. 12. Oct. 1898. Hagen i. W., Immanuel. *M* —, 15. — *Lasson*, Christi Tod; Christi Himmelf. (KM. 18, 6. u. 8. H.). — Lehre, die, v. Kreuze Christi. Hrsg. v. Verein christl. Männer. 11. Aufl. 42. Reutlingen, Fleischhauer u. Spohn. *M* —, 75. — *Lisco*, *H.*, das Bild Christi, die Lehre von Christus, dem Sohne des Menschen, im Grundriss dargestellt. 63. B., Schneider u. Comp. *M* 1. — *Malan*, *C.*, la personnalité divine de Jésus-Christ ressentie par ce qu'il y a de divin dans la vie actuelle de l'homme déchu (RThPh. 32, 267—272). — *Manning*, le sacerdoce éternel. 3. ed. 335. Lill. Desclée. de Brouwer et comp. — *Marchant*, *J.*, Theories of the resurrection of Jesus-Christ. 134. Lo., Williams et N. — *Minjard*, *E. C.*, l'Homme-Dieu. 4 voll. P., Lethielleux. fr. 14. — *Pfennigsdorff*, *E.*, Christus im modernen Geistesleben. Christl. Einführung in die Geisteswelt der Gegenwart. Der gebild. evang. Jugend u. ihren Freunden dargeboten. 2. Aufl. XIV, 265. Dessau, Buchh. des evang. Vereinshauses. *M* 4, geb. *M* 4,80. Daraus einzeln: Das Christenthum als weltgeschichtl. Macht. 55. *M* —, 80. Christus und die guten Menschen und die Uebermenschen. 32. *M* —, 60. Christus u. d. Gelehrten. 54. *M* —, 80. Christus u. d. Künstler. 62. *M* 1. Durch d. Rel. zu Christus. 24. *M* —, 30. Römisch od. Evangel.? *M* —, 50. — *Pieper*, *F.*, the vicarious satisfaction of Christ. (LChR. 444—450). — *Pope*, *W. P.*, the person of Christ: dogmatic, scriptural, historical. 45. West. Conf. Office. 6 d. — *Rose*, Etudes évangéliques: la conception surnaturelle de Jésus (RB. 8). — *Samtleben*, *G.*, die Gewissheit d. Auferstehung Jesu (BG. 35, 7 H.). — *Schlatter*, *W.*, das Gebet zu Jesu. 20. Schaffhausen, Meili. 30 c. — *Schneider*, *P.*, von der Höllenfahrt Christi. Art IX. der F. C. (KZ. Amerika 23, 1. H.). — *Scholz*, *H.*, der gegenwärtige Stand der Forschung üb. den dogmat. Christus u. den histor. Jesus (ThR. 2, 211—223). — *Schönholzer*, *G.*, die Auferstehung (ZSchw. 16, 24—33. 75—85). — *Schwarz*, *Gottfr.*, Jesus Christus. Ein Christengeschenk f. d. deutsche Volk. 48. Heidelb., Selbstverl. des Vf.s. — *Ders.*, die Vollkommenheit Jesu, in d. Monatschr. das Evangel. Ebd. 1898. 1899. — *Seeberg*, *Rh.*, warum glauben wir an Christus? (Hefte für evang. Weltanschauung und christl. Erkenntniss.) 18. Gr. Licherfelder, Runge. *M* —, 40. — *Simon*, *D. W.*, reconciliation by incarnation. The reconciliation of God and men by the incarnation of the divine word. XXIII, 387. T. and T. Clark. Ed., Simpkin. 7 sh. d d. — *Spurr*, *F.*, Jesus is God. 131. Lo., Stockwell. 1 sh. 6 d. — *Torbey*, *R.*, what the bible teaches on the divinity of Christ (LChR. 151—159). — *Walker*, *W.*, Spirit and the Incarnation. 396. Ed., Clark. 9 sh. — *Wilson*, *H.*, the third day. The resurrection a proof of Christianity. 72. Church Shop. 1 sh. — *Wilson*, *M.*, James. The gospel of the atonement. (Hulsean lectures 1898/99.) 165. Lo., Macmillan. 16 sh. — *Zange*, *Fr.*, das Kreuz im Erlösungsplane Jesu. 43. Langensalza, Beyer u. Sohn. *M* —, 60. — *Zöckler*, was dünkt euch um Christum? Miscellen (BGJ, 35, 12. Heft).

Bechtel stellt nur (in Uebersetzung) die neutestamentlichen Aussagen über die Person Jesu zusammen: 1. die Selbstbezeichnung Jesu als „Menschensohn“ und als „Gottessohn“, 2. dieselben ohne diese Namen, 3. die apostolischen Zeugnisse über die Person Jesu, 4. die der Apokalypse. Er fügt seinen Citaten eine Erklärung hinzu und überlässt es dem Leser, darnach seine Ueberzeugung sich selbst zu bilden. — *Brauer* wendet sich gegen die „Heiligungsbewegung“, nach der durch das Blut Christi die Ketten der Sünde gebrochen werden und der Mensch vollkommene Heiligung erlangt. Er zeigt, dass wohl das vollkommene Heil im Erlass der Schuld und der Vergebung uns geschenkt wird, dass aber die Heiligung eine Aufgabe

sei, an deren Lösung wir im ganzen Leben zu arbeiten haben. Es fehlt jede Angabe darüber, was unter Erlass der Schuld und Vergebung zu verstehen ist. Schon das würde bedenklich sein, in beiden unmittelbar nicht bloss eine Umwandlung des religiösen Verhältnisses, sondern auch die sittliche Umgestaltung zu finden. — **Burkhardt** gibt den Zweck seiner Schrift in folgenden Worten an: „ich will zeigen, dass die Berichte der Evangelisten [über die Wiedererscheinung des auferstandenen Christus] sich sehr wohl zu einem zusammenhängenden und klaren, psychologisch und geschichtlich unanfechtbaren Gesamtbilde vereinigen und abrunden lassen. Weiter aber möchte ich gern zeigen, welche Fülle von erbauender Kraft zur Stärkung des Glaubens und zur Befestigung des Wandels gerade in den Erzählungen von der Auferstehung des Herrn und von seinen Erscheinungen für den Einzelnen wie für die Gemeinde der Gläubigen liegt.“ Wie fein und erbaulich **B.** zu schreiben versteht, ist bekannt. — **Emde**, Pastor in Bremen-Hastede, schildert in seinem geist- und phantasie-reichen Protestantenvereinsvortrage zunächst, wie Jesus, der einfache Zimmermann von Nazareth, als Prophet seinem Volke die ideale Religion und Sittlichkeit verkündigt. Im Gegensatz zu der Gesetzesreligion seiner Zeit und zu den Machthabern, die sie vertraten, erwacht in ihm das Bewusstsein, dass auf seiner Person das Kommen des Gottesreiches beruht. Vom Volke verlassen, zieht er sich vor den feindlichen Mächten nach Cäsarea Philippi zurück. Da erkennt er in heissen inneren Kämpfen, dass er seinen Beruf auszurichten habe, indem er sein Leben für ihn einsetze. Aber des Sieges gewiss, denkt er ihn nicht wie wir mit der geschichtlichen Entwicklung Vertrauten als einen Sieg des Geistes, sondern in der Farbenpracht apokalyptischer Bilder (die von der Ueberlieferung noch vermehrt sind). Darum nennt er sich von nun an den „Menschensohn.“ Nach dem Vf. ist es „doch eine eigene Sache nicht bloss um die bedingungslose Verpflichtung auf Bekenntnisse, sondern auch um die bedingungslose Verpflichtung auf historische Personen.“ Die Religion und die sittliche Entschlossenheit Jesu behält ihre unvergängliche Bedeutung; aber jede Zeit drückt sie in ihrer Sprache aus. — Nach **Ewald** genügt es nicht, in Christus die Offenbarung der vollkommenen Liebe Gottes und des sittlichen Ideals zu finden. Die Liebe Gottes kann die Menschheit um so weniger sich aneignen, je mehr sie unter dem Drucke ihrer Noth darnach verlangt. Die Liebe Gottes hätte auch durch den Kreuzestod des Unschuldigen, des Religiösesten der Menschen, eine wahrlich seltsame Bestätigung erfahren. Wer selbst von Noth und Tod und von Gewissensangst bedrängt ist, in dem schweigt der Verstand. Der Glaube begründet die Gewissheit, dass dieser Christus dem Geheimniss Gottes entstammt. Das muss ja schon deshalb der Fall sein, weil sonst seine eschatologischen Reden, in denen er sich als der Richter der Welt darstellt, schwärmerisch wären. Im Hinblick auf 1. Cor. 1, 22—25 darf man wohl sagen, dass Paulus des Vf. Ideen kaum billigen würde. — **Fischer** ist

geneigt, die Erzählung von der Verklärung als die erste der Ostergeschichten, diese aber wie alle Wundererzählungen von den Weihnachtsevangelien an, wie auch die Vorstellungen vom ersten Adam und vom Logos für Erzeugnisse des nach dem Tode Jesu wieder aufgelebten Glaubens an ihn anzusehen. „Jesus hat nicht eine neue Religion gestiftet, sondern er hat die Religion neu und zwar in ihrer Selbstvollendung in sich getragen, und indem sie ihn so zu ihrem Offenbarer gemacht, hat sie durch ihn, in seinem Bilde, sich dem menschlichen Geiste so eingeprägt, dass wir untrennbar beides mit einander haben, unser ewiges Leben in der Religion und sein Bild, in dem sie Fleisch geworden. In dem immerfort sich vervollständigenden Verständnisse Christi liegt die fortwirkende Macht der Erscheinung Jesu einerseits und die Verklärung seines Geistes in uns andererseits. Das ist unser verklärter Christus.“ — *Friedrich's* Schrift verdient wohl gelesen zu werden. Der Vf. ist eine Art christlicher Darwinist. Der natürliche Mensch hat die Aufgabe, in der Gemeinschaft mit Gott ein Uebermensch zu werden wie Christus, der vor Allem durch seine Auferstehung sich als solcher erwiesen hat. Der Materialismus muss abgethan werden. Vor Allem hat der Staat sich, all seine Functionen und Kreise, mit dem Streben zu durchdringen, dass das ganze Volk zu diesem wahren Uebermenschenthum erzogen werde. Nur ein vom Materialismus befreites Volk löst die sociale Frage. Die Kirche hat ihren Credit verloren. Sie ist zu einer „Lebensversicherungsagentur“ geworden, in die von den Eltern schon die Kinder eingekauft werden. Sie mag sich zur Helferin des Staats umgestalten. Der aber hat gegenwärtig die Hauptarbeit zu thun. Jetzt freilich ist beider, des Staats und der Kirche, Weisheit eine sehr niedere, nämlich diese: „du musst den Gesetzen des Staats gehorchen, sonst kommst du in's Loch, und den Gesetzen der Kirche, sonst kommst du in die Hölle.“ Der Uebermensch Christus muss in beiden zur Herrschaft kommen. — Nach *Funcke* ist jeder „Christus ein Phantasie-Christus, der nicht voll und ganz dem Bilde entspricht, das die heiligen Evangelien uns zeigen.“ Er sucht dies an einigen der bekanntesten modernen Christusbilder nachzuweisen. — Das umfassende Werk von *Hug* ist eine fast vollständige katholische Glaubenslehre in der Form dogmatischer Predigten vom christologischen Standpunkte aus. Der Vf. ist ein klarer, nüchterner Schweizer, der seine Zuhörer von der Wahrheit des katholischen Dogmas zu überzeugen sucht. Er setzt mit Zeitrichtungen, z. B. mit Strauss, sich auseinander und nennt immer das Kind mit dem rechten Namen. Der Text ist ihm nur Motto. Er hält auch Predigten über Rundschreiben Leo XIII., über Petrus und Leo XIII. in Ketten. Religiös wirken diese Predigten weniger durch ihren Inhalt als durch ihren Ton. Das Messopfer ist dem Verfasser das Licht, das in den sieben Sacramenten sich in die sieben Farben bricht. Wahrheit und Opfer verbinden sich. Die katholische Predigt ist „gleichsam das lebendige Wort und die ewig fortlebende Opferhandlung des Eingebornen vom

Vater voll der Wahrheit.“ Den Dogmatiker kann dies Buch im Verständniss des katholischen Dogmas fördern. Er sieht hier in der vorzüglichsten Weise, wie es für die Gemeinde wirksam gemacht wird. — Die von dem Grafen von Bernstorff veröffentlichten Vorträge von *Israel*, Dr. Lepsius, Lohmann und Barchet sind am 12. bis 14. April 1899 zu Essen in einer Versammlung des deutschen Zweiges der Evangelischen Alliance gehalten. Auf dem bekannten dogmatischen Hintergrunde beruhend, betonen sie die Heiligung, um zu sammeln und zu einen. Sie bieten homiletisch und praktisch manch gute Gesichtspuncte. — O. Ritschl hat *Kölling's* umfangreiche Schrift (ThLz. 25, 7) mit des Vf.s eigenen Worten eingehend charakterisirt. *K.* schreibt mehr pastoral als wissenschaftlich, nicht ohne ein gewisses Selbstbewusstsein (vergl. z. B. 2. S. 47). Die formelle Gestalt der Schrift ist pedantisch, der Ton der Polemik zuweilen zelotisch. Die neuere Theologie wird Aberwitz (2, 68), Phrasengeklingel (2, 281), ihre Prediger werden Baalspaffen genannt (2, 85). Sie klopft zuerst bei Frau Ratio, des Teufels Braut, an (2, 79). Meist ist es die Theologie Ritschl's, die so charakterisirt wird. Aber auch A. Seeberg (JB. XV, 147) und selbst der sonst vom Vf. bewunderte Schleiermacher erliegen seiner unerbittlichen Kritik. Die classische Schrift von H. Schulz (StKr. 1894), die demselben Thema gewidmet ist wie die *K.s*, ist ihm unbekannt. Er ist ein guter Philolog und wirft oft seinen Gegnern vor, dass ihre Auslegung Einlegung sei. Und doch ist sein Verfahren, wie das Lechler's in seiner später zu besprechenden Schrift über den heiligen Geist, darauf gerichtet, hinter jedem Schriftwort Geheimnisse zu finden, an die kein biblischer Schriftsteller gedacht hat. Es stehen z. B. die Stellen 2. Cor. 5, 18. 19 und Gal. 3, 20 im Mittelpuncte seiner Untersuchung. Und was findet er in ihnen! Die Worte ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς proklamiren wegen des Aorist feierlich die himmlische Vorgeschichte der Versöhnung als einen innertrinitarischen Act. Und der μεσίτης, der es wirklich sein, zwischen Gott und den Menschen wirklich vermitteln soll, muss, „wie Athanasios lehrt“, τέλειος θεός und τέλειος ἄνθρωπος, also θεᾶνθρωπος sein (2, 218. 222). Die Exegese dient dem Vf. als Mittel von einem Gedanken zum anderen weiter zu kommen. Eine genügende sachliche Erörterung der Begriffe, auf die Alles ankommt, der Begriffe Sünde, Schuld, Strafe, findet sich nicht, eben so wenig eine Widerlegung des durchschlagenden Grundgedankens der neueren (und doch wohl allein christlichen) Ethik, dass die Pflichterfüllung an der Person haftet und nicht von der einen Person auf die andere übertragbar ist. Aber all diese Mängel muss der übersehen, der dem Vf. gerecht werden will. *K.* ist nicht bloss ein gelehrter, sondern auch ein ernster Mann, der mit der ganzen Wärme seines Herzens bei seinem Thema ist, auch zu mystischer Innigkeit sich erhebt (2, 94). Manche seiner Erörterungen würden als Passionspredigten ihren Zweck ganz gewiss nicht verfehlen. Wenn nun ein solcher Schriftsteller es unter-

nimmt, das Centraldogma des gesetzlichen, also des römisch-katholischen Christenthums als das Herzstück des evangelischen Glaubens zu erweisen, so hat man allen Grund, ohne Vorurtheil seinem Gedankengange zu folgen. Der Ausgangspunct des Vf. ist die Lehre vom Zorne Gottes. Ihr ist der ganze erste Band gewidmet, im Grund auch im letzten Abschnitt, der über Athanasius und Anselmus handelt. Darauf folgt im zweiten Bande die anthropologisch-soteriologische Grundlegung (Erbsünde und Versöhnung, Erbschuld und Genugthuung, das Leiden Christi ist Strafleiden, die Satisfactio und die Justificatio sola fide). Hierzu wird durch Erörterung der Präpositionen *περί, διὰ, ὑπέρ, ἀντί*, der grammatische Unterbau (2, 107 bis 211) gegeben. K. beschreibt sodann, wie im Leiden Christi Passivität und Activität sich einen, wie im Gefühl der Gottverlassenheit das Band sich löste, das Christus mit Gott verband, und wie dadurch Christus vollkommen erschöpfend die Strafe trug, die dem Sünder zukommt. Auch den Teufel hat er, einer alten, von Luther festgehaltenen, Lehre entsprechend, in seinem Leiden überwunden, indem er dem Judas gegenüber, der das Organ des Teufels („verteufelt“) war, seine Treue gegen seinen Beruf wahrte. Als das Leiden vollendet war, hatte er sich als Gottes Lamm und Löwe erwiesen. Mit einem Nachweis der dogmatischen und ethischen Defecte in der neueren Theologie schliesst der Vf. seine Arbeit. In dem Allen wäre wohl noch manches Sonderbare nachzuweisen; aber wir haben uns auf den Kern der Differenz zu beschränken. K. selbst hat ihn mit voller Klarheit (2, 280) angegeben. Die alte Theologie beginnt von Oben, die neue von Unten. Jene ist katabatisch, diese anabatisch. Sollte nicht die letztere die allein evangelische und christliche sein? Der Formalismus unseres Vf. zeigt, dass die Wissenschaft ein leeres Spiel mit Worten und abstrakten Begriffen wird, wenn sie die Erfahrung verlässt, in der Gott sich uns offenbart. K.s ganzes Werk ruht auf seiner Lehre vom Zorne Gottes. Der Zorn aber ist ihm nur ein (nothwendiger) Affect in Gott. Uns ist er die unerbittliche Causalität der sittlichen Weltordnung Gottes, die mit der Sünde das Verderben verknüpft hat. Welche der beiden Anschauungen ist nun die ernstere, die sittlich wirksamere? Diese Frage ist es, die für oder gegen die Athanasianisch-Anselmische Theorie K.s entscheidet. Nach der ersteren kann Gott sich mit einer stellvertretenden Genugthuung begnügen. Nach dieser hat jedes gerettete Gotteskind den vollen Kelch der Strafe und der Sühne zu leeren. Vielleicht nimmt auch K. daraus ab, dass wir nicht gewillt sind, wie er unablässig uns schuld gibt, eine schwächliche Liebe zu lehren, sondern dass unser Blick auf den Ernst des Lebens ernster macht als alle halbmythologischen Lehrgebilde. — *Lisco* versteht unter dem „Menschensohn“ in den Reden Jesu und unter „Christus“ bei Paulus und im ersten Petrusbriefe den „Vollender des Glaubens“. Auch die Jungfrauengeburt, die Auferstehung, die Himmelfahrt, das Kommen zum Gericht im zweiten Artikel des Apostol.

Symbolums deutet er im religiös-sittlichen Sinne. Er erkennt an, dass eschatologisch-apokalyptische Reden Jesu ächt sind. Er meint aber, dass in ihnen nur das geschichtliche Werden des Gottesreiches zur Darstellung komme. Emde hat (PrM. 3, 9. H.) dies idealisirende Verfahren, das die Reden Jesu und die Lehre der Apostel ihrer zeitgeschichtlichen Färbung entkleide, für unhaltbar erklärt, vergl. Holtzmann im JB. XIX, 135. — *Niebergall's* sehr beachtenswerthe Abhandlung ist bereits von Christ (PrM. 3, 6. H.) und von Lobstein (ThLz. 1900 54 f.) besprochen worden. Sie stellt sich die Aufgabe, ohne die Zuhilfenahme objectiver Weiterkenntniss, rein vom sittlichen Geistesleben aus den Einklang zwischen diesem und dem Weltbewusstsein herzustellen. Im Grunde sind es zwei sehr einfache Gedanken, die nach dem Vf. zu diesem Ziele führen. In der sittlichen Welt, in der Christus die volle Gottesoffenbarung ist, erweist sich das Opfer, die Hingebung in vollendeter Liebe, als das höchste Gut. Ein Analogon davon findet sich auch in der Naturwelt; auch in ihr lebt Alles davon, dass das Eine dem Anderen, freilich nicht bewusst und freiwillig, sich opfert. Der sittliche Mensch aber erfährt, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Dies ist die Hauptsache. Dieser Erfahrungsbeweis dafür, dass die natürliche und die sittliche Welt ein einziger heiliger Wille beherrscht, ist auf die unwiderleglichste Weise durch den Erfolg des Todes Jesu geführt. Er genügt vollständig für unser sittliches und religiöses Bedürfniss, keinesfalls aber für unser intellectuelles. Das fordert die fortgehende philosophische Arbeit an der Widerlegung alles Materialismus und an der Gewinnung einer einheitlichen theistischen Weltanschauung. Ref. bleibt der Ansicht, dass man der um die Läuterung des Glaubensbewusstseins hochverdienten Theologie Ritschl's keinen guten Dienst leistet, wenn man fortfährt durch complicirte, immerhin zuweilen recht sinnige, Erörterungen den Hiatus zwischen religiösem und objectivem Erkennen zu verschärfen oder zu überbrücken, statt ihn durch eindringende philosophische Arbeit zu überwinden. — Die Schrift von *Pfennigsdorf* umfasst noch mehr Abschnitte als in Sonderausgaben erschienen sind, nämlich folgende: (die Religionen), der rechte evangelische Glaube, was darf ich hoffen? Die Schrift war ein Wagniss. Denn in der That, den Erfolg der Wirksamkeit Jesu auf allen Lebensgebieten gemeinverständlich darzustellen, das ist ein unermessliches Unternehmen. Der Vf. ist mit kühnem Muthe und mit reichem Wissen an das Werk gegangen. Ohne Zweifel hat er mehr erreicht als Ziemssen in der verwandten Schrift „die Bibel in der Geschichte.“ Der Erfolg ist so sehr für ihn gewesen, dass sein Buch bereits im Jahre seines Erscheinens zum zweiten Male (erweitert) aufgelegt werden konnte. Es ist zu wünschen, dass es immer weiter Eingang findet. Die Art der Apologie des Christenthums, die der Vf. sich gewählt hat, der Beweis ex eventu, ist ohne Zweifel für die noch Zugänglichen in unserer Zeit am wirksamsten. Wohl aus praktischen Gründen beschränkt sich *Pf.* in dieser Schrift

ganz auf den Standpunkt der religiösen Erfahrung, während er früher (JB. XVI, 602) neben ihr auch die wissenschaftliche Begründung als nothwendig geltend machte, mit dem „blossen Experiment“ sich nicht begnügen wollte. — Pfarrer *Schlatter* zeigt, wie die neutestamentliche Gemeinde an Jes. 45, 23 und Joel 3, 5 die Anbetung Jesu anknüpft, die überall im N. T. bezeugt ist (1. Cor. 1, 2; Röm. 10, 9—13; 2. Cor. 12, 7—9; Phil. 2, 10—11; Act. 2, 21; 7, 59—60; 22, 16; Joh. 5, 22—27; 24, 28; Apoc.). Paulus stand in wirklichem Gebetsverkehr mit Christo. Man kann nicht an Christus glauben, wenn man sich weigert, ihm göttliche Ehre zu erweisen. Denn glauben ist ein religiöses Verhalten. Man darf auch die Bitten nicht zwischen Gott und Christus theilen. Es ändert aber am Werthe unseres Betens nichts, ob der Vater oder Jesus sein Ziel ist; denn beide sind ein Gott. — Pfarrer *Schönholzer* behandelt zwar (geschichtlich) den Auferstehungsglauben im Allgemeinen; das Ziel seiner Untersuchung ist aber das, über den Glauben an die Auferstehung Jesu das rechte Licht zu gewinnen. Seine kritischen Untersuchungen führen ihn zu dem Schluss: „es soll sich doch Niemand einfallen lassen, an der Hand der Bibel die eine oder die andere Art der Auferstehung Jesu erweisen zu wollen.“ Selbst die Manifestationstheorie, die z. B. Schweizer vertrat, ist unvereinbar mit der Gottes- und Weltanschauung des Vf., nach der ein Gesetz die himmlische und die irdische Welt beherrscht. Er entwickelt psychologisch, wie der Glaube an die Auferstehung Jesu in Paulus und im Jüngerkreis zu Stande kam, „ein natürliches Gotteswerk, der Vision des Jesaja zu vergleichen“. Der Glaube an die Auferstehung und an die Person Jesu hat das wahre Christenthum „schonlich durch sinnbefangene und schwerhörige Jahrh. in die neuen Zeiten heruntergetragen, damit ein ebenso denkendes als frommes Geschlecht der Gegenwart, Geflecht und Gefäss in die Geschichte verweisend, den Inhalt, die kostbare Narde, nämlich das selige ewige Leben in Gott dem Vater, erfasse. Die alte Frage: glaubst du an Christum, den Auferstandenen? lautet für einen Christen unserer Tage: ist sein Leben dein Leben?“ — Sehr verdienstlich ist der Bericht, den *Scholz* über die christologischen Controversen der letzten Zeit gegeben hat. Es wäre sehr zu wünschen, dass er weiter ausgeführt und als besondere Schrift veröffentlicht würde. *Sch.* beginnt mit den Erörterungen, die zwischen Kähler und Beyschlag über die Möglichkeit eines „Lebens Jesu“, gegen die Ritschl im Interesse des Glaubens sich erklärt hatte, stattgefunden haben. Kähler hat sie abgelehnt, um den Supranaturalismus der apostolischen Verkündigung und der Kirchenlehre zu retten. Um die Gewissheit und die Freiheit des Glaubens zu retten fand Herrmann die vollkommene Offenbarung Gottes, die den Verkehr mit Gott ermöglicht, und für den Gläubigen durch keine geschichtliche Untersuchung zu erschüttern ist, in dem innern Leben Jesu. O. Ritschl und Joh. Weiss hielten Herrmann's

Anschauung vom Heilsglauben für zu eng. Nach *Sch.* beruht das auf einem Missverständniss. Auch Herrmann habe anerkannt, dass der Wege zum Heil für den einzelnen viele sind; aber in jeder Form der Heilsaneignung sei der durch das innere Leben Jesu uns vermittelte Verkehr mit Gott das, worauf zuletzt alle Heilsgewissheit ruhe. Baldensperger und Bousset untersuchten, in welchen zeitgeschichtlichen Formen der „geschichtliche Christus“ den Heilsbesitz dargeboten habe, nicht um den Glauben zu erschüttern, sondern um ihn zu unterstützen. Vischer prüfte das Maass der Gewissheit, das überhaupt die Geschichte zu erreichen vermöge. Reischle, principiell an Herrmann sich anschliessend, nahm eine Einzigartigkeit für Christus in Anspruch, neben der die sonst von ihm anerkannte Entwicklungsidee in ihrer Anwendung auf die Person Jesu versagte. Die productive Kraft, die Sell dem Christusglauben zuschrieb, veranlasste Häring zu der Frage, ob dieser Glaube auch bestehen könne, wenn geschichtlich die Nichtexistenz Jesu erwiesen werde. Leider ist *Sch.* auf die Einwendungen Pfeiderer's gegen die ganze Position der Schule Ritschl's und auf die von Tröltzsch gegen Kaftan und Reischle nicht eingegangen. Es würde dann sich gezeigt haben, dass die Sorgen, mit denen alle diese christologischen Erörterungen behaftet sind, nur dann schwinden, wenn man anerkennt, dass der Weg, auf dem Christus selbst zu seiner Gotteserfahrung gekommen ist, vor ihm nicht gefehlt und nach ihm nicht aufgehört hat, dass es aber vermessen ist, nach einem solchen Pfadfinder ihn von Neuem entdecken zu wollen. — Die kleine, im edlen Tone gehaltene, klare und innige Schrift von *Schwarz* wird man nicht ohne Gewinn lesen. Sie fasst zusammen, was der Vf. in seiner Zeitschrift „das Evangelium“ vertritt. Wir anderen gehen davon aus, dass Gott sich in Christo als der Vater offenbart hat, der allein Welt und Ich in uns brechen und uns zu göttlichem Leben entfalten kann. Die Durchbrechung der Gesetzesreligion (die aber zum Siege Christi am Kreuze führte) ist uns nur eine Begleiterscheinung im Lebenswerke Jesu. Für *Sch.* ist sie die Hauptsache. Vom Druck aller Zwangsanstalten zu befreien und damit das Leben im Geist und in der Wahrheit möglich zu machen, das war der Beruf Jesu. Er nur ward den Menschen gerecht, indem er durch die Liebe sie zu diesem wahren Leben entfaltete. Er war der freie Geistesmensch, der Gottessohn, mit dem das Reich des Geistes begann. Dies Reich musste im Kampf mit dem des Zwangs zu Tage treten. Durch die Reinigung des Tempels, durch die Aufforderung: jeder kaufe ein Schwert, war Jesus daran, Gewalt mit Gewalt zu überwinden. Er überwand auch diese Versuchung. Gott lohnte es damit, dass er durch sein Zeugniss vor dem Hohenpriester und den so begründeten Tod sein Werk vollenden konnte. Er lebt nun und wir durch ihn und mit ihm. Das Schönste in der Schrift des Vf. ist seine Darlegung, dass und wie ein solcher Tod das Selbstbewusstsein und die sittliche Kraft, das Leben, zur vollen Energie entfaltet und damit der Sieg über den Tod ist. —

Seeberg geht von dem Gedanken aus, dass der Eindruck der Person Jesu die Seele umwandelt. Wir glauben an Christus, indem wir durch ihn zu einem neuen Leben kommen. Da wir nur an Gott glauben können, so ist der Glaube an Christus an sich schon Bekenntniss zu seiner Gottheit. Andere Menschen bringen uns nur in einen relativen Gegensatz zu unserem bisherigen Leben, Christus in einen absoluten. So wirkt er noch immer fort. Auch das ist ein Beweis für seine Gottheit. Diese muss auch in relativer Selbstständigkeit neben der des Vaters bestehen. „Christus — und zwar in seiner göttlichen Qualität — und der Vater treten in formalen Gegensatz zu einander. Um Christi willen und durch Christum erhalten wir vom Vater die Versöhnung und Rechtfertigung. Sonach fasst das Ergebniss der Erlösung in sich das Bewusstsein von der persönlichen Gegenwart Christi oder den Glauben an Christus als Gott.“ Die theologische Terminologie wechselt. Die Lehre von den zwei Naturen hält *S.* nicht für nothwendig. Jedenfalls dringt er tiefer in das Problem ein als Ewald. — **Zange** bemüht sich, namentlich Bang (JB. XVIII, 625) gegenüber, darzuthun, dass eine durch Erfahrungen veranlasste Entwicklung im Bewusstsein Jesu nicht stattgefunden habe. Jesus habe vom Anfang an gewusst, dass sein Werk nur durch seinen Tod zu vollenden sei. *Z.* sucht das aus den Evangelien zu erweisen. Namentlich aber beruft er sich darauf, dass die *μετάνοια*, die Jesus wie der Täufer gefordert habe, ohne den Eindruck des Todes und der Auferstehung Jesu unmöglich sei; darüber hätte Jesus sich nicht täuschen können. Wenn der Vf. seinen Gegner damit zu widerlegen sucht, dass nach ihm eine „Enttäuschung“ Jesu stattgefunden habe, und wenn er die apokalyptische Fassung der Idee vom Reiche Gottes in den Reden Jesu ganz bei Seite stellt, so kommt man doch auf den Gedanken, dass dogmatische Gründe für ihn mitbestimmend sind. — **Malan** will in seinen kurzen Thesen zeigen, wie man in der Christologie und in der Soteriologie alles Magische (*action non préparée*) fern halten müsse. Der Sünder trage doch unbewusst noch das Ebenbild Gottes in sich. An das knüpfe Gott auch in der Wirkung Jesu auf das Herz an (Joh. 6, 44). Der sündige Mensch ist der geschichtliche, der empirische, Mensch. Gott ist ihm der unbekannte Gott. Es kann ihm nur auf dem geschichtlichen Wege, durch eine Offenbarung des ewigen Wortes, geholfen werden. Wir sind daher zunächst, aber nicht für immer, an den historischen Christus gewiesen. Der vollbringt sein Werk, damit Gott Alles in Allem werde. Darum haben wir Gott allein anzubeten. Blicke unsere Hingebung an den historischen Christus gebunden, so würde er für uns nicht die Offenbarung Gottes sein, sondern der Schleier, der Gott uns verhüllte (2. Cor. 3, 4—18). Darum ist auch Christus nach der Vollendung seines Werkes der vom Fleisch befreite Sohn Gottes geworden. Schön wäre es, wenn diese Thesen ausgeführt würden in einer vollständigen Schrift. — Ueber die Schriften von George Holley Gilbert und M. Wilson gibt Herr

Diac. Winter in Dresden folgenden Bericht: *Gilbert* gibt eine eingehende Darstellung der Lehre Jesu. Sein Buch ist ein englisches Seitenstück zu Wendt's Lehre Jesu; nur der kritische Unterbau fehlt. Doch scheidet der Vf. in seiner Darstellung stets zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelium, erweist sich als wohlvertraut mit der Evangelienkritik. Die deutsche Forschung kennt er genau und verwendet sie stark. Eigentümliche Resultate eigener Forschung sind mir nicht aufgefallen. Solche zu bieten lag wohl auch nicht in der Absicht des Vf.s. Der Werth seines Buches liegt in der überaus klaren, anziehenden und auch stilistisch glänzenden Darstellung; es ist ein hoher Genuss ihr zu folgen. Man empfängt ein scharf umrissenes, einheitliches Bild Jesu und scheidet mit dem Eindruck, dass der historische Jesus nicht die verschwommene Grösse ist, als die ihn die allerjüngste Skepsis einer Richtung bezeichnet, die eben noch in dem historischen Jesus die einzige Realität auf die sich der Glaube gründen könne, gesehen hatte. — *Wilson* will in seinem Buch über die Versöhnung, das sich aus vier Lectures zusammensetzt, eine Antwort geben auf die Frage: Was bedeutet es für mich, dass Jesus Christus lebte und starb? Aehnlich wie Ritschl gilt ihm die Versöhnungslehre als der Mittelpunkt des Christenthums, und er meint, in der hergebrachten Satisfactionstheorie einen Hauptgrund zu erkennen, warum sich so viele vom Evangelium abwenden. Seine Antwort auf obige Frage lautet nun kurz dahin, dass die Incarnation selber die Versöhnung ist, wobei allerdings zu beachten ist, dass Incarnation bei *W.* dasselbe bezeichnet, was wir nach deutschen Begriffen als Christi Leben oder Christi Person bezeichnen würden. In Christi Person ist die Identität zwischen menschlichem und göttlichem Leben offenbart und damit der alte Dualismus versöhnt. Der Person des geschichtlichen Christus eignet die eigenthümliche Kraft zu, das in jedem Menschen wohnende göttliche Leben, welches rein ethisch gefasst wird, zu entbinden und in Action zu setzen. Und darin besteht die Erlösung. Dem Leiden und dem Tod Christi, dem alle Versöhnungstheorien eine besondere Bedeutung zuschreiben, wird dabei ein dreifacher Werth beigelegt: die darin offenbare Liebe zieht uns zu Christus; Christi Leiden und Tod stärkt uns in allen Nöthen des Lebens die Gewissheit, dass Gott dennoch unser Vater ist; und endlich ist Christi Leiden und Tod das erhabenste Beispiel des grossen Gesetzes, dessen Wahrheit unser Herz unmittelbar empfindet, dass für andere leiden göttlich ist. Diese wenigen Sätze können freilich den geistsprühenden Inhalt der Vorlesungen von *W.* nicht entfernt wiedergeben. Sie sollen nur andeuten, auf welcher Linie die Reflexionen des Vf. sich bewegen. Der Hauptwerth des Buchs liegt auch nicht in seinen dogmatischen Formeln, die für das deutsche Gefühl etwas Verschwommenes haben, sondern in dem kühnen Versuch, die Theologie unter die Erfahrungswissenschaften einzureihen. Alle moderne Wissenschaft, sagt *W.*, arbeitet mit Hypothesen, die jenseits der Erfahrung liegen, also trans-

cendent sind; das gilt von Newton's Gravitationsgesetz ebenso wie von der Aethertheorie. Aber diese Hypothesen haben den Beweis für ihre Wahrheit geführt, indem sie sich tausendmal zur Erklärung der vorliegenden Erfahrungsthatfachen bewährt haben. Die christliche Hypothese besteht nun darin, dass durch und in Jesus Christus eine zwischen dem allgemeinen und göttlichen Leben und dem menschlichen und individuellen Leben existirende Verbindung offenbart ist, und ferner, dass durch ihn die Menschen göttliches Leben empfangen können und empfangen. Aufgabe der Theologie ist es nun zu zeigen, dass diese Hypothese sich zur Erklärung der Thatfachen der Geschichte und des inneren Lebens bewährt. In diesem Zusammenhang schreibt *W.* überaus geistvolle Seiten über zwei theologische Typen, die sich ihm viel schärfer zu unterscheiden scheinen als etwa der katholische und protestantische, oder der kritische und unkritische Typus; er nennt sie den lateinischen und den griechischen Typus, ohne auf die Namen Werth legen zu wollen. Der Grundbegriff der von ihm sog. griechischen Theologie ist der in der Welt immanente göttliche Geist, der im Menschen sich seiner selbst bewusst wird und sich innerhalb der menschlichen Grenzen vollkommen in Jesus Christus offenbart. Die Grundidee der sog. lateinischen Theologie ist dagegen der Dualismus zwischen Welt und Gott, Materiellem und Spirituellem, Menschlichem und Göttlichem, Kirche und Welt. Diese Theologie definirt Alles und damit materialisirt sie Alles. Der theologische Typus der Zukunft ist für *W.* der griechische; denn für diesen ist die Geschichte und Naturgeschichte die fortschreitende Selbstoffenbarung Gottes, und deshalb kann er sich mit der modernen Weltanschauung in Einklang setzen. Um dieser und ähnlicher Ausführungen willen wünschte ich, *W.*s Buch möchte in's Deutsche übersetzt werden. Der Mangel unserer deutschen Theologie, sich mit der modernen entwicklungsgeschichtlichen Weltanschauung auseinanderzusetzen und ihre Speculationen in diese Weltanschauung hineinzuzeichnen, dürfte sich je länger um so verhängnissvoller für die Frage der kirchlichen Entfremdung der Gebildeten erweisen. In dieser Beziehung könnten wir von der englischen Theologie und auch von *W.*s Buche viel Anregung empfangen. Für diese moderne englische Theologie ist die Geschichte der Kirche identisch mit der Geschichte des Universums und die Theologie identisch mit einer gottesgläubigen Deutung der gesamten wissenschaftlichen Forschung. Gewiss ein hoher und freier Standpunct! Die Aufgabe einer von ihr angeregten deutschen Theologie könnte es sein, den verschwommenen und schillernden Gedankengängen der modernen englischen Theologie zu jener Klarheit und Deutlichkeit zu verhelfen, die nur der deutschen Sprache und dem deutschen Denken gegenwärtig eignen.

6. Der heilige Geist, die Heilsordnung, das Reich Gottes.

Andresen, C., die Lehre von d. Wiedergeburt auf theist. Grundl. 2. Aufl. VIII, 198. Hamburg, Gräfe u. Sillem. (JB. XVI, 587.) — *Ankermann, B.*, das

Princip des Reiches Gottes (Materialien zu einer systemat. Darstellung des social. Gehalts des Evang. I). 158. Gü., Bertelsmann. M 2,50. — *Caley, W.*, doctrine of the justification according to script. and the church of England. Lo., Stock. 1 sh. 6 d. — *Castellein, le rigorisme. La question du nombre des élus et de la doctrine du salut.* 4. Mille. P., Poussielque. fr. 2,50. — *Cremier, H.*, der hl. Geist. Geistesgaben. Heiligung. (HRE. 6, 444—450. 460—463. 573—576.) — *Ernst, J.*, Wiedergeburt und Bekehrung in ihrem gegenseit. Verhältniss und ihrer Bedeut. für das Christenth. 45. Mühlhausen i. Th., Pecena. M —, 25. — *Gottschick*, Gesetz u. Evang. (HRE. 5, 632—641). — *Häring*, vom Glauben an den hl. Geist (NkZ. 10, 11). — *Heller, P.*, Regeneration and conversion (LChR. 405—413). — *Hering, A.*, die Idee Jesu vom Reiche Gottes und ihre Bedeut. für die Gegenwart (ZThK. 9, 472 bis 513). — *Holtzheuer*, von Glauben und Werken (EK. 75, 25). — *Jalaquier, P.*, quelques considerations sur l'union mystique (RThQR. 407—417). — *Körn*, Gnade (HRE. 6, 717—723). — *Koch, Max*, Lic. Dr., der ordo salutis in d. altluth. Dogmatik. VII, 199. B., Duncker. M 4,50. — *Köstlin, J.*, Gemeinschaft der Heiligen (HRE. 6, 503—507). — *Landriot*, Conferences on the Holy Spirit. Transl. fr. French. 266. Lo., Mowbray. 3 sh. 6 d. — *Lechler, K.*, die Lehre vom hl. Geist. VII, 307. Gü., Bertelsmann. M 5. — *Morawski, Marianus*, S.J., Einleit. zu einer Studie üb. „die Gemeinschaft d. Heiligen“. A. d. Polnischen (Kath. 79, 3. F. 20, 385—400). — *N.*, der Rigorismus u. die Zahl d. Auserwählten (Kath. 79, 3. F. 20, 97—117). — *Nösgen, K. F.*, Gesch. der Lehre vom hl. Geist. VIII, 376. Gü., Bertelsmann. M 6,40. — *Ders.*, Zur Lehre von der Gnade (EK. 73, 307). — *Roos, M.*, die Heiligung (Brochuren für Gebildete). 19. B., Christlicher Zeitschriften-Verein. M —, 50. — *Schultz, H.*, der ordo salutis in der Dogmatik (StKr. 72, 350—445). — *Seeberg*, Heilsordnung (HRE. 7, 593—599). — *Stange*, Lic., üb. eine Stelle in der Apologie § 72 des Artikels de justificatione (NkZ. 10, 2 H.). — *Utis Laicus*, ein kurzer Unterricht üb. den hl. Geist (KM. 18, 9). — *Walther, W.*, das Zeugniß des hl. Geistes nach Luther und nach moderner Schwärmeri. Vortrag. 50. L., Dörfpling u. Franke. M —, 60. — *Watson, J.*, the doctrine of the grace. 1. the grace of God. 2. repentance. 3. forgiveness. 4. regeneration. 5. the vicarious sacrifice of Jesus Christ. 6. the sovereignty of God. 7. good works. 8. sanctification (Exp. 9, 10). — *Weiss, B.*, Gotteskindschaft u. Gottesknechtschaft. Hefte f. evang. Weltanschauung u. christl. Erkenntniss. 18. 3 H. Gross-Lichterfelde. M —, 30. — *Wenzel, A.*, Gemeinschaft u. Persönlichkeit im Zusammenhange mit den Grundzügen geistigen Lebens. Ethische und psychol. Studien. III, 141. B., Gärtner. M 2,80. — *Zahn, Ad.*, D., über den bibl. u. kirchl. Begriff der Anrechnung. Ein Beitrag zur Rechtfertigungslehre. XII, 121. A., Scheffer & Co. M 2. — *Zöckler*, das Lehrstück vom hl. Geist in der kirchl. Dogmatik (EK. 73, 287. 433—437. 449—451. 468—469).

1. Der heilige Geist. Die JB. XVIII, 559 ausgesprochene Erwartung, die Lehre vom heil. Geiste werde von Neuem eingehend erörtert werden, ist in Erfüllung gegangen. *Walther* wendet sich gegen Otto (JB. XVIII, 560) und gegen die Schwärmer als Antipoden. Während diese den religiösen und sittlichen Ernst verlieren und oftmals natürliche Regungen des Gefühls für ausserordentliche Erweckungen halten, fegt die Ritschl'sche Theologie mit scharfem Besen als Pietismus und Mysticismus auch Manches aus, was nicht aufzugeben ist. Der heil. Geist überzeugt davon, dass das strafende und tröstende Wort Gottes, Gesetz wie Evangelium, die Wahrheit ist. Er giebt sodann die Gewissheit, dass der verlangende und annehmende Glaube empfängt, was er begehrt, Vergebung der Sünde, Gottes-

kindschaft und den Besitz des heil. Geistes selbst. Er wirkt durch das Wort, auch im Munde des Unbekehrten, obwohl derselbe die Wirkung des Wortes auch hemmen kann. Der Gewinn seines Besitzes ist der Friede in Gott, der mitten in dem fortgehenden Kampfe gegen die Sünde doch in der Seele bleibt. Gegen Otto führt *W.* sehr klare Aussprüche Luther's an, nach denen der Reformator die Wirkung des Wortes von der Kraft des heil. Geistes abgeleitet hat, dem das Wort als Werkzeug dient. Widerlegt ist Otto durch sie nicht, da er nur auch andere Auffassungen Luther's neben diese gestellt hatte. Gelöst hat *W.* selbst das Problem, wie Person und Wort sich zu einander verhalten, nicht. Aber seine gesund orthodoxe Anschauung macht es ihm möglich, eine treffende Kritik an den undeutschen, methodistischen Bestrebungen der Richtung zu üben, die in der modernen Evangelisation und Erweckung und im Gemeinschaftswesen die Rettung unseres Volkes sucht. Der Weg einer gesunden Gemeindebildung wird verschmäht, weil die mühsame Arbeit der wahren Seelsorge zu langsam an das Ziel führt; man vertraut sich lieber phantastischen Abwegen an. — *Nösgen's* dogmenhistorische Schrift ist von *Weinel* (ThLz. 1900, 13—16) eingehend kritisirt worden. Sein Urtheil über ihren geschichtlichen Werth ist sehr ungünstig. Dogmatisch auch hat Ref. kaum etwas Wesentliches aus ihr lernen können, da der Vf. sich nicht bemüht, die Gedanken der von ihm angeführten Dogmatiker von ihrem Standpunkte aus zu würdigen. Ihm steht die trinitarische Formel fest. Wer sie nicht erreicht, von dem ist nach seiner Meinung ein Gewinn im Wesentlichen nicht zu verzeichnen. Seine eigene Ansicht spricht *Weinel* in den Worten aus: „Seitdem sich die Erkenntniss Bahn gebrochen hatte: ‚Gott ist Geist‘, war alle christliche Speculation über den Geist in seinem Verhältniss zu Gott nur ein Ringen mit dem uralten Worte, das man, um es der Tradition zu retten, fortwährend undeuten musste.“ — Veranlasst durch *Häring's* Abhandlung „zur Verständigung in der systematischen Theologie“ (ZThK. 9, 127 ff.), ist zwischen ihm und D. Wiesinger (NkZ. 9 und 10) eine Auseinandersetzung entstanden über die Stellung, die das Heilsverlangen in seinem Zusammentreffen mit der in der christlichen Heilsbotschaft verkündigten Offenbarungsthatfache im Glaubensleben einnimmt. *H.* sagt: „der Unterschied zwischen Herren D. Wiesinger und mir ist einstweilen der: ihm fallen beide Grössen unter den Gesichtspunct von Anknüpfungen und Voraussetzungen für die unmittelbare, vom Geist gewirkte Gewissheit des Glaubens; mir erscheinen sie als der unserkennbare Inhalt der Wirksamkeit des heil. Geistes, über deren lebendig persönliche Unmittelbarkeit ich mit ihm eins bin.“ — *Cremers* geht in seiner Erörterung über den heil. Geist von 1. Cor. 2, 11 aus. Er kommt zu folgendem Resultate: „wie der Rathschluss der Erlösung von ihrer Beschaffung und wie Rathschluss und Beschaffung der Erlösung von ihrer Zueignung unterschieden sind, so ist der Vater vom Sohne und so sind beide vom heil. Geiste unter-

schieden. Wie aber die Verheissung der Erlösung eine Bethätigung der Liebe Gottes, wie der Mittler der Erlösung gottheitlichen Wesens ist, und wie ebenso der Geist der Heilszueignung uns das Innerste Gottes erleben lässt, so ist es immer ein und dasselbe gottheitliche Wesen, welches sich in der Erhaltung der Welt für die Erlösung, in der Verheissung und ihrer Erfüllung, sowie in der Zueignung und Auswirkung an der Welt in allen ihren Stadien bethätigt. Darum kann jene Unterscheidung die Einheit und die Einheit die Unterschiedenheit nicht ausschliessen, sondern muss sie einschliessen, ob wir es nun begreifen oder nicht; und die Gemeinde, welche in und von dem Heile lebt, kann nicht anders als ihr Heilsbewusstsein aussprechen in der Form des Glaubens an den Vater, den Sohn und den heil. Geist oder an den Dreieinigen Gott.“ — Ueber die Geistesgaben sagt *Cremer*: „Charismen sind die zur Erbauung der Gemeinde nöthigen, vom heil. Geist in den Gliedern der Gemeinde gewirkten Kräfte und Fähigkeiten, vermöge deren dieselben theils ihre natürlichen Anlagen im Dienste der Gemeinde verwerthen können und sollen, theils mit neuen Kräften zu diesem Zwecke ausgerüstet werden.“ „Haben wir aber zu unterscheiden zwischen den Charismen, welche bleibenden, und zwischen solchen, welche wechselnden Bedürfnissen der Kirche entsprechen, so gehören zu jenen alle diejenigen, welche das bleibend nothwendige Amt der Gnadenmittel und der Leitung der Kirche bedarf, unter diese alle diejenigen, welche entweder den Charakter des Wunderbaren oder den des Ausserordentlichen und Aussergewöhnlichen tragen, — namentlich auch die den Aposteln als solchen eigenthümliche Gabe und die Wundergaben der apostolischen Zeit.“ — *Lechler* übergibt den Freunden „gläubig-wissenschaftlicher Schriftforschung“ in seinem Buche die Frucht einer Arbeit, die durch sein Leben von ihm fortgesetzt ist, „den Versuch einer Vorarbeit für einen Neubau der Gotteslehre auf einem bis jetzt beinahe ganz unbenutzt gebliebenen Baugrunde.“ Jacob Böhme, Oetinger und Beck sind seine Lehrmeister. Wir erhalten, obwohl der Titel das nicht angibt, zunächst nur den ersten Haupttheil seines Werkes, die „exegetische oder biblisch-theologische Darstellung.“ Der zweite Theil soll „der systematischen Begründung gewidmet“ sein, der dritte „die praktische Verwerthung der Schriftlehre vom Geiste Gottes in der Auferbauung der Kirche und des Staats zum Gegenstande“ haben. Die Einleitung (S. 1—49) gibt Veranlassung und Zweck der Schrift an und bietet die Grundlegung dar. Sie fesselt den Leser. Der Vf. zeigt, warum das Lehrstück vom heiligen Geist bis dahin nicht zu rechter Durchbildung gekommen ist. Hier finden sich feine Bemerkungen. In der Grundlegung erörtert *L.* seinen Begriff von Entwicklung, nach dem jedes neue philosophische System gleichsam ein neu hervortretender Stern ist, der sich um seine eigene Achse dreht und doch zugleich in die allgemeine Bewegung der Weltkörper eintritt und in ihr erhalten bleibt. Der Geist Gottes wird nun zunächst als Naturgeist in seinem Verhältniss zu den Urstoffen,

zur Pflanzen- und Thierwelt, zum Leibes- und zum Seelenleben des Menschen dargestellt. Wir lernen ihn sodann als heil. Geist im Einzelleben des Christen (Kommen, Aufnahme, Leben und Wandel in ihm) und in der Gemeinschaft (der Kirche) kennen (die Vorbereitung und die Gründung der Kirche und der heil. Geist als Persönlichkeit.) Der dritte Abschnitt hat die Ueberschrift: der heil. Geist als ewige Persönlichkeit und als Glied der dreieinigen Gottheit (Persönlichkeit und Unpersönlichkeit des Geistes, Verhältniss des Geistes und des Sohnes zu einander, die Zweiheit in der Dreiheit, Subordination). *Weinel* hat (ThLz. 1900, 11—13) vortrefflich auch über dies Buch berichtet. Es ist schwer, mit wenigen Worten das System des Vf. darzustellen. Für den, der die heil. Schrift anders auffasst als er (nämlich zeitgeschichtlich), fordert die Lectüre Selbstverleugnung. Nach *L.* ist Exegese die beste Philosophie. Er nimmt die Worte beim Wort und construirt so sein System. *Jacob Böhme* geht von der Fülle seiner gährenden Gedanken aus. Die Worte der heil. Schrift, die er eigenmächtig auffasst, sind ihm nur der Ausdruck für seine eigenen Gedanken. Das ist zu ertragen. *L.* aber ist ein gelehrter Theolog, dessen Darstellung klar, oft poetisch ist. Bei seiner Exegese, die in geschichtlich bedingten Worten metaphysische Wahrheit findet und ihm als Hilfsmittel, weiter zu kommen, dient, denkt man immer: das hättest du besser wissen sollen. Das ist peinlich. Wir Anderen finden im heil. Geist das Leben, das in den Seelen durch ihre Gemeinschaft mit dem (in Christo offenbarten) Leben Gottes entsteht. Das Denken unseres Vf. aber geht von solchen Stellen der heil. Schrift aus, in denen der heil. Geist persönlich „modellirt“ erscheint (z. B. 1. Cor. 2, 10, bes. Joh. 14 S. 261). Der heil. Geist ist ihm die dritte Person in der Gottheit, neben dem Sohne das weibliche Princip. Der Mensch (Mann und Weib) ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Die drei Personen in der Gottheit ordnen sich freiwillig einander unter. Sie erweisen in der Fähigkeit, dies zu können, ihre volle Macht, die Macht der Liebe. Sie sind im Stande, einander etwas zu bieten, was eine jede von ihnen nicht hat. Der Sohn, der durch die übernatürliche Geburt in die leiblich-seelisch-geistige Natur Jesu eingetreten ist, um mit ihr zu einer zeitlichen und ewigen Einheit sich zusammenzuschliessen, ist Gottes Ebenbild, und steht als solches dem Vater so frei gegenüber, dass er sich sogar weigern könnte, sich ihm hinzugeben (S. 278). Der Geist ist das flüchtigste Moment in der Gottheit. Er löst, unbeschadet seiner persönlichen Einheit, in die sieben persönlichen Geister sich auf (Apoc. 1, 4). Er kann sogar unpersönlich werden. Ja, die Idee einer Incarnation des Sohnes, mit der die Idee einer Wiedergeburt des Universums steht und fällt, setzt eine Naturwerdung des Geistes Gottes voraus, die freilich vorübergeht, aber doch in dem Entstehen eines neuen Himmels und einer neuen Erde eine bleibende Bedeutung gewinnt. Der Geist legt zunächst seine ursprüngliche Seinsbestimmtheit ab und nimmt die der Finsterniss

an, die auf dem Chaos ruht, bis ihm das Wort Gottes der Anlass wird, als Licht, das er ursprünglich ist, aus der Finsterniss hervorzuleuchten. Die Schöpfung kann nun von Stufe zu Stufe sich entwickeln, da mit dem Geist alle Daseinsmöglichkeiten in sie eingetreten sind. Der Geist verbindet sich mit dem Wasser. Die Taufe ist also in der Schöpfung begründet. Der Stiftungsbefehl Christi braucht sie nur in das Leben zu rufen. Die sinnlich wahrnehmbare Luft wird ein Leitmittel des heiligen Geistes. Sie erhält sacramentale Bedeutung (Joh. 20, 23). Das Feuer ist (z. B. Exod. 3, 2) die wirkliche Offenbarung des Wesens Gottes als dessen, der durch seine persönliche Gegenwart für das Volk das ist, was das Feuer des Goldschmieds für das edle Metall. Wir lernen hier die Theophanien verstehen, namentlich die dem Moses zu Theil gewordene (S. 113). In dem Abschnitt über die Wirksamkeit des Geistes bei dem Entstehen des leiblichen Menschenlebens wird unter Anderem erklärt, wie er in ausserordentlicher Weise gewirkt hat bei der Geburt des Nationalhelden Simson, des Täufers Johannes, endlich Jesu. Beim Eintreten Jesu in das Leben unseres Geschlechtes hat es sich nicht bloss um eine geistige, sondern in erster Linie um eine leibliche Erneuerung, um eine neue Creatur, um neue Menschen, um ein neues Herz, nicht bloss im sittlichen, sondern im physischen Sinne des Wortes gehandelt. Im menschlichen Seelenleben wirkt der Geist als Naturgeist in wunderbarer Weise namentlich die Gaben der schönen Kunst, die Anlage zum Volksheldenthum und Kraftäusserungen der niederen Prophetie. Im Heilsleben ist er zunächst eine Gabe, also ein unpersönliches Gut. Er fällt auf den Menschen; es ist also sogar das Gesetz der Schwere nicht von ihm auszuschliessen (S. 183. 185). Er wirkt nicht bloss durch Wort und Sacrament, sondern namentlich auch durch die Handauflegung (S. 203—210). Die heil. Schrift ist nicht einfach ein göttliches, sondern ein gottmenschliches Buch, denn es gibt keinen lebendigen Leib, der nicht peripherische Bestandtheile hätte, keinen, bei dem nicht ein stetiger Process der Ausscheidung minderwerthiger Substanzen stattfände. Aber es gibt auch eine wahre Tradition. Ein jeder Christ ist ein Glied der gesammten Christenheit aller Jahrhunderte, deren Erfahrungen und Einsichten nothwendigerweise in jeder Glaubensfrage für ihn eine schwerwiegende Bedeutung behalten müssen (S. 227). In der Kirche gewinnt der heil. Geist die Gestalt der Persönlichkeit als ewiges, Gott gleiches Ich wieder. Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen, des heil. Geistes. Die Grenze der Gottes- und Christusangehörigkeit ist eine fließende. Man darf nicht die als nicht zur Kirche gehörig ansehen, die nur erst den Samen der Wiedergeburt in sich tragen. Die Gnosis des Vf., den jeder Leser achten lernt, führt, wie man sieht, zu den bedeutendsten Heterodoxien. Und doch wird er als rechtgläubig gelten, während viel geringere Abweichungen von der überlieferten Lehre, wenn sie auf sichere geschichtliche und dogmatische, ja religiöse Gründe basirt sind, zu den heftigsten Anklagen

und Verfolgungen Anlass geben. *L.s* Schrift ist insofern ohne Zweifel ein merkwürdiges Zeichen der Zeit. — Die Artikel von Kirn und Gottschick sind wesentlich geschichtlich. *Kirn* schliesst seine Erörterungen mit der Bemerkung: „Eine Hauptaufgabe der evangelischen Theologie liegt darin, das aus dem favor gratiae Dei entspringende donum gemäss dem evangelischen Begriff der Gnade zu bestimmen. Diese Aufgabe ist in der Lehre vom heil. Geist und von den Gnadenmitteln zu lösen“. — *Gottschick* zeigt, wie von Paulus, in den synoptischen Reden Jesu, bei Johannes, in der altkatholischen Kirche, von Augustinus, im späteren Katholicismus und namentlich von Luther Gesetz und Evangelium sind aufgefasst worden. Luther habe richtig erkannt, dass das christliche Lebensideal, das den Menschen beuge, um ihn zur Gnade zu führen, kein heteronomes sei, dass es mit dem höchsten Gut gleichen Inhalt habe und nur durch die Gnade verwirklicht werden könne. Im Widerspruch mit sich selbst aber habe Luther das Gesetz formell als eine rechtlich geartete, durch Satzung und Strafdrohung knechtende und zwingende Ordnung aufgefasst. Es fehle ihm ferner das einheitliche Bild eines vollkommenen persönlichen Lebens und eines erhebenden sittlichen Gesammtzweckes. Ref. führt das Ergebniss der Untersuchungen *G.s* über Luther's Lehre von Gesetz und Evangelium deshalb an, weil es bekanntlich von der grössten Bedeutung ist, die Mängel zu erkennen, die in dieser Beziehung bei Luther sich finden. Diese Mängel dürften wohl noch tiefer liegen, als *G.* meint, darin, dass der Reformator Gesetz und Evangelium nicht als Bethätigungen des einheitlichen persönlichen Wesens Gottes zu erkennen vermag. — 2. Reich Gottes. *Köstlin's* kurze Abhandlung über den Ausdruck *communio sanctorum* ist geschichtlich. Er nimmt an, dass er ursprünglich einen umfassenderen Sinn gehabt habe, als in den ersten vorhandenen Urkunden, in denen unter den „Heiligen“ die im specifisch katholischen Sinn so genannten verstanden werden. Seit dem Catechismus Romanus ist jene umfassendere Bedeutung auch in die katholische Theologie eingedrungen: „die Gemeinschaft aller Glieder der Kirche, welche als ein Leib unter sich verbunden, durch die Taufe geweiht und zur Heiligung berufen sind. Zu ihnen gehören die Rechtgläubigen auf Erden (streitende Kirche), die Seelen im Fegfeuer (leidende Kirche) und die Heiligen im Himmel (triumphirende Kirche)“. „Der eigentliche Gegensatz zwischen Luther's Auffassung der Bekenntnissworte und der katholischen liegt nicht in dem Verhältniss, in das er „*communio S.*“ zu „*ecclesia Sancta*“ setzt, und auch nicht in seiner Verdeutschung der *communio*“ (Gemeine), „sondern darin, dass er von den Bedingungen für die Theilnahme an dieser *communio* und von den ihr mitgetheilten Gütern principiell verschieden lehrt und dabei von jenen speciellen Heiligen nichts wissen will.“ Calvin hat den Ausdruck durch *S. communicatio* wiedergegeben und darin die Bestimmung gefunden, dass die Heiligen der Gemeinde Christi untereinander dazu verbunden seien, alle von Gott empfangenen Wohlthaten sich gegen-

seitig mitzutheilen. Reformirte Bekenntnisse sind ihm darin gefolgt. — Der Jesuit *Morawski* versteht unter der *communio sanctorum* den geistigen Leib, den die Seelen dadurch bilden, dass Christus im realen Sinne auf eine unaussprechliche Weise in ihnen wohnt und wirkt, dass er in ihnen wächst, leidet, siegt. Dieser Organismus ist die innerliche, wesentliche Kirche, die Seele der Kirche, deren irdische Verkörperung, irdisches Instrument die äussere Kirche mit ihrer Hierarchie und ihren Sacramenten ist. — *Hering* stimmt mit Bousset darin überein, dass die apokalyptische Idee des Gottesreiches, die in der jüdischen Theologie ausgebildet war, das Centrum der Predigt Jesu gebildet hat. Sie war aber nicht der grundlegende, sondern der formgebende Gedanke in ihr, die Hülle, in die Jesus den werthvollen Inhalt seines Lebens bergen musste, wenn er nicht ein Fremdling im religiösen Leben seines Volkes war. Die treibende Kraft der Umgestaltung jener überlieferten Idee und die Neubildung, die von Christus ausging, liegt in Jesu Gottesidee und seiner persönlichen Gotteserfahrung. Hier hat er das unvergleichliche höchste Gut, die Entfaltung der religiös-sittlichen Persönlichkeit zur Vollkommenheit, als ein jetzt schon besitzbares erlebt. Die absolute Transcendenz und der ausschliesslich zukünftige Charakter des Reiches Gottes entsprach der durchaus weltfern, abstract-transcendent gedachten Gottesidee des Spätjudenthums. Dem lebendigen religiösen Verhältniss Jesu zum himmlischen Vater entsprach die irgendwie schon in die Gegenwart hineinragende Art des Himmelreichs. Dazu kommt das positive Interesse Jesu an den sittlichen Gütern des menschlichen Gemeinschaftslebens. „Wie gross aber auch der Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern ist, in einem Punkte stehen sie doch auf dem gleichen Standpunkte: ihre Ethik ist messianische Ethik, d. h. sie steht in engster Beziehung zur Verwirklichung des messianischen Heils“. Wir haben das Recht, die Keime des Neuen, die in den Reden Jesu über die rein apokalyptische Idee vom Reiche Gottes hinausgehen, weiter zu entwickeln. Aber wir dürfen auch die bleibende Wahrheit nicht vergessen, die für Jesus selbst die apokalyptische Richtung hat. Wir würden die Cultur an die Stelle der Religion setzen, wollten wir die Weltverneinung, die Busse, das Gericht ausser Acht lassen, die durch die überlieferte Form der Idee vom Reiche Gottes in den Reden Jesu zur Geltung kommen. *H.*s Aufsatz resumirt in fruchtbarer Weise die Ergebnisse der bisherigen Untersuchungen über die Lehre Jesu vom Reiche Gottes. — Die ernste und werthvolle Schrift von *Wenzel* enthält, unter Verwerthung von erkenntnistheoretischen und psychologischen Anschauungen Wundt's eine tief durchdachte und sehr lehrreiche Psychologie des ethischen Lebens überhaupt und des sittlichen Gemeinschaftslebens im Besonderen. Es ist unmöglich, sie hier zu analysiren. Sie wird aber angeführt und dem Studium der Theologen eindringlich empfohlen, weil aus ihr zu lernen ist, wie tief man eindringen muss in den Verlauf des sittlichen Lebens, wenn man gründlich und sachgemäss über die Lehren vom Heiligen Geiste und vom

Reiche Gottes sprechen will. Wer von dem Studium dieser Schrift zu dem der Schriften von Lechler und Nösgen sich wendet, der fühlt recht tief, wie unzureichend, ja oft willkürlich derartige theologische Untersuchungen sind, denen der philosophische Unterbau fehlt. — 3. Heilsordnung. **Koch** zeigt, wie in der atlutherischen Dogmatik die Lehre von der Heilsordnung immer mehr metaphysischen Charakter annahm. Die geschichtliche Offenbarung in Christus verblasste. Man war nahe daran, sie, wie in der katholischen Dogmatik, nur als Voraussetzung des Heilserwerbs zu betrachten. Dahin führte die Uebernahme und die Fortbildung der überlieferten Dogmen, namentlich des Dogmas von den zwei Naturen, aber auch das protestantische Streben nach voller Wahrheit und das Verlangen, Gottes ganz gewiss zu werden. Die Heilsaneignung ward zu einem hyperphysischen Vorgange, der hinter den bewussten Functionen des menschlichen Seelenlebens erfolge. Das abstract gefasste Wesen des Menschen sollte in der unio mystica mit dem eben so abstract aufgefassten Wesen Gottes und mit den zwei Naturen Jesu Eins werden. Die Frömmigkeit, die aus dieser Anschauungsweise entsprang, erleichterte das Eindringen der Mystik. Jedenfalls war sie nicht im Stande, die negative Kritik des Dogmas abzuwehren. **K.s** Schrift, die mit geschichtlichen Erkenntnissen **Ritschl's** operirt, berührt sich mit der von **Schlatter** (JB. XVI, 563). Sie zeigt, wie diese, wie lähmend die alte Dogmatik, deren Grundzug Passivität ist, gewirkt hat. Möge sie die verdiente Beachtung finden, gerade in dieser Zeit, in der ein Dogmatismus wieder um sich greift, dem vor Allem die Einsicht in die religiöse Unfruchtbarkeit des alten Dogmatismus fehlt. — Die Abhandlung von **Schultz** ist ein Meisterstück. Knapp und doch erschöpfend wird zunächst die Geschichte der Lehrentwicklung von den grossen Scholastikern an dargestellt. Die Theorien **Ritschl's** und Schleiermacher's werden besonders eingehend besprochen. Es folgt eine vortrefflich orientirende biblisch-theologische Darlegung der Anschauungen Jesu, des Paulus und des Johannesevangeliums. Sorgfältig wird die Aufgabe der Dogmatik und die der Ethik geschieden. Die Dogmatik beschreibt nur, wie der Glaube die in Frage kommenden Vorgänge als Gnadenthaten Gottes zu unserem Heile versteht. Die Ethik betrachtet sie als Aufgaben, die dem Christen gestellt sind. Zu entbehren ist die Lehre von der Heilsordnung auch in der Dogmatik nicht. Denn es muss erklärt werden, wie Gott das, was er für die Gemeinde der Gläubigen gelten lässt, nun auch für den einzelnen Menschen wirksam macht. Und die Wirkungen Gottes in der einzelnen Seele sind auf Wirkungen Gottes durch seinen Geist zurückzuführen, sofern er der Geist Christi, der heilige Geist, ist. Sagt man: Christus wirkt diese Veränderungen in uns, so ist das mehr rhetorisch als wissenschaftlich geredet. Nicht durch unmittelbare Berührung mit der Person Jesu werden wir innerlich umgewandelt. „Christus“ tritt uns in christlichen Persönlichkeiten, im Evangelium, im Sacrament entgegen, d. h. er berührt uns durch den verkörperten,

geistgewordenen Inhalt seiner in ihrem Werke aufgeschlossenen Persönlichkeit. Die Glaubenssätze, in denen die Heilsordnung darzustellen ist, sind folgende: 1. Der Christ glaubt, dass sein persönlicher Heilsstand als Werk der Gnade Gottes sich aus einem Wirken des heil. Geistes an seiner Seele erklärt. Der heil. Geist wirkt durch das Evangelium, also geschichtlich und ethisch. Vermöge der Umwandlung der praktischen Ueberzeugungen beeinflusst er den Willen (Erleuchtung und Erweckung?). 2. Der Christ glaubt, dass der heil. Geist seinen Heilsstand erzeugt hat und erzeugt, indem er Busse und Glauben (die nie zu trennen sind) als einen fortgehenden Process in ihm erzeugt. 3. Der Christ glaubt, dass der heil. Geist in ihm durch das Erwecken von Busse und Glauben die Wiedergeburt in ihm vollzogen hat, und zwar, indem er ihn a) zur Theilnahme an Gottes Gnadenurtheil über die Sünder in Christus geführt und ihm damit die Gewissheit persönlicher Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott im Geiste (Rechtfertigung, Unio mystica?) geschenkt hat, und indem er ihn b) zugleich zum Eingehen auf den in Christus offenbarten höchsten Zweck geführt und ihm damit Kraft und Ziel für die sittliche Arbeit gegeben hat (Bekehrung, Princip der Heiligung). — **Seeberg**, der besonders reiches biblisches Material beibringt, gliedert den Stoff nach folgenden Gesichtspunkten: 1. es wird unterschieden zwischen den religiösen und sittlichen Zuständen der Seele und der in diesen sich offenbarenden göttlichen Causalität, 2. zwischen dem Anfang, dem gottgegebenen Inhalt und dem Fortgang des neuen Lebens und der ihm correspondirenden Gotteswirkungen. Dabei sind letztere stets, indem durch das Wort vermittelt, unter dem Gesichtspunct der wirksamen Berufung zu verstehen. Daraus ergibt sich folgendes Schema: 1. a) Bekehrung: Glaube, Reue, Liebe, b) Berufung als Wiedergeburt. 2. a) Berufung als Rechtfertigung, b) und als Erneuerung; 3. als Heiligung. Dabei ist deutlich, dass 1 und 2 zeitlich durchaus zusammenfallen, während 3 ihnen folgt; ebenso aber, dass die Ausführung von 2 b und 3 der Ethik zufallen wird. — **Cremer** schliesst seinen Artikel über die Heiligung mit den Worten: „unser Thun, um der Heiligung theilhaftig zu werden, zu sein und zu bleiben, ist kein anderes als dasjenige, durch welches wir der Rechtfertigung theilhaftig werden, und es begreift sich, dass der Begriff der Heiligung angesichts der Stellung und Bedeutung der Rechtfertigung nicht nothwendig, wenn auch nicht überflüssig ist für die christliche Lehre“. Nach ihm ist die Heilszueignung Heiligung, weil sie den Menschen löst von der Sünde und der sündigen Welt und ihn versetzt in die Gemeinschaft des heiligen Gottes, des Gottes der Erlösung. Sie ist zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden von dem Rechtfertigungsurtheil; denn sie ist diejenige Wirkung der Gnade am Menschen, welche ihm den Glauben ermöglicht und erhält, ihn in die Gemeinschaft mit Gott versetzt und ihn darin erhält, also nicht eine einmalige und erstmalige, in sich abgeschlossene, sondern fort und fort an ihm sich vollziehende Wirkung. — Nach **Mathilde**

Roos ist das Blut Jesu ein für allemal vergossen, um ein für allemal unsere Schuld zu tilgen. Der Geist setzt das Werk des Blutes fort; aber sein Wirken ist bedingt durch das Material, das er vorfindet, d. h. durch die natürliche Beschaffenheit jedes Menschen. In Folge davon ist es möglich, dass ein Unbekehrter, bei edler natürlicher Anlage, einen Bekehrten, der von Natur ungünstiger gestellt ist, durch einzelne Tugenden übertrifft. — **Ernst** unterscheidet zwischen Wiedergeburt und Bekehrung. Jene ist ihm der entscheidende Anfang des neuen Lebens im Menschenherzen, diese die entscheidende Abkehr von der Sünde und Hinkehr zu Gott. Beide sind eine Gabe Gottes und in keiner Weise eine That des natürlichen Menschen, die Bekehrung aber ist zugleich eine That des wiedergeborenen Menschen. Beide werden durch das Wort gewirkt, zunächst in der Taufe. Jedes getaufte Kind ist ein (freilich noch unbewusstes) Gotteskind. Erhalten wird das neue Leben durch den fortgesetzten Gebrauch von Wort und Sacrament und durch den rechten Gebrauch der geschenkten Lebenskräfte. Aber wir befinden uns in einem stetigen Zustande der Bekehrung. Wir bedürfen daher immer von Neuem der Vergebung. Ja, Wiedergeburt und Bekehrung können verloren, sie können aber auch wiedergewonnen werden durch die Kraft der Gnade, die uns dargereicht wird in Wort und Sacrament, auf Grund der früher vollzogenen Taufe, die daher nicht zu wiederholen ist. — Nach **Weiss** sind Gotteskindschaft und Gottesknechtschaft die beiden Seiten des Heilsstandes. Das Kindesbewusstsein soll uns dessen gewiss machen, dass Gott uns zur Heilsvollendung führen will; das Bewusstsein der Gottesknechtschaft soll durch die Vorhaltung des uns verheissenen Lohnes den steten Antrieb wirken, dass wir (in voller Berufstreue) die Bedingungen erfüllen, ohne die das Kleinod nicht erlangt werden kann. Dankbarkeit ist kein genügendes Motiv für die sittliche Arbeit. Und wenn man das in der Heiligung findet, die doch zunächst nur eine negative Tugend ist, dann begnügt man sich leicht mit der Enthaltung von entweihenden Sünden. Der Vortrag ist sehr sinnig und gedankenreich, dürfte aber doch biblisch-theologisch und dogmatisch den letzten Grund nicht erreichen. Dass in der heil. Schrift Gotteskindschaft und Gottesknechtschaft nebeneinander hergehen, ist mehr geschichtlich bedingt, nicht so, wie der Vf. meint, beabsichtigt. In der principiellen Erörterung fehlt der Gedanke: der Mensch wird, was er thut. — Nach **Utis** ist der Geist im Grunde nichts anderes als Gott selbst, der die vernünftige Seele geschaffen hat, auf dass sie sich mit seinem Leben erfülle und mit ihm ewig lebe. Mit seinen Gaben ist der Geist an die Zeitlichkeit gewiesen und gehört der Kirche zu als irdisch geschichtlicher Anstalt. — Ueber sein Thema spricht **Zahn** auf Seite 1—69 sich aus. Ausserdem behandelt er vielerlei, z. B. den κατέχων 2 Thess. 2, Calvin's Lehre vom Opfer, Schlatter's Schrift „der Dienst des Christen in der älteren Dogmatik“, Th. Zahn's Vortrag über den Kanon. Die Satisfaction und die auf ihr ruhende Justification sind

ihm das wahre Christenthum, das in der ganzen heiligen Schrift bezeugt ist. Von den Kirchenvätern bis auf Luther und Calvin war es verloren, ebenso von Schleiermacher bis auf Ritschl. Das ist die Ursache alles sittlichen Verfalls gewesen. Böhl, Kohlbrügge und Wichelhaus waren in der neueren Zeit Zeugen der Wahrheit. Es gibt aber nach Luther eine dreifache justificatio: „1. Die über alles entscheidende, in der uns Gott als Gerechte schätzt und beurtheilt und uns die Verdienste Jesu Christi zurechnet. In ihr sind wir vollkommen und Gott angenehm. Ihr Inhalt ist die Vergebung der Sünden, und wo diese ist, ist auch Leben und Seligkeit, also Vollendung und die Fülle der Gaben. Die Rechtfertigung hält allein im Kampf des Gewissens Stand. 2. Eine justificatio activa (mit mangelhaftem Ausdruck), die sich in den Früchten des heil. Geistes im Leben der Gläubigen offenbart. Sie ist imperfecta und weist auf die Zukunft hin, wo sie vollkommen sein wird . . . Jede Frucht des Geistes geht aus der Thatsache hervor, dass, wer gestorben ist, der ist gerechtfertigt von Sünde. Aus dem Gerichtstode Christi geht das Leben in Neuheit hervor. 3. Die letzte justificatio in Gottes Gericht, mit der eine vollendete Heiligkeit der Gläubigen kommen wird: Leben und unvergängliches Wesen“. Böhl hat dem Vf. Sorgen darüber gemacht, ob nicht die Abendmahlslehre Calvin's auf eine justitia infusa führen könne. Auch Z. will von dieser Art der justitia absolut nichts wissen. Man dürfe auch die „neue Creatur“ nie in ein System von Qualitäten fassen, die der Mensch nun einmal immer nach seiner Blindheit moralisch oder ethisch fasst. Besser sei es, mit den alten Theologen von Stimmungen oder Neigungen zu reden, die der heil. Geist in uns schafft. Vom Abendmahl aber sagt Z.: „wir essen Christus als das geschlachtete Lamm und Alles, was dieser für uns geleistet hat, wird uns durch Anrechnung zu Theil. Gerade den Christus, der ohne uns und ausser uns unsere Gerechtigkeit ist, geniessen wir, damit wir nicht in uns, sondern in ihm leben“.

7. Gnadenmittel.

Alford, M., Baptism, as set forth in the Old and New Testament. 126. Lo., Alexander & S. 2 sh. — *Barck, E.*, die Confirmation. Ihre geschichtl. Entwicklung, Bedeutung u. prakt. Ausgestaltung. Nach einem Vortrag. 54. Heidelb., Evang. Verlag. — *Bellevue, de*, la grace sacramentelle. XII, 471. Vannes. Lafoleye. — *Bronisch*, Sup. in Neusalz, Keine sacramentale adoratio, keine recitatio der verba sacramenti ad altare? (MGKK. 4, 6. H. vgl. *Preger* ebd. 4, 8). — *Bunkofer, W.*, „Dies ist mein Leib“. Freie Gedanken über das hl. Abendm. in Gesprächen. IV, 88. Wertheim, Buchheim Nachf. i. Comm. M —, 70. — *Cremers, H.*, D., Wesen u. Wirkung d. Taufgnade (s. JB. XVII, 562). 20. Gü., Bertelsmann. M —, 30. — *Ders.*, Taufe, Wiedergeburt u. Kindertaufe in der Kraft des hl. Geistes. 76. Gü., Bertelsmann. M 1. — *Esser, G.*, Taufe (KL. 11, 1249—76). — *Freybe, A.*, D. Dr., die hl. Taufe und der Taufschatz in deutschem Glauben und Recht, in der Sitte des Volkes u. d. Kirche, in deutscher Sage u. Dichtung. XII, 302. Gü., Bertelsmann. M 4. — *Frost, G. A.*, Recht u. Pflicht d. Kindertaufe. Dem christl. Volke dargeboten. III, 29. L., Richter. M —, 50. — *Hiller, G.*, die luther. Abendmahlslehre u. ihre modernen Gegner (Pastorabl. f. Hom., Katech. und

Seels. 41, 10. H.). — *Hubert, H. u. Mauss, M.*, essais sur la nature et la fonction du sacrifice. 111. P., Alcan. — *Jaffré, J.*, le sacrifice et le sacrement. XXVII, 424. Vannes, Lefolye. fr. 4,50. — *Kölling, W.*, dogmat.-symbol. Studien über d. Trinität u. d. Sacramente. Weferlinger Vorlesungen 1898. 89. B., Wiegand u. Grieben. M —, 80. — *Lowe, W.*, Baptism, its mode and subjects. 204. Lo., Nibet. 2 sh. — *Mahling*, Thesen üb. die Confirmation (MIM. 19, 7). — *Meili, W.*, Zeugnisse f. d. Taufe der Gläubigen. 35. Witten, Stadtmission. M —, 30. — *Meincke*, Lic. Dr., die gegenwärtige Confirmationspraxis 37. Hamburg, Lucas Gräfe u. Sillem. M —, 80. — *Meyer, A.*, die Heilsbedeutung d. Taufe (Kirchl. Ztschr. Amerika 23, 1). — *Perowne, J.*, the doctrine of the Lords Supper cleared from certain misconceptions. 150. Lo., Stock. 3 sh. 6 d. — *Pfeifer, L.*, das hl. Abendmahl (ZThK. [Deutsch. Amerika] 3. Heft). — *Preger, z.* Bedeutung d. Consecration in d. Abendmahlsfeier der evang.-luth. Kirche (MGKK [gegen Bronisch] 4, 8). — *Reinhold, Georg, D.*, Prof., die Streitfrage üb. die physische od. moralische Wirksamkeit der Sacramente nach ihrer histor. Entwicklung krit. dargestellt. III, 148. St., Roth. M 3,20. — *Schanz*, Form und Intention bei den Sacramenten (ThQ. 81, 360—375). — *Schaufler*, über die Taufe (Allg. Cons. Monatsschr. 56, 5). — *Schmid, A.*, Transsubstantiation (KL. 11, 1977—96). — *Seeberg*, Gnadenmittel (HRE. 6, 723—727). — *Simons, E.*, Lic. Prof., Confirmation u. Confirmandenunterricht. 93. Tü., Mohr. M 1,80. — *Solbrig*, Vortrag über d. hl. Abendmahl, Verhandl. d. 22. Jahresversamml. der evang.-luth. Freikirche in Sachsen u. a. St. A. D. 1898. 104. Zwickau, Schriftenverein. M 1. — *Stone, D.*, Holy Baptism. 315. Lo., Longmans. 5 sh. — *Stosch*, die Taufe im Bewusstsein der Kirche (Allg. Cons. Monatsschr. 56, 11). — *Ders.*, das bibl. Recht d. Taufe (ebd. 56, 12). — *Warfield, Benj. B.*, the polemics of Infant Baptism (Presbyterian Quarterly. 313—334). — *Watterich, Joh.*, die Gegenwart des Herrn im hl. Abendmahl. Eine bibl.-exeget. Untersuchung. VII, 88. Heidelberg, Winter. M 2.

1. Gnadenmittel Sacramente. *Seeberg* fasst seine Lehre von den Gnadenmitteln in folgende Sätze zusammen: 1. „Da das von Christo ausgehende Gemeinleben geschichtliches Leben ist, so werden die in demselben bräuchlichen Mittel zur Fortpflanzung und Erhaltung des Lebens auf der Linie der gemein menschlichen Mittel historischer Tradition zu suchen sein; 2. da die Zugehörigkeit zu der Gemeinde von dem Erlebniss und der Anerkennung der Autorität Christi abhängt, so müssen die Gnadenmittel als von Christo eingesetzte und ihre Verwaltung als von ihm gewollte bewährt werden. 3. Da das durch die Gnadenmittel erzeugte und erhaltene Leben sich nur als Wirkung einer überweltlichen Causalität versteht, so ist anzunehmen, dass der wahrnehmbare Vollzug der Gnadenmittel nie erfolgt, ohne dass Gott gegenwärtig wäre, d. h. ohne dass der allmächtige Heilswille sich auf die Hörer oder Empfänger sonderlich richtete. 4. Da die Gnadenmittel, als geschichtliche Form der Oekonomie des heil. Geistes, wegen des Verhältnisses letzterer zu dem Werk Christi keinen von dem Zweck Christi abweichenden Zweck haben, so kann ihnen keine andere Wirkung als die der Erlösung der Seele beigelegt werden“. (Die Annahme physischer Wirkungen der Sacramente ist also abzuweisen.) 5. „Daher ist den Sacramenten nothwendig eine im Wesen gleiche Wirkung wie dem Wort beizulegen, wobei aber natürlich der besonderen Modalität der Handlungen Differenzirungen in den Wirkungen entsprechen werden. 6. Aus der Bemerkung sub 3 indess

ist weiter zu schliessen: da die Offenbarung auf den Glauben abzielt, so ist auch der Zweck der Gnadenmittel als Erzeugung und Erhaltung des Glaubens zu bestimmen“. Die Art der Vereinigung der göttlichen Wirkung mit der menschlichen Bethätigung in den Gnadenmitteln ist eine einzigartige und wunderbare. Das „in, mit und unter“ findet auch auf das Wort Anwendung. „In“ dem menschlichen Wort und der menschlichen Handlung ergeht Gottes Wirkung an das Herz, aber sie kommt doch als ein anderes „mit“ Menschenwort und -Handlung, aber so, dass sie nur „unter“ der Ausführung dieses besonderen Wortes und dieser besonderen Handlung geschieht. So sorgfältig abgewogen des Vf.s Formulierung ist, so springt doch in die Augen, dass das Mittelglied der Persönlichkeit derer, die Wort und Sacrament darbieten, der Einzelnen und der Gemeinde, übergangen ist. Das Problem ruht auf den letzten metaphysischen Fragen. — Nach *Kölling* gibt es nur zwei Sacramente, weil Jesus, der wahre Samariter, nur zwei Denare dem Wirth für die Pflege des Verwundeten gegeben hat. Ein Sacrament ist eine heilige Handlung, von Christo selbst eingesetzt, in welcher uns unter einem sichtbaren Zeichen durch Gottes Wort eine unsichtbare Gnadengabe gespendet wird. Im Wort kommt der Herr Jesus geistlich, im Sacrament kommt er geist-leiblich (S. 80). In der Taufe vollzieht sich „im geistlichen Leben ein Wunderwerk, für welches es im Reiche der Natur ein herrliches Analogon gibt. Ich meine das Oculiren. Da nimmt der Gärtner ein edles Auge und leibt es in einen Wildling ein, und da wird dadurch der ganze Wildling ein Edelbaum“. Es muss aber „auch der oculirte weiland Wildling unter der Scheere gehalten werden, damit die unterhalb der Oculirungsfläche hervorbrechenden wilden Triebe dem Edelaug nicht die Kraft entziehen“. „Was in der heil. Taufe geboren ist, ist zwar ein Kind Gottes, aber doch eben ein Kind Gottes“. „Das τέκνον θεοῦ muss zum ἀνθρώπος θεοῦ erzogen werden“ (S. 77). Ueber das Verhältniss der beiden Sacramente zu einander gibt Joh. 13 die beste Auskunft. Werde ich dich nicht waschen, so hast du kein Theil an mir (Taufe). Und wer gewaschen ist, der bedarf nicht, denn die Füsse waschen (Abendmahl). Die Taufe tilgt die Sünde, das Abendmahl die Sünden (S. 81). Das letztere ist aber das Wunder, dass Christus vermöge der Ubiquität in Brod und Wein eintritt. Dies Wunder hat Zwingli rationalistisch beseitigt, Calvin nicht ganz erreicht wegen seiner antiochenischen Christologie. In seinem Buche über die satisfactio vicaria sagt uns der Vf., das Blut von Golgatha, das sacrificielle Pascha, sei der Sühnequell für's alte Leben, das Blut im Kelche der Kraftquell für's neue Leben; im himmlischen Jerusalem werde der Becher, den der Sohn Gottes seinen Jüngern reichen wird, nur das Gewächs des Weinstocks enthalten, und zwar werde dies γέννημα τῆς ἀμπέλου ein καινόν sein (1, 150—151). — Nach *Schanz* hat die Lehre von der Intention nicht den Zweck, eine Abhängigkeit der Gemeindemitglieder von der Hierarchie zu begründen, oder bei der Anerkennung der Ketzertaufe, die Macht der

Hierarchie auch auf die Ketzer auszudehnen, so dass jeder Getaufte der römischen Kirche angehöre. Die römische Kirche will im Gegentheil durch die Lehre von der Intention „gerade aussprechen, dass es bei den Sacramenten auf den Minister und auf die durch ihn vollbrachte Handlung als solche gar nicht ankomme, sondern lediglich auf Christum und die Kirche, dass die Handlung, wenn sie auch äusserlich völlig als sacramentliche Handlung erscheint, dennoch nicht als Sacrament anzusehen sei, wenn man nicht das Recht habe anzunehmen, dass die Handlung die von Christus eingesetzt und der Kirche übergebene sein solle“. Dass eine gewisse Unsicherheit bleibt, ist nicht zu bestreiten. Sie ist aber nicht so gross, als sie von den Gegnern dargestellt wird. Denn das Fehlen jeglicher Intention oder gar das Vorhandensein einer gegentheiligen Intention gehört doch zu den seltenen Ausnahmen. — *Reinhold's* Erörterungen über die Wirksamkeit der Sacramente ist auch für Protestanten lehrreich. Man kann zunächst die Einsetzung der Sacramente als eine Art von Vertrag betrachten, durch den sich Gott verpflichtet, jedes Mal, so oft die sacramentale Handlung in der entsprechenden Weise vorgenommen wird, die Gnadenwirkung eintreten zu lassen. In diesem Falle würde die Gnade nicht durch die Sacramente hervorgebracht, sondern gelegentlich derselben. Die göttliche Kraft stünde dann den Sacramenten rein äusserlich zur Seite. Diese Auffassung ist durch das Tridentinum abgethan. Nach ihm sind die Sacramente causae gratiae. Nach der thomistischen Ansicht geht die gnadenwirkende göttliche Kraft physisch auf das Sacrament und durch dieses auf die Seele über, so dass das Sacrament die göttliche Kraft physisch in sich aufnimmt, trägt und hinüberleitet auf die Seele, und dann haben wir die physische Causalität. Nach der scotistischen Ansicht wirkt Gott allein als causa efficiens physica die Gnade mit Rücksicht auf das Sacrament wegen der ihm eigenen Würdigkeit oder aus irgend einem anderen Grunde. Dann ist die Wirksamkeit des Sacraments eine bloss moralische. Beide Ansichten, die physische und die moralische, sind, wie *R.* in einer eingehenden Kritik aller Formen, in denen sie aufgetreten sind, nachweist, unmöglich. Alle Schwierigkeiten werden durch die von Scheeben (*Dogmatik*. 1882. 3, 236 ff.) vorgetragene organische oder mystische gehoben. Diese Auffassung geht auf die Anschauung des Entstehens der Sacramente zurück. „Wenn Christus wieder in menschlicher Gestalt unter uns erschiene und irgend ein Sacrament spendete, so hätte die physische Handlung dieser Sacramentspendung nicht einen besonderen objectiven Werth, durch den Gott zur Gnadenmittheilung bewogen würde, sondern sie wäre bloss das Werkzeug in der Hand Christi, eine bestimmte Person als diejenige zu bezeichnen, welcher Christus hic et nunc die Erlösungsgnade mittheilt, und diese Person zugleich von dieser Thatsache zu vergewissern, das Motiv zur Gnadenspendung aber für Gott wäre allein die Rücksicht auf das einst vollbrachte Erlösungswerk“. So ist es auch jetzt noch. Der Unterschied ist nur der, dass der

Priester (minister) zwischeneintritt. „Das organische Verhältniss aber zwischen minister und princeps“ (Christus) „ist die Vereinigung beider zu Einer moralisch-rechtlichen Person. Der minister bildet gleichsam ein Glied des princeps, und beide bilden nur Ein organisches Ganze“. Setzt man an die Stelle des Priesters die Gemeinde, so würden wir Protestanten uns dem Vf. ziemlich nahe fühlen. 2. Die Taufe. In seiner neuen Schrift über die Taufe spricht *Cremer* sich zuerst sehr ausführlich über die Wiedergeburt und die Wirksamkeit des heiligen Geistes aus. Wir verzichten darauf zu untersuchen, ob das über die Wiedergeburt und die Rechtfertigung Gesagte vor einer scharfen ethischen Kritik bestehen kann. Sein Thema ist die Behauptung: entweder ist die Kindertaufe genau dasselbe wie die Taufe der Erwachsenen, oder sie ist nichts, ja sogar ein Hinderniss für die Erlangung der Gnade. Er will natürlich das erste beweisen: Die Taufe gibt „die ganze grosse Gottesgnade; sie macht den Sünder zu einem Kinde und Erben Gottes und Miterben Christi, sie versetzt aus dem Tode in's Leben“. Dann aber sagt er: „Die Taufe des Kindes ist keine Vergewaltigung, dass man es, da es noch nicht ja oder nein sagen konnte, zum Christen gemacht hat, sondern sie war oder ist gerade so wie seine Geburt in der Christenheit eine Erleichterung seines Glaubens, ja eine Erleichterung seiner Verantwortung“ (S. 72). Wo aber keine Bürgschaft für die christliche Erziehung der Kinder ist, da soll man die Taufe verweigern. Man wird das schwer zusammenreimen. Und ist nicht die Person eines christlichen Vaters und einer christlichen Mutter auch eine Darbietung der ganzen Gottesgnade? Und muss man nicht zugestehen, dass diese Darbietung der Gnade von der durch die Taufe sich unterscheidet wie die durch die Familie von der durch die Gemeinde? Was aber folgt daraus für die weit verbreitete Praxis, nach der bei der Taufe der Kinder Niemand zugegen ist als der Pastor, ein unbewusstes Kind und ein paar Zeugen? — Das mit viel Liebe und grosser culturgeschichtlicher Kenntniss geschriebene Buch des Gymnasialprofessors *Freybe* in Parchim hält, was sein Titel verspricht. Es zeigt, welche Anknüpfungen die Taufe im Sinn und in der Sitte des deutschen Volkes vorfindet, und wie sie lebte im Glauben und Aberglauben, im Recht und in der Sitte des Volks nach seiner Bekehrung. Möge das Buch, aus dem viel zu lernen ist, und in dem man viel Aufklärung über manches jetzt unverständlich Gewordene findet, sich recht weit verbreiten. Weithin ist die Taufe zu einem, wie es scheint, wenig mehr bedeutenden Gebrauch geworden. Möge der Vf. das Bewusstsein für die Bedeutung der heil. Handlung wecken, die dem Volke doch nicht verloren gegangen ist. Dogmatisch bewegt der Vf. sich in den Bahnen von *Cremer* und *Kliefoth*. Die Taufe ist ihm in ihrem Vollzuge ein rettender Gnaden- wie in ihrer Folge ein Rechts-act. Wie die Erlösung durch Christum rechtlich vollbracht ist, so wird sie auch in der Taufe rechtlich zugesprochen. „Einen Unterschied zwischen Kindertaufe und Taufe der Erwachsenen erkannte

unser Volk auch späterhin nicht an“. „Mit dem Kinderglauben hat es keine Schwierigkeit, wenn man unter Glauben versteht, was darunter verstanden werden muss, nämlich das Empfangen des Geistes und der Kraft des Herrn und wenn man sich los macht von dem Wahn unserer Zeit, die nun Alles durch Reflexion vermitteln will, als ob der Geist Gottes uns nur durch das Bewusstsein vermittelt werden könnte“ (Kliefoth). So unterschätzt man hier das Bewusstsein; und dann übertreibt man lehrgesetzlich die Werthschätzung des Dogmas. — *Frost* fragt: „wie verhält sich nun das Kind psychologisch in der Taufe?“ Er antwortet: „es verhält sich insofern passiv, als es den angeborenen Keim des Glaubens durch den heil. Geist erwecken lässt, und insofern receptiv, als es — gleich der keimenden Pflanze, welche die Feuchtigkeit aufsaugt — die Gnadengabe des heil. Geistes, Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch seinen keimenden Glauben annimmt“. Also hat das Kind Nutzen von der Taufe. Dieser besteht darin, dass die Taufe Vergebung der Sünde wirkt u. s. w. „Sie ist also ein unschätzbar hohes Gut, das Gott uns gibt. Müssen wir da nicht sobald als möglich unseren Kindern diesen Segen verschaffen?“ Es muss aber zum Sacrament die Lehre hinzukommen. Heiden- und Judenkindern sind daher nicht zu taufen. — Der Prediger *Meili* zu Ennenda in der Schweiz hat die auf die Taufe bezüglichen Stellen des N. T. gesammelt und erläutert. Er überlässt dem Leser die Entscheidung darüber, ob die Kindertaufe der heil. Schrift entspricht. Er selbst meint es nicht. Als testimonia veritatis führt er Sprüche an von Spurgeon, Georg Müller, Beck und Missionar Wenger. Beck sagt: „Bei der stiftungsgemässen Stellung der Taufe kann die Taufe unmündiger Kinder, denen alles gläubige Erkennen und Bekennen unmöglich ist, nicht die volle Gnadengemeinschaft mit sich führen. Die Kindertaufe darf nicht mit der Taufe der Wiedergeburt gleichgestellt werden; es streitet dies mit dem, was die Schrift klar und unveränderlich lehrt über die Art und Weise, wie der heil. Geist des Menschen eigenes Leben wird und ihn wiedergebirt, nämlich durch Verkündigung des Evangeliums und den dadurch hervorgerufenen Glauben“. — Ueber die Schrift von Warfield berichtet Herr Diaconus Winter wie folgt: „*Warfield* liefert eine eingehende Widerlegung der von baptistischer Seite wider den Gebrauch der Kindertaufe erhobenen Einwendungen, indem er dabei den in einer baptistischen Dogmatik (Strong, Systematic Theology) angeführten Argumenten folgt. Seine klaren Ausführungen begründen biblisch, geschichtlich und dogmatisch das Recht der Kindertaufe und können auch deutschen Geistlichen, die mit dem eindringenden Baptismus zu thun haben, werthvolle Fingerzeige geben. Das Neue Testament lehrt die Kindertaufe nicht ausdrücklich, aber nichts in demselben widerspricht ihr. Das baptistische Princip, nur bei bewusstem christlichem Glauben zu taufen, lässt sich nicht durchführen. Denn Niemand kann das Herz des Andern ergründen. Wir haben alle zu taufen, von denen wir annehmen können, dass sie zu Gottes Volk gehören, und dies ist

jedenfalls bei den Kindern gläubiger Christen der Fall“. — 3. Die über die Confirmation erschienenen Schriften gehören ihrem hauptsächlichlichen Inhalte nach in das Gebiet der praktischen Theologie. Nach *Barek* „eignet sich die Confirmation überhaupt nicht für die dogmatische Behandlung“. Sie ist eine Handlung von durchaus praktischer Natur und dürfte etwa mit der kirchlichen Beerdigung und Trauung in Parallele gesetzt werden. Nach *Meincke* ist sie das Bekenntniss zu der in der Taufe dargebotenen Gnade, Aufnahme in die Zahl der mündigen Gemeindemitglieder und Zulassung zur Feier des hl. Abendmahls (vgl. *Sulee*, PrM. 1900, 1. H.). *Simons* definirt die Confirmation als die Aufnahme in die volle Cultusgemeinschaft der Gemeinde durch Zulassung zum Pathenamt und zur Abendmahlsfeier. Die Schrift von *S.* dürfte das Beste sein, was über die Confirmation geschrieben ist. Sie gibt zunächst vortreffliche geschichtl. Auskunft, unter Anderem den Nachweis, dass die Confirmation nicht erst dem Pietismus ihr Entstehen danke, dass vielmehr schon Butzer (1543) sie empfohlen habe. Der Vf. kommt gelegentlich, namentlich S. 56—75, auf fast alle dogmatischen Fragen zu sprechen. Er behandelt sie vom Standpunct des Heilsglaubens aus in vortrefflicher Weise. Auch nach dieser Richtung hin ist in der äusserst werthvollen Schrift die reichste Belehrung zu finden (vgl. *Sulee*, PrM. 1900, 2. H.). — 4. Abendmahl. *Bronisch* gibt zu, dass für den einzelnen Communicanten die adoratio Christi mit dem Genuss zusammenfalle. Er fordert aber die gemeinsame Anbetung Christi aller bei dieser Feier Anwesenden im Consecrationsact. Preger weist nach, dass dies ganz unlutherisch ist. Die Consecration sondere nur die Elemente für den beabsichtigten Gebrauch aus; sie bewirke aber nicht die (nur im Genuss) stattfindende Gegenwart Christi in ihnen. Die Anbetung Christi während der Consecration könne also nicht anders stattfinden als überhaupt im Gottesdienste, ja auch ausser ihm. Nach Preger hat die Recitation der Einsetzungsworte so zu geschehen, dass der Geistliche sich wie bei jeder Verkündigung des Evangeliums der Gemeinde zuwendet. *Br.* findet in den Einsetzungsworten den „originalen und urkundlichen Ruf zum Tisch des Herrn“ und fordert, dass das gesammte liturgische Gebetsleben im Zusammenhang stehe mit der Anwesenheit Christi im Sacrament. Wie das Gebet, so müssten daher auch die Einsetzungsworte unter Hinwendung zum Altar zum Vortrag kommen. Preger entgegnet, der Ruf zum Tisch des Herrn erfolge durch die Spendeformel, nicht durch die Einsetzungsworte. Das Gebet soll auch nach ihm der Geistliche als der Beauftragte (nicht der Vertreter) der Gemeinde in derselben Richtung aussprechen, die die betende Gemeinde innehält, in der Richtung nach dem Altar. — In *Bunkofer's* Schrift unterreden sich ein päpstlicher Christ, ein Altkatholik und ein Freireligiöser über die altkathol. Abendmahlslehre. Nach ihr ist das hl. Abendmahl eine mit dem Dank- und Lobopfer der Gemeinde verbundene Gedächtnissfeier des Opfers Christi auf Golgatha. Die Schrift ist nach Inhalt und Form

ein Meisterwerk. Die Transsubstantiationslehre wird auf das Schlagendste widerlegt. Es wird nachgewiesen, dass kein kathol. Theolog wisse, was eigentlich ihr Sinn sei. Auf die Ausflucht, sie bezeichne eben ein Mysterium, gibt der Vf. die Antwort, das eigentliche Mysterium, die Anwesenheit Christi im Geist, werde gerade durch sie verdrängt und nur ein sinnloser Verstandesbegriff an seine Stelle gesetzt. Im Laufe der Erörterung kommt *B.* gelegentlich auf viele Lehren des papistischen Katholicismus zu sprechen. Immer weist er mit dem grössten Ernste nach, dass sie nichts als die Vernichtung der Religion sind. Seine Polemik ist ein vollkräftiger Beweis für seine religiöse Ueberlegenheit über den Papismus. Nirgends übt er nur Aufklärungskritik, obwohl er principiell auch sie nicht abweist. Er meint, die Altkatholiken wären dem Papismus viel gefährlicher als die Protestanten. Und in gewisser Beziehung ist das ganz richtig. Denn kein protestantischer Polemiker ist so wie z. B. *B.* im Stande, von Innen heraus, aus genügender Erfahrungskenntniss, den Papismus zu bekämpfen. Wir wünschen aufrichtig, dass die vortreffliche, von wahrem Idealismus durchdrungene, Schrift nicht in der Fluth der Tagesliteratur untergehen möge. — Der sehr umfangreiche Vortrag des lutherisch-freikirchlichen Pastors *Solbrig* über das Abendmahl legt nur die genuin-lutherische Abendmahlslehre unter sehr ausführlicher Begründung aus dem N. T., aus Luther's Schriften und aus den Bekenntnissen dar. Naturalistische Anwandlungen sind dem Vf. fremd. In These 1 sagt er: „Die Einsetzungsworte sind allmächtig (Sach. 8, 6; Matth. 8, 8. 13; 19, 26; 28, 18; Luc. 1, 37; Eph. 3, 30; Offenb. 1, 8), wahrhaftig und gewiss, und so ist in Kraft und Wirkung derselbigen Worte Christi wahrer natürlicher Leib und Christi wahres natürliches Blut wirklich und wahrhaftig gegenwärtig“. — Nach *Watterich* hat Christus, der Gottmensch, passiv und activ in seinem ganzen Leben, vor Allem am Kreuz, das genügende Opfer für die ganze Welt dargebracht. Seine hohepriesterl. Arbeit setzt er aber als der Verklärte unablässig fort, indem er jedem Einzelnen nachgeht und bei Gott für ihn eintritt. Die Sacramente sind dazu da, die Wirksamkeit Christi einem jeden in sinnfälliger Weise darzubieten. In der Taufe „tritt Jesus vor dem Vater für den Menschen als zu ihm gehörig kraft Seiner Menschheit als Bürge ein und nimmt ihn in seine Gemeinschaft auf“. „Diese Gemeinschaft wird von Ihm durch die Herabsendung des hl. Geistes selbst, Seines Geistes, in das Herz des Getauften von ihm befestigt und vollendet in dem Geheimniss der Firmung, diesem Einzelpfingstfest, dieser Volltaufe mit dem hl. Geiste“. Diese beiden Sacramente wirken aber nur die Verähnlichung mit Christo. Das Abendmahl ist die Vereinigung mit ihm und damit der Höhepunct der Erlösung. Schon bei der ersten Feier seines hl. Mahles redete Jesus nicht von seinem gegenwärtigen sterbl. Leibe, der morgen sollte an's Kreuz geschlagen werden, sondern von seinem heute in Händen gehaltenen Leibe und Blute. In stiller Epiklese weihet der Priester Brot und Wein, die unverwandelt bleiben (JB. XV, 447).

Nun ist der ewige Hohepriester, der anzubeten ist, in Brot und Wein gegenwärtig. Er bringt zunächst dem Vater das Mahnopfer dar (es ist sinnlos ἀνέμνησις mit „Gedächtniss“ zu übersetzen), das den Vater bewegt, den Einzelnen zu Christus zu ziehen. Gehen Brot und Wein in den Leib über, so tritt der gottmenschliche Priester aus ihnen zurück. Er gibt aber der Seele eine überirdische Herrlichkeit, indem da, durch Busse aufgelöst, alle Sündenschlacken aus ihr hinweggeglüht werden und sie in Freud und Leid Christo verähnlicht (!) sich erweist. Das hl. Mahl ist der Einsetzung gemäss sub utraque zu feiern. Das ist im Vergleich mit Bunkofer der conservative Altkatholicismus.

8. Kirche.

Durand, R., la notion de l'Eglise, d'après le catholicisme. Thèse. 131. Montauban, Granie. — *Fischer, M.*, die Wahrhaftigkeit in der Kirche. Ref. auf dem 20. deutschen Protestantentage in Hamburg. 30. B., Schwetschke u. S. M —, 50. — *Freybe*, Kirche u. Sitte (LK. 30, 1—4). — *Lasson, G.*, die Kirche des Evangel. (KM. 18, 4. H.). — *Lülmann, C.*, Lic. Dr., theol. Wissenschaft u. evang. Kirche (PrM. 3, 1. H.). — *Müller, J.*, was hast du von deiner Kirche? 32. Gü., Bertelsmann. M —, 30. — *Rohde, F.*, der gegenwärtige Stand der kirchl. Gemeindeorganisation. Ref. a. d. 20. deutschen Protestantentage in Hamburg. 29. B., Schwetschke u. S. M —, 50. — *Schultz, Hermann*, das Bekenntniss in d. evangel. Kirche (ZThK. 1900, 1. H.). — *Stöcker, Adolf*, d. Leitung d. Kirche. Ein Weckruf. 45. B., Buchh. d. Stadtmission. M —, 50. — *Sulze, E.*, Religion u. Doctrinarismus (DPrBl. 32, Nr. 39 u. 40. 33, Nr. 2. Dageg. Scipio, ebd. 32, 52). — *Ders.*, der Weg z. Frieden (Pr. 3, Nr. 51 [dageg. Heyn, ebd. 4, Nr. 7]). — *Ders.*, die Amtsentsetzung des Pastors Weingart in Osnabrück. Eine Streitschrift für d. Frieden. 44. Tü., Mohr. M —, 50. (Dagegen Heyn, Pr. 4, Nr. 11 u. Cropp. DPrBl. 33, Nr. 13. 14. Hiergeg. *Sulze*, ChrW. 14, Nr. 15. 16.) — *Uhlhorn*, d. gegenwärtige Zustand d. evang. Kirche u. ihre Ausgestaltung für d. Zukunft. 32. Hameln u. L., Fuendeling. M —, 50. — *Vischer, E.*, Religion u. Kirche im Christenthum (ZThK. 9, 250—272).

Vischer weist modernen Zweifeln gegenüber nach, dass die Kirche, „um die es allerdings eine gefährliche Sache“ sei, doch das Recht habe zu bestehen. Die Fragestellung: Religion oder Kirche? sei unberechtigt. Allerdings komme die Kirche leicht in die Gefahr, ihre Institutionen an die Stelle Gottes zu setzen und ihren Gliedern den Weg zu Gott nicht aufzuthun, sondern zu verschliessen. Aber im Wesen der Religion sei das Verlangen nach Anschluss an die Gemeinschaft begründet, vor Allem in der christlichen, die auf der Person Jesu beruhe. Und nie hätten in der Kirche reformatorische Bestrebungen gefehlt, die bemüht gewesen wären, die Kirche mit ihren Einrichtungen so zu gestalten, dass dem Heilsbedürftigen in ihr das Göttliche in fassbarer Gestalt entgegentrete und ihm die Sicherheit des Heilsbesitzes gewährt würde. „Vielleicht wäre das der idealste Zustand, dass jeder eine Gemeinschaft fände, in der er sich nach seiner Weise erbauen könnte, dass jede Gemeinschaft einheitlich genug wäre, um allerhand Aufgaben an die Hand zu nehmen und durchzuführen, zu deren Lösung die jetzigen Kirchen zu schwerfällig und zu complicirt sind, und dass die Fülle der bestehenden Einzelgemein-

schaften mit ihrer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Bekenntnissen, Gebräuchen und Institutionen deutlich und unüberhörbar jedem täglich den Satz predigte, dass es eine allein selig machende kirchliche Form nicht gebe“. Der Vf. steht also dem Kirchenbegriff doch noch z. Th. skeptisch gegenüber. Er sieht keinen Weg, die mancherlei Richtungen zu einen. — Ueber diese Skepsis führt *Schultz* hinaus. Wer die Vorträge von Kahl und Kawerau über die Bekenntnissfrage (JB. XVII, 631—632; XV, 531. 532) kennt, der weiss, dass principiell über diese Frage Neues kaum noch zu sagen war. Und doch ist die Ausführung von *Sch.* nicht zu entbehren. Sie ist so erschöpfend, so lichtvoll und warm, sie geht auf alle Einwendungen, auf alle praktischen Gesichtspunkte, auch auf die Geschichte so klar, so gewinnend und mit so treffenden Bemerkungen ein, dass mit ihr diese wichtige Angelegenheit wirklich erledigt ist. Der Inhalt des Bekenntnisses „ist einfach eine Persönlichkeit, der sich der Glaube vertrauensvoll zu eigen gibt. Die Christenheit bekennt den in's Fleisch Gekommenen, — aber nicht eine bestimmte Ansicht über die Vorgänge bei seiner Empfängniss und Geburt. Sie bekennt den aus dem Kreuzestode Auferstandenen, — aber nicht bestimmte Auffassungen der Hergänge am Ostertage. Sie bekennt den Herrn und Gottessohn, aber nicht theologische Formeln über die Art, wie hier eine menschliche Persönlichkeit Offenbarung Gottes geworden ist. Sie bekennt sein Werk als das Werk der freien Gottesgnade, die ohne Verdienst und Gesetzeswerke Sündenvergebung und ewiges Leben bietet und Gott als unseren Vater und seinen Geist als den Geist der Kindschaft offenbart, — aber nicht eine Theorie über die Art, wie Jesu Sterben und Auferstehen das bewirkt hat“. Es ist das Wesen der Reformation, dass sie an die Stelle der Unterwerfung unter ein Lehrgesetz das Vertrauen zur Person des Erlösers gesetzt hat. Das ist ihr Bekenntniss. Die Verpflichtung auf ihre Bekenntnisse trägt daher ihre Schranke in sich. Jede gesetzliche Verpflichtung wäre also Verpflichtung gegen die Bekenntnisse auf den Katholicismus. Eine evangel. Gemeinde will in ihrem Gottesdienst die christl. Kirche schlechthin, nicht eine Secte, ein auf trennende Meinungen begründeter Verein sein. Sie kann also im Gottesdienst nur das feiern, was den Christen zum Christen macht. „Um so gewisser kann Einmüthigkeit des Glaubens und seiner Verkündigung erreicht werden. Denn der Glaube ruht auf religiösem Erleben. Und so gewiss Jeder ihn nur selbst und auf seine Art erleben kann, so gewiss muss er doch in jedem evangelischen Christen durch denselben Herrn und die gleichen Wirkungen dieses Herrn geweckt werden. Und predigen können wir doch Alle nur diesen Glauben.“ — *Ref.* hat den zuletzt ausgesprochenen Grundsatz von *Schultz*, der seit vierzig Jahren ihm feststand, um für die Kirche den Kampf zwischen Liberalen und Orthodoxen zu beseitigen, in seiner „Streitschrift für den Frieden“ geltend gemacht. Er hat dadurch den Zorn namentlich der Liberalen erweckt, die in der Beschränkung der Predigt auf den Heilsglauben und im

Fernhalten der theolog. Controversen von der Kirche nur Heuchelei sehen. — Es ist interessant, den Vortrag von Schultz mit dem *Fischer's* zu vergleichen. Im Interesse der „Wahrhaftigkeit in der Kirche“ fordert der Letztere dreierlei: 1. „Kirchenrechtlich gesichert die Lehrfreiheit auf der Kanzel und im Confirmandensaal; 2. von der protestant. Theologie die Schöpfung einer neuen Lehre als Organ für die Verkündigung des Evangeliums an die Völker unseres Zeitalters; 3. eine dem evangel. Geiste entsprechende Polemik sowohl gegen die Herrschaftsansprüche der Tradition als inhaltlich gegen ihre veralteten Anschauungen.“ Hätte *F.* seinen Zuhörern nur vom Anfang an gesagt, was die christl. Religion ist, wie Schultz das in seiner Weise so klar gethan hat, dann hätte er die in der zweiten These geforderte perennirende „bewusste Neologie und absichtlich darauf gerichtete unablässige Arbeit in der Kirche und ihrem Amte“ ebenso wie die nach These 1 unentbehrliche schrankenlose Lehrfreiheit wohl entbehren können; ganz ebenso die unfruchtbare Polemik. Leider sind die Andeutungen, die er über das Wesen des Christenthums gelegentlich gibt, schwerlich ausreichend: „jenes, das Evangelische, besteht darin, dass sie — unsere Kirche — sich in den Dienst ihres geistigen Herrn stellt, den Paulus den einen Herrn aller Aemter und zugleich selbst den Geist nennt, der der Hort der Freiheit ist. Jesus ist der Erlöser der Religion von ihrer Abhängigkeit von der Sichtbarkeit und Sinnlichkeit gewesen, in der sie in ihrer ersten Aera auf Erden auftrat; sie hat sich in ihm, als ihrem Vollendungsorgane, zu der Freiheit der Vollkommenheit erhoben, in der sie das religiöse Leben der Menschenwelt in sich aufzunehmen und durch sich zu sich selbst zu befreien bestimmt ist als die Religion der wesentlichen Gottessohnschaft des Menschengeistes, die aus der Erfahrung der Gotteskindschaft das Leben der Gotteskinder, die christliche Sittlichkeit hervorbringt, wie die Wurzel zum Baum aufsprösst und in Blatt, Blüthe und Frucht sich vollendet“ (S. 14). Wir haben „den Zeitgenossen zu zeigen, dass sie die christl. Religion in ihrem eigenen Innern zu suchen und zu finden haben, dass wir ihnen durch der Propheten, der Apostel und unser Zeugniß nur klar machen wollen und können, was sie selbst durch Gott sind, und wie sie sich demnach zu halten haben“ (S. 24). — *Lülmann* fordert für die theol. Wissenschaft volle Freiheit; aber sie soll sich hüten, dass ihr über der Analyse des Christenthums das Christenthum nicht entswinde. Die praktischen Theologen sollen ihre abweichende theol. Einsicht schonend gegen die verwenden, denen das Christenthum noch an die alte Lehrweise geknüpft ist. Wir befinden uns eben in einer Zeit des Uebergangs, in der alle einander Nachsicht zu erweisen haben. An manchem Baume bleiben die welken Blätter zum Schutz der jungen Triebe lange hängen. Will man pädagogische Vorsicht „Falschmünzerei“ nennen, so wird man zuletzt noch Christus selbst der Falschmünzerei beschuldigen müssen. Er hat auch mit Begriffen wie Menschensohn und Gottesreich einen anderen Sinn verknüpft als

seine Zeit, der er sie entlehnte. — *Müller* bekämpft das Gefühls- und Erfahrungschristenthum, das an der Rechtfertigung, an dem, was für uns geschehen und nur durch die reine Lehre anzuzeigen ist, sich nicht genügen lässt. Im Wort wendet sich Gott nur an den Geist des Menschen, im Sacrament an eine Persönlichkeit, die Leib und Geist hat. Sichtbare und unsichtbare Kirche verhalten sich zu einander wie Leib und Seele. Die Kirche hat einen Leib, insofern sie eine Anstalt ist, und eine Seele, die Gemeinde der Gläubigen. Gleichwohl sagt der Vf. auch: „soweit die Einrichtungen der Kirche göttlichen Ursprungs sind, sind sie auch Gegenstand des Glaubens und des Bekenntnisses, und Amt und Regiment haben von Gott Vollmacht und Verheissung, und unsichtbare Wirkungen gehen von ihnen aus“. — *Rohde* setzt klar auseinander, wie die evangel. Kirche, die bis in die neueste Zeit ohne Autonomie war, durch die Emancipation des Staates von kirchl. Gesichtspunkten ohnmächtig werden musste, während die Macht der römischen Kirche wuchs. Er zeigt, wie in der letzten Zeit das Gemeindebewusstsein leise erwacht und durch die Bildung von Seelsorgebezirken das Entstehen wirklichen Gemeindelebens angebahnt worden ist. Die Mittheilungen, die ihm in dieser Beziehung aus verschiedenen Gegenden unseres Reiches zugegangen sind, gewähren einen lehrreichen Einblick in die Verhältnisse. Die principiellen Erörterungen des Vf.s verdienen allseitige Beachtung. — Dass *Stöcker* den Glauben mit seiner Dogmatik identificirt, dass er seine Innere Mission und seine Christlich-socialen Vereinigung überschätzt, die Innere Mission nicht in die Kirche will aufgehen lassen, das ist bekannt. Im Uebrigen sagt er nach oben und unten manch gutes und treffendes Wort, namentlich gegen die in den deutschen evangel. Kirchen überlieferte Geringschätzung der Gemeinschaft und der Organisation, sowie gegen den Individualismus und seine neuesten Erzeugnisse, die Evangelisation und die Gemeinschaftspflege in engen Kreisen. Die Leiter der Kirche sind Beamte; sie leiten die Kirche nicht, sie verwalten nur; es fehlt ihnen die Initiative. Daher kommt es, dass wohl das individuelle religiöse Leben wächst, das Interesse für die Kirche aber eher abnimmt. Derselbe Summepiscopus, der christlich-socialen Bestrebungen, die von evangel. Kreisen ausgehen, für „Unsinn“ erklärt, bewundert es, wenn die kathol. Kirche Politik und Socialpolitik treibt. Auch in dieser neuesten Schrift vertritt St. sein bekanntes Kirchenideal, das er gewiss aufgeben würde, wenn eine „liberale“ Majorität in Sicht wäre. — *Uhlenhorn* verbindet mit vortrefflicher geschichtlicher ebenso tiefgehender praktischer Einsicht. Was für die Nothwendigkeit der Bildung lebendiger Gemeinden gesagt werden kann, das hat er in seinem vortrefflichen Vortrage musterhaft zusammengefasst. Das Schönste und Beste davon ist seine freudige Zuversicht, die Pessimismus dem kirchl. Leben gegenüber in ihm nicht aufkommen lässt. Er schliesst mit den schönen Worten: „Schmach über Jeden, der keine Ideale mehr hat; und wer sich nicht vor Gott gelobt, alle Kraft an ihre Erreichung

Mittelpunkt aller Eschatologie (BG. 35, 9. H.). — Leben, das, jenseits des Grabes von einem Geist geschildert. Aus dem Engl. übersetzt und mit Anmerkungen versehen von R. Friese. 3. Aufl. XII, 281. L., Mutze. *M* 3, geb. *M* 4 (spiritist.). — *Lemme, L.*, Endlosigkeit der Verdammnis u. allg. Wiederbringung. Ein Beitr. z. Lehre von d. letzten Dingen. 69. Gr.-Lichterfelde, B., Runge. *M* 1,20. — *Monod, W.*, l'espérance chrétienne. I. Le Roi. Thèse. 471. Vals-les-Bains, Aberlen. — *Monro, J. Gibson*, Apocalyptic sketches. II. The city of God. 12. The paradise of God. 60. Exp. LX. — *Moody, L.*, das zweite Kommen des Herrn. 15. Neukirchen, Kreis Mörs, Mandel. *M* —,30. — *Morton, V.*, thoughts on Hell; study in Eschatology. 148. Lo., Sands. 2 sh. — *Prel, C. du*, der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits. 119. M., Mühlthaler. *M* 2,70. — *Reinhardt, L.*, kennt die Bibel das Jenseits? Und woher stammt d. Glaube an d. Unsterblichkeit der Seele, an Hölle, Fegefeuer (Zwischenzustand) und Himmel? IV, 184. M., E. Reinhardt. *M* 2,50. — *Samtleben*, der Himmel der Wissenschaft u. der Himmel des Glaubens (KM. 18, 5). — *Schwarztkopff, K.*, das Leben nach dem Tode, sein Dasein u. seine Art. 85. Brsch., Wollermann. *M* 1. — *Schweinitz, F. von*, das Ende der Welt. 21. Brsl., Evang. Buchh. *M* —,50. — *Seifert, T.*, ist die Fürbitte für Verstorbene berechtigt? (SThP. 4, 7). — *Stiasny, T.*, die Lehre von der Auferstehung des Fleisches (Ref. Kz. 243—245. 250—252). — *Tournebise, F.*, opinions du jour sur les peines d'outre tombe. S. R. 64. P., Blond et Barral. 60 c. — *Ziemssen, W.*, Dr., ich sehe den Himmel offen. Act. 7, 55. Bibl. Betrachtungen üb. das Leben der Gläubigen im Himmel. 2. Was lehrt das N. T. vom Himmel? VII, 337. L., Deichert. *M* 3,40.

Chamber's will in seiner aus Predigten entstandenen Schrift trösten durch den Nachweis eines Zwischenzustandes im Hades, in dem ein Wiedersehen stattfindet, Bekehrung und Heiligung möglich ist. Den Bekehrten wird nach ihm (wie bei den Socinianern) das ewige Leben als eine Gnadengabe geschenkt; die anderen gehen unter. Die mit Wärme und Phantasie geschriebene Schrift empfiehlt D. Fricke, dessen Vorwort zugleich eine Kritik ist, mit Recht der Theilnahme. — Mit klarer religionsgeschichtl. Einsicht beschreibt *Decker* die Entwicklung der eschatolog. Anschauungen von den Reden Jesu bis auf die Gegenwart. Die neutestamentl. Eschatologie ist nach ihm zeitgeschichtl. bedingt. „Der apostolischen Christenheit liegt ob, das christliche Heil in seiner ganzen Unmittelbarkeit, in seiner ganzen in Christo wurzelnden Centralität der Christenheit aller Zeiten vorzuleben“. Seitdem ist das Christenthum in seine geschichtliche Entwicklung eingetreten und in alle Lebensverhältnisse eingedrungen. Die Eschatologie, die das apostolische Zeitalter beherrschte, steht uns am Horizont. Wir können aus ihr kein Dogma machen; aber wir haben ihr die Gesetze zu entnehmen, nach denen Gott die Welt zur Vollendung leitet. Sie sind uns in ihr in Bildern gegeben, deren Antinomien zu lösen wir versuchen müssen. Aber schon dieser Versuch macht die Nähe Gottes uns fühlbar. Und der Ausblick in die Zukunft ist für uns unentbehrlich. Denn das evangelische Trachten nach dem Heil der Einzelpersönlichkeit wird leicht subjectiv egoistisch; oder es entspringt aus ihm der Versuch, doch wieder irgendwie ein Gebiet verdienstlichen Handelns aufzusuchen. Indem man den Blick in die Zukunft sich offen hält, wird am besten dafür gesorgt, die

Relativität aller kirchl. Veranstaltungen nie zu vergessen, Hierarchismus und bureaukratische Erstarrung von der Kirche fernzuhalten. Dem Katholicismus, der die Eschatologie in die Gegenwart verlegt, und dem Sectenwesen gegenüber, das nur ein nach innen gewandter Katholicismus ist, gibt die wahre Zukunftshoffnung die rechte Kraft. Sie erhält auch das Bewusstsein wach, dass die ethischen Culturaufgaben periphere sind, der Heilsbesitz aber das Centrum ist. Zur rechten Eschatologie kann nur eins führen, Christus alle Zeit vor Augen und im Herzen zu haben. — *Gottschick's* ernste, musterhafte Abhandlung will zuerst zeigen, „welches die Tätigkeiten oder auch Erlebnisse sind, in denen das Leben des Christen schon im Diesseits die sichere Richtung auf das jenseitige Ziel gewinnt und einhält.“ Das selige Leben im Jenseits ist nicht (eudämonistisch) als ein Leben eines dem diesseitigen gleichartigen Glückes zu denken, nicht als ein Lohn für die Erfüllung von Geboten, die mit diesem Glück an sich nichts zu thun hätten. Es ist auch nicht (asketisch-mystisch) vorzustellen als ein Aufgehen in Gott als einer unendlichen Substanz oder einem unbestimmten Willen. Es ist vielmehr ein Leben der vollen Gemeinschaft mit Gott als dem allmächtigen Willen der Liebe, wie er in Christus offenbar ist. Dies jenseitige Leben beginnt schon hier im Vertrauen auf Gott und in der Liebe zu den Menschen, beide so verstanden, wie sie der Liebe Gottes in Christo entsprechen und zu einem Gebetsverkehr mit Gott führen, der an Gottes Führungen und den Aufgaben der Liebe seinen Stoff hat. Dies Gottvertrauen und diese Liebe haben darin, dass sie über alle weltlichen Motive und Ziele erhaben sind, die Gewähr ihrer jenseitigen Art. Sie tragen auch in sich die Gewissheit, dass ihre volle Verwirklichung nur unter anderen Lebensbedingungen als den diesseitigen möglich ist. Die todüberwindende Macht der Person Jesu und die Manifestation seiner Auferstehung an seine Jünger, sowie die bis auf die Gegenwart herabreichende Wirksamkeit seines Geistes verbürgt die Berechtigung der christl. Hoffnung. Eingehend und sorgfältig erörtert der Vf., inwieweit diese seine Anschauung auch die des N.T. ist. Seine zweite Frage ist die, „welches das Verhalten ist, das der Christ gegenüber den Gütern und sittl. Aufgaben des Diesseits zu beweisen hat“. Er antwortet: der Schöpfergott und der Heilsgott ist einer. Der Christ hat darum von Weltflucht wie von Welt- und Culturseligkeit sich frei zu erhalten und die weltlichen Güter und Ordnungen als Hilfsmittel zur Förderung u. zum Erwerb des Gottesreiches zu verwenden. Hier scheint *G.* nicht bis an das Ziel zu kommen. Auch die Culturalarbeit und das Leben in den weltlichen Ordnungen ist für den Christen eine Bethätigung der religiös-sittlichen Persönlichkeit selbst und ihrer Gemeinschaft mit Gott und den Seinen, also noch mehr, als es nach *G.* scheinen kann, ein Wirken für das Reich Gottes und ein Erwerb des jenseitigen Lebens im diesseitigen. Doch das ist eine ethische Frage, die anderwärts zu erörtern ist. — Nach *Hoffmann* ist die symbolische Bedeutung der aus $10 \times 10 \times 10$

entstandenen Zahl 1000 die Vollendung. Mit dem Sturz des Antichrist und des falschen Propheten hat die omnipotente Staatsgewalt wie die gottlose weltliche Weisheit den Todesstoss erhalten. Papismus und Cäsareopapismus hören auf. Die Christenheit ist eine einige, nicht zwar sündlose, aber gläubige Gemeinde. Die im Glauben Gestorbenen erleben (zum Abschluss der noch irdischen Christenheit) die erste Auferstehung. Gog und Magog im letzten Kampfe ist vielleicht das muhamedanische Weltreich. Für die Charakteristik des berühmten Predigers ist die kleine Schrift nicht ganz ohne Bedeutung. — **Jüngst**, Pfarrer in St. Johannisberg bei Kirn, behandelt sein Thema dialogisch, ganz ernst. Er zeigt, dass die Gewissheit des ewigen Lebens im religiösen Sinne die Unsterblichkeit im metaphysischen in sich trage. Wenn das christliche Leben die Verklärung der Individualität durch Christus sei, so müsse eben diese doch erhalten werden und ein Wiedererkennen möglich sein. Die Gemeinde sei allerdings vor der sentimental, rein menschlichen Anschauung zu bewahren, bei der das eigentliche Heilsgut, das Leben in der Gemeinschaft mit Gott durch Christus, in der Hoffnung auf die Ewigkeit zurücktritt vor dem Wunsche, irdische Beziehungen im Jenseits fortzusetzen; ganz berechtigt aber sei der Gedanke des Wiedersehens, wenn er einen Theil der himml. Vollendung und damit der Seligkeit bedeute. In diesem Sinne hätten Luther und die Liederdichter, nicht bloss der sentimental, sondern auch der altkirchlichen Zeit an dem Glauben an das Wiedersehen festgehalten. Es zeige sich auch darin, dass für manche Christen und besonders Theologen viel Wahrheit in dem Satze liege, die Christen müssten erst einmal Menschen werden. — **Kachnik's** Schrift enthält sechs an den hl. Thomas sich anlehrende, den Collegen des Vf.s zur Benutzung dargebotene dogmat. Predigten, die nicht ohne Interesse sind. Es wird zunächst aus dem Zeugniß seiner Freunde und seiner Feinde bewiesen, dass Jesus durch eigene Kraft glorreich von den Todten auferstanden ist. Sodann wird gezeigt, dass auch wir, und zwar Alle und in unseren wiederhergestellten Leibern, auferstehen werden. Die Leiber der Seligen werden unzerstörbar, unsterblich, vollständig, die der Verworfenen schwerfällig, den Seelen ungehorsam sein. Dem kathol. Schema gemäss erweist der Vf. in der Regel seine Thesen erst aus der Vernunft, dann aus der Offenbarung. Phantasievoll malt er die Bilder der Zukunft aus. Nur die wesentlichen Bestandtheile des irdischen Leibes sind identisch, andere werden ergänzt. Die Seligen erblühen in ewiger Jugend. Die religiöse Erfahrung ist dem Vf. als Quelle der Erkenntniß, hier der eschatologischen, unbekannt. — In der neuen Auflage der HRE. ist Ehrard's Aufsatz über das göttl. Gericht durch einen neuen von **Kähler** ersetzt worden. **K.** sagt: „über Annahme oder Verwerfung entscheidet die innerste Stellung der Menschen zu dem Sohne, dem der Vater das Gericht übergeben hat, und der die lebendige Verwirklichung des Gesetzes ist“, nach welchem das Gericht vollzogen wird, „nämlich des göttl. Heilswillens“. Das Gericht

kann nur herausstellen, was sich bereits entschieden hat, nämlich das Verhältniss der Person und ihres Handelns zu der göttl. Ordnung. Das Endgericht wird aber dadurch nicht überflüssig. Es kommt bei ihm zu Tage, was auch dem ernstesten Gottesmenschen zuvor nicht zum Bewusstsein kam; und das Durcheinanderwachsen von Weizen und Aferweizen hat sein Ende. Damit ist indess nicht eine Einschränkung des Endgerichts auf diejenigen Menschen angezeigt, die während ihres Erdenlebens in den Umkreis der geschichtl. Wirkung des Gottesreiches gekommen sind; vielmehr werden die Menschen als solche und insgesamt ihm unterworfen gedacht. Auch über die Heiden wird Christus richten (Matth. 25, 31), aber nicht für seine Jünger Partei nehmen, sondern das Verborgene, die Herzensstellung, erwägen. (Auch hier tritt das Verhältniss des göttlichen Heilswillens zur sittlichen Weltordnung und ihrer Causalität nicht in voller Klarheit hervor.) — Nach *Keerl* (JB. XVII, 613) ist der erste Mensch (in Christo und) nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen. Er besass also das objective und das subjective göttl. Ebenbild (Gen. 1, 27; Kol. 1, 16), die Aehnlichkeit mit Gott und Christo und die göttl. Licht- und Lebensfülle im Geiste Gottes. Sein Leib war aus imponderablem Staube gebildet und unsterblich. Durch den Sündenfall ging das subjective göttliche Ebenbild verloren und der Leib ward verfleischlicht. In Folge davon waltet nun in ihm der Tod. Das ist der erste Tod (Röm. 7, 24). Der zweite Tod besteht nun darin, dass dem Menschen durch seine Sünde auch das objective göttliche Ebenbild, das namentlich im Gewissen wirksam ist, verloren geht. — *Keferstein* hält nicht an der alten Inspirationslehre fest. Er gibt zu, dass die alttestamentl. messianischen und eschatologischen Weissagungen an der analogia fidei der luther. Kirchenlehre zu prüfen sind, und dass auf diese Weise auszuschneiden ist, was der überwundenen alttestamentl. Stufe angehört und seine Geltung verloren hat. Die eschatologischen Anschauungen des N. T.s sind nicht zeit-, nicht kirchen-, nicht heilsgeschichtlich aufzufassen. In Christus ist das vollendete Heil erschienen. Es handelt sich nur um Christi Parusie, mit der Zeit und Ewigkeit sich scheiden. Die eschatologischen Aussagen sind weder wörtlich festzuhalten, noch auf abstracte Begriffe zu bringen. Aber die bildliche Schale ist in Demuth zu brechen, um den Kern zu gewinnen. Das vermag nur ein in schmerzlichen Erfahrungen gereifter Sinn (2. Kor. 4, 17. 18). Es zeigt sich bei dem Vf., dass eine gesunde Orthodoxie zwar das nothwendige zeitgeschichtliche Verständniss ablehnt, aber doch gesund bleibt. — *Lemme's* lange Abhandlung richtet sich gegen die rationalist. Auflösung des Christenthums, die den Heilsglauben in Schöpfungsglauben umwandelt und mit dem Herzen statt mit dem Kopfe denkt. Er weist die Wiederbringungslehre wie die Halbwiederbringungslehre ab. Aber die Ewigkeit der Höllenstrafen sei nicht ihre Endlosigkeit. Die Sünde sei eine solche Desorganisation der Persönlichkeit, die zur Vernichtung führe. Die Hölle bereitet also sich selbst ihren Untergang; und die

göttliche Weltregierung schliesst nicht mit Dualismus. Leider kommt *L.* erst S. 62 dazu, die Wirksamkeit der Sünde in das Auge zu fassen und auf sie seine Theorie zu begründen. Hätte er damit begonnen, so wäre er sichrer an das Ziel gekommen. Seine Lehre von der Strafe (S. 49), die hier nicht wiederzugeben ist, wird Niemand genügend finden. — Die kleine Schrift von *Moody* ist nur paränetisch, ohne wissenschaftlichen Werth. — *Reinhardt*, Zögling des Baseler Missionshauses, ist zu der Erkenntniss gekommen, dass man Gott nicht jenseits der Welt, sondern in ihr und in der Geschichte suchen müsse. Das hat in ihm die Ueberzeugung begründet, die Dreitheilung Himmel, Erde und Hölle sei heidnischen Ursprungs und unbiblisch. Die Bibel kenne nur die Erde. Die Hölle sei das Thal Hinnom, der „Schindanger“ bei Jerusalem. Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele sei nur ein griech. Philosophem. Nach der hl. Schrift sterbe der ganze Mensch. Er werde „zu seinen Vätern versammelt“ im Grabe und aus ihm wird er erweckt. Die Wiederkunft Christi und die Vollendung des Gottesreichs sei (nicht in dem kirchlich überlieferten abstracten Sinne, sondern) nur zeitlich jenseitig. Langsam und organisch reift die Welt unter der Leitung Gottes der Vollendung zu, einem Augenblicke, in dem die Menschen, innerlich erneuert, aus eigenem Triebe alle Gebote erfüllen und Staat und Kirche eins werden. Der Vf., wie es scheint, auf dem Wege des Dualismus geleitet, ist spät zur Erkenntniss der Immanenz des göttlichen Wirkens gekommen. Er schüttet nun das Kind mit dem Bade aus, zwingt die Exegese in seinen Dienst und bildet sich eine eigene Eschatologie. Auch psychologisch ist seine Anschauung nicht haltbar. Aber allerdings hat er schärfer als andere die asketischen und dogmatischen Verirrungen des Dualismus erkannt. Allem Krankhaften in der Kirche sagt er erfolgreich den Kampf an. Seine Schrift verdient daher wohl Beachtung. — *Schwartzkopff* gründet den Unsterblichkeitsglauben auf die Autorität Jesu. Was er, das verleiblichte Ideal der Sittlichkeit, uns gelehrt hat, das muss Wahrheit sein. Der Vf. entwirft dann ein Idealbild von dem zukünftigen Leben. Die Identität der Persönlichkeit wird gewahrt. Frei von den Schranken, die auf der Erde die vergängliche Materie aufrichtet, wird das Jenseits uns grössere Freiheit gewähren. Verklärte Leiblichkeit erleichtert die Beziehungen zur Umgebung. Die Seelen ruhen in dem Ewigen, und doch ist die Entfaltung ihres Lebens und ihrer Thätigkeit zeitlich. Für ihr Wirken bestehen, nur in verklärter Gestalt, ganz analoge Verhältnisse wie im irdischen Leben, Wissenschaft, Kunst (die vor Allem in der Verklärung der eigenen Person sich bethätigt), Verkehr in der Gemeinschaft der Liebe, Treue im Berufe, Religion. Ref. bekennt, dass Gottschick's schlichte Andeutungen ihm tiefer zu gehen scheinen als unserers Vf.s immerhin sinnige Bilder. Treffend aber widerlegt der Vf. im Anhang seiner Schrift die naturalistische, die monistische und die begriffsmythologische Anschauung, nach denen der Unsterblichkeitsglaube unmöglich ist. Der Vf. zeigt da,

dass dieser Glaube sich gründen müsse auf die Offenbarung der Vaterliebe Gottes. — *von Schweinitz* warnt, die Weissagungen Jesu vom Ende der Welt nicht zu Wahrsagungen zu machen. Lebten wir in dem Gedanken, dass es in einer bestimmten Zeit hereinbreche, so könnte das nur das Leben verwirren. Auch Zwangsbekehrungen, die diesem Gedanken entspringen könnten, wären werthlos. — Die Schrift von *Ziemssen* ist bibl.-theol. Sie schildert die alttestament. eschatologischen Ahnungen, zeigt, dass in Christus das volle Licht aufgegangen sei und bespricht die Ausführungen der Apostel. Sie bekämpft die Lehre von einem Zwischenzustande und die moderne Neigung Alles zu vergeistigen und zu verflüchtigen.

II. Gesamtdarstellungen.

a) Principielle Erörterungen.

1. Allgemeines. *Barth, Fr.*, Prof. in Basel, die Grundsätze der Bergpredigt und das Leben der Gegenwart. 26. Ba., Reich. — *Bour*, der Weg zur Erkenntniss. 88. Strassburg, B. Bermühler. M 2. — *Brown, F.*, what is orthodoxy? (North Am. Rev. 409—417). — *Burckhardt*, aus der modernen system. Theol. Grossbritanniens (ZThK. 9, 5. 6. H.). — *B., F.*, wie unterscheidet sich die Erkenntniss auf natürlichem und geistigem Gebiet? (LW. 45, 1. 2. H.). — *Chabin*, la science de la religion. II, 442. P., Poussialge. — *Demmer, E.*, in Geist und Wahrheit, Gedanken üb. innerliches Christenthum. 2. Ausg. 1898. 180. Gü., Bertelsmann. Geb. M 1,60. — *Drummond, Henry*, das Beste in d. Welt. 33. Aufl. Bielefeld, Velhagen & Klasing. Geb. M 2. — *Faure, H.*, la raison et la foi. P., Lecoffre. fr. 5. — *Fauith*, Glaube u. Wissen (ZevR. 11, 3 H.). — *Frémont, G.*, la religion peut-elle être une science? 22. Nice, imp. des Alpes marit. — *Gaudeau, B.*, le Besoin de croire et le besoin de savoir. 67. P., Retaux. — *Goldstein, Ferd.*, Dr., Urchristenthum und Socialdemokratie. III, 191. Zü., C. Schmidt. M 3. — *Hashagen*, moderne religiöse Theorien (LK. 30, 1. 2). — *Hechler, K.*, modernes Christenthum. 101. L., Braun. M 1,50. — *Luzzati, L.*, scienza e fede. Nuova antologia. 16. Gingo. — *Malwert*, science et religion. Ed. class. et pop. 181. P., Soc. d'éduc. scientif. fr. 2. — *Mohr, G.*, christl. Weltanschauung auf bibl. Grunde. IV, 206. Ulm, Kerler. M 2,50. — *Newbold*, Religion. Lo., Longmans. 5 sh. — *Origin*, the, of Christian Science (Blackwood's Mag. 845—852). — *Reincke, Kulemann, Veeck*, die religionsfeindl. Strömungen der Gegenwart. Referate auf dem 20. deutschen Protestantentage in Hamburg. 62. B., Schwetschke u. S. M 1. — *Schmidt, Ferd.*, Dr., der Ursprung der Sprache u. die Dogmatik (ZKTh. 33, 22—47). — *Schnurbecque-Boije, M.*, hed gezond verstand op godsdienslig gebied (ThSt. 17, 20—49). — *Schwalm*, le dogmatisme du coeur et celui de l'esprit. III, 49. P. — *Souben, J.*, l'esthétique du dogme chrétien. XI, 348. P., Lethielloux. fr. 3,50. — *Valeton*, die Voraussetzungen der Theologie u. ihre Wissenschaftlichkeit (Hh. 22, 9. H.). — *Voigt, G.*, Christenthum u. Bildung. 29. L., Dürr. M —60.
2. Der Kampf um die Theologie Ritschl's. *Garrie, Alfr. E.*, the Ritschlian theology: critical and constructive. An exposition and an estimate. T. and T. Clark. 428. Ed., Simpkin. 9 sh. — *Häring, Th.*, zur Verständigung in der system. Theol. Die Grundgedanken der Principienlehre D. H. Cremer's (ZThK. 9, 97—135). — *Mackintosh, R.*, the Ritschlian doctrine of theoretical and religious knowledge (AJTh. 3, 22—44). — *Mead, C. M.*, Ritschl's Stellung als Dogmatiker (BG. 35, 8. H.). — *Scott*, was d. Pietist v. Ritschl lernen könnte (DAZ. 20, 3. H.). — *Wandel*, einige Bemerkungen über das Ecker'sche Buch: die

theol. Schule Ritschl's (NKZ. 10, 4. H.). — *Wendland, Jhs.*, Albrecht Ritschl und seine Schüler im Verhältniss zur Theologie, zur Philosophie und zur Frömmigkeit unserer Zeit, dargestellt und beurtheilt. X, 135. B., Reimer. M 2,80.

3. **Sammelwerke.** *Bertling, O.*, Prof., zehn Fragen über die Wahrheit des christl. Glaubens. IV, 156. L., Hinrichs. M 3. — *Bos, T.*, negen dogmatische onderwerpen, op eenvoudige wijze vor het gereform. volk verklaard. 2e. dr. VIII, 175. Leyden, Donner. fr. —, 75. — *Drummond, Henry*, das ideale Leben u. andere Aussprachen aus seinem Nachlass, übers. von Julie Sutter. 314. Bielefeld, Velhagen & Klasing. M 4,50. — *Oehninger, Fr.*, Christenthum u. moderne Weltanschauung. Studien u. Kritiken. 127. Gü., Bertelsmann. M 1,60, geb. M 2. — *Rocholl, R.*, Altiora quaero. Drei Capitel über Spiritualismus u. Realismus. V, 94. L., Deichert. M 1,60. — *Schoell, J.*, Fromm u. Frei. Relig. Vorträge für Suchende und Denkende. 104. Reutlingen, Ensslin & Laiblin. M —, 75.

1. **Allgemeines.** Die Schrift von *Barth* behandelt die Frage, wie die Grundsätze der Bergpredigt sich verhalten zu der Gestalt, die in unserer Zeit das Leben angenommen hat, ob sie auf diese anwendbar sind, und wie. — *Bour* spricht über Vieles, viel auch über Bibel und Christenthum, leichtfertig und als Ignorant. Die Schrift steht jedenfalls nicht über, eher unter Häckel. Insofern ist sie ein Zeichen der Zeit, wenn auch ein trauriges. — *Burckhardt's* verdienstlicher Bericht über die moderne systematische Theologie Grossbritanniens ergänzt die Mittheilungen Pfeiderer's in seiner Geschichte der Religionsphilosophie und die von Clemen (StK. 1892). Nach ihm ist die Niederkirche ohne Theologie. Die Breitkirche sucht, eklektisch, mit dem modernen Denken in Verbindung zu bleiben. Die hochkirchl. Theologie ist Apologetik. Sie macht die Incarnation zu ihrem Centraldogma, sucht aber moderne Gedanken, namentlich den der Entwicklung, sich zu assimiliren. *B.* findet in ihr immerhin eine Bürgschaft dafür, dass die anglicanische Kirche dem Papst nicht anheim fallen werde. Mehr Sinn für systematische Theologie findet sich nach *B.* in Schottland und bei den Dissenters. Hier beschäftigt man sich eifrig mit der deutschen Theologie, namentlich mit der Ritschl's. Drei Richtungen, eine philosophische, eine kirchliche und die pietistische, suchen das Christenthum unabhängig zu machen von der Geschichte. Bei ihnen findet Ritschl keinen Eingang. Es gibt aber auch eine starke Strömung, die zu dem historischen Christus zurückstrebt. Sie achtet die Ritschl'sche Theologie hoch, verwirft aber ihren „Agnosticismus“ als unpraktisch, d. h. dem gesunden Menschenverstande der Laien, der auch einer der religiösen Ueberzeugung entsprechenden Welterklärung bedarf, nicht für entsprechend. Nachdem er die Speculation und Anschluss an den geschichtlichen Christus verbindenden, dogmat. Arbeiten von Fairbairn, Mackintosh und Bruce besprochen hat, schliesst *B.* seinen lehrreichen Bericht mit folgenden Worten: „Wenn die philos. Tiefe, die Klarheit und das geschlossene systemat. Denken des deutschen Theologen sich mit dem philos. Optimismus, dem auf's Praktische gerichteten Sinn und dem Verständniss für das historisch Gewordene seines engl. Fachgenossen

vereinigen würde, dann könnte die theol. Wissenschaft um ein Wesentliches gefördert werden“. — **Demmer** gibt in Aphorismen eine Glaubens- und Sittenlehre. Seine bereits 1898, jetzt in 2. Aufl. erschienene Schrift charakterisirt sich durch folgende zwei Grundgedanken: „Auf dem Wege der völligen Klarstellung des sittlichen Christus kommt man zur Erkenntniss des übernatürlichen Christus. Selten kommt man durch Aufzählen der Eigenschaften des übernatürlichen Christus zur Aneignung des lebendigen und sittlichen Christus“. „Der Herr hat sich nicht zu Gunsten gewisser Kirchen, Gemeinden, Parteien und Orte seiner selbst begeben; darum kehre dich nicht an die Rufe: siehe hier, siehe da! wenn du ihn in dir hast. . . . Sie werben nur so eifrig, weil sie ihrer Parteien Macht, Grösse, Einfluss und Herrlichkeit mehrten wollen. Lass dir aber nur genügen an dem Rufe deines Herrn: Kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid; Ich will euch erquickern“. — Die deutsche Ausgabe der bekannten Schrift von **Drummond** ist bereits in 33. Aufl. erschienen. Was ihr so weiten Eingang bei uns verschafft hat, das ist ohne Zweifel die klar ausgesprochene Tendenz: „Viele der Heilserkündigungen, die wir hören, sind nur an einen Theil unseres Wesens gerichtet; sie verkünden Frieden statt Leben, Rechtfertigung statt Erneuerung; und von solcher Religion wenden sich die Menschen oft nur darum wieder ab, weil sie ihr Herz nicht ausfüllen kann“. — Mehr nur die Art der modernen religiösen Theorien als sie selbst beschreibt **Hashagen**. Sie sind meist naturalistisch, eudämonistisch, der Ruhelosigkeit der Zeit, dem Gewirr der Grossstädte, der Zersetzung der festen Ordnungen, dem Mangel an geschichtl. Continuität, der Isolirung des Einzelnen entsprungen. Das lernt man bei dem Vf. vortrefflich kennen. Er macht auch fühlbar, wie die Ahnung eines Neuen, Besseren durch die Zeit geht; worauf sie aber deutet, das gibt er nicht an. Das wird es wohl sein, dass das Christenthum in der Kirche zunächst als die einende Macht der Liebe sich erweisen muss, von der **Drummond** spricht. — **Hechler** zeigt, wie die moderne Welt mit ihren Sünden, ihrem werthlosen Kirchentum und ihrem „Confessionsschwindel“ den sittl. Grundsätzen Jesu widerspricht. Wissenschaftlichen Werth hat die Schrift nicht. — Nach **Mohr** bieten die Rationalisten zu wenig, die Orthodoxen zu viel. Daraus erklärt sich der Abfall vom Christenthum. Der wird überwunden, wenn man auf Christus zurückgeht. Durch ihn wissen wir, dass Gott unser Vater ist und wir als seine Kinder in seinem Reiche zu ihm gehören. Im Anschluss an Worte Jesu führt das der Vf. im ersten, wohl am wenigsten genügenden, Theile seiner Schrift aus. Der zweite Theil handelt von dem eingeborenen Sohne. Hier ist formell die Ausführung (namentlich exegetisch) zu breit und zu wortreich, inhaltlich aber durchaus werthvoll. Um ihretwillen sind der Schrift recht viele Leser zu wünschen. **M.** geht von dem ganz richtigen, nur nicht ganz consequent von ihm angewendeten Wunderbegriffe aus, nach dem Wunder Ereignisse oder Schöpfungen sind,

die allerdings durch die natürliche und sittliche Weltordnung zu Stande kommen, aber durch sie allein, also ohne die Wirksamkeit des persönlichen Gottes, nicht zu erklären sind. Zu diesen Wundern gehören vor Allem die offenbaren Genien, unter denen Jesus ganz einzigartig ist. Die anderen offenbaren ein weltliches Ideal. Sie schöpfen also aus der mannigfaltigen und vielgestaltigen Welt. In Christus ist der ewig eine, persönliche Gott, offenbar geworden. In seiner Liebe ist er in Christus in unsere Mitte getreten. Die volle Macht seiner Liebe hat er im Tode Jesu offenbart, um die in der Haft der Sünde Befangenen zu erlösen und den Bund der Liebe mit ihnen zu schliessen, der auch die sittliche Erneuerung möglich macht. Die Wunder Jesu hält *M.* fest, obwohl auch sie durch die natürliche Ordnung vermittelt sein sollen und nur für den Glauben Bedeutung gewinnen. Auch die Wiedererscheinung des Auferstandenen und die Berechtigung des Gebets zu Jesu erkennt der Vf. an. Die Wunder haben wesentlich den Zweck zu zeigen, dass auch die Linderung der materiellen Noth zum Programm des Gottesreichs gehört. An den dogmatischen Theil schliesst ein ethischer sich an, der auf ganz spezielle Fragen, bis zur Erörterung der Wohnnoth eingeht. Die Schrift unseres Vf.s berührt sich mit der von Tamm. Möge auch sie nicht unbeachtet bleiben. — *Reincke* ist uns bereits aus seiner umfassenden Schrift „Die Welt als That“ bekannt. Beim Protestantentage in Hamburg hat er über die Stellung der Naturwissenschaften zur Religion gesprochen und auch da treffend nachgewiesen, dass schon zur Erklärung des Lebens in der Natur der Materialismus vollkommen unzureichend ist. Auch die kleinste Zelle sei eine Maschine, die nur deshalb richtig functionire, weil sie richtig, dem Zweck entsprechend, also durch Intelligenz gestaltet sei. Es sei thöricht, aus Stoff und Kraft die Vorgänge des Lebens abzuleiten und die „Dominanten“ zu übersehen, durch die allein die richtige Wirksamkeit der Stoffe und der Kräfte bedingt sei. Die Naturerklärung weist das Dasein eines intelligenten Schöpfers nach; die Religion aber sei noch bedingt durch Erfahrungen anderer Art. — *Kulemann* bespricht die Stellung der Socialdemokratie zur Religion. Der Kern der Socialdemokratie sei das Ringen des Arbeiterstandes nach seiner Erhebung. Darin liege vielleicht Fanatismus, also doch Idealismus. Verdorben sei die ganze Bewegung durch ihre Verbindung mit dem Materialismus von Marx und durch das Eindringen verwitterter Existenzen, die in ruhigen Zeiten als der Schlamm des Volkslebens unschädlich zu Boden fallen. Aber die Ablösung des gesunden Kerns von den unlauteren Beimischungen werde nicht ausbleiben. Wird der Arbeiterwelt die reine Religion, frei von Orthodoxie und Dogmatismus, geboten, so wird sie zu ihr zurückkehren. — *Veeck's* Vortrag handelt über die Stellung der modernen ethischen Bewegung zur Religion. Der Vf. meint, die Versuche, die Sittlichkeit von der Religion unabhängig zu machen, wären dem Streben entsprungen, im Kampf der Confessionen den sicheren Punct zu finden, der über allen

Kampf erhaben ist. Die Pflege der Sittlichkeit werde aber von selbst zu der Erkenntniss führen, dass das Gute nur dann bestehen kann, wenn es der Grund aller Dinge ist. Die Sittlichkeit fordere also die Religion. Durch die Wahl und die vortreffliche Behandlung dieser Themata hat der Protestantenverein sich ohne Zweifel ein Verdienst erworben. — *Voigt* setzt sehr ernst und schön auseinander, dass im Christenthum die wahre Bildung gegeben sei. Indem es in der Gemeinschaft mit Gott die sittliche Persönlichkeit entfaltet, löst es die centrale Aufgabe aller Bildung, die alle anderen Bildungsziele in sich aufnimmt und sich dienstbar macht. In der einzigartigen Person Jesu verbürgt es uns die Vergebung der Sünde und begründet dadurch das Vertrauen zu uns, ohne das jedes Streben ermattet. Es gibt uns auch durch den Anblick des Sieges Jesu über den Tod die Gewissheit der Ewigkeit, für die alles Irdische nur ein Gleichniss, ohne die es aber werthlos und ein blosser Schatten ist, an dessen Bildung niemand das Leben wenden kann. — Der kathol. Professor Dr. *Franz Schmidt* erörtert die Frage, ob die Sprache von den unvollkommensten Anfängen an sich langsam entwickelt habe. Er verneint sie, gibt auch nicht zu, dass durch den Sündenfall ein wesentlicher Verlust in dieser Beziehung eingetreten sei, und dass nach ihm die von den Sprachforschern angenommene Entwicklung begonnen habe. Den ersten Menschen sei allerdings nicht der Besitz einer fertigen Sprache angeboren gewesen; aber durch sanftes Eingreifen der göttlichen Allmacht wurden sie dazu gebracht, möglichst bald eine vollkommene Sprache zu bilden. Sie waren im reifen Alter geschaffen und reich begabt. Das Glück des ehelichen Lebens und die Aufgabe der Kindererziehung war ihnen zu Theil geworden. Beides war ohne entwickelte Sprache nicht möglich. Deren Vorhandensein wird auch durch die Unterredungen mit Gott bewiesen. Dass sie mindestens der Verheissungslinie auch nach dem Sündenfall verblieb, wird dadurch gewiss, dass die Urgeschichte unseres Geschlechts durch Familienüberlieferung bis auf Moses gekommen ist. — 2. Der Kampf um die Theologie Ritschl's. *Wendland's* Schrift gehört ohne Zweifel zu dem Besten, was über Ritschl geschrieben worden ist. Sie ist schon dadurch ausgezeichnet, dass sie zunächst das schildert, worauf Ritschl's Bedeutung beruht, seine Religiosität. Ritschl war ein religiöser Charakter. Er fand im Gegensatz zum Pietismus und zum Criticismus sein Christenthum in der Beherrschung der Welt und ihrer Noth, in der Berufsfreudigkeit, in der Mitarbeit am Reiche Gottes. Diese Elemente eignete er von Paulus und Luther sich an, unbekümmert darum, dass er beider Gedanken nicht in ihrer genuinen Gestalt erfasste. Ritschl war ein unermüdlich eifriger Historiker; aber die Geschichte diente ihm, seine eigenen inneren Erfahrungen ihm zum Bewusstsein zu bringen. W. schildert sodann Ritschl's Stellung innerhalb der modernen Cultur und zu den theologischen Parteien. In einer skeptischen Zeit, die an der Gewinnung einer einheitlichen Weltanschauung verzweifelte,

stellte er die Religion auf eine einsame Insel, auf der man doch Zuflucht finden konnte aus dem Chaos wissenschaftlicher Detailarbeit. Ritschl's Theologie war culturfeindlich, indem sie das Band zwischen Religion und Wissenschaft löste, culturfreundlich, indem sie in der Mitarbeit an allen Lebensaufgaben eine religiöse Aufgabe fand. Damit ist unseres Erachtens Ritschl's geschichtliche Stellung ganz richtig bezeichnet. Und auch darin ist dem Vf. zuzustimmen, dass für Ritschl trotz der eminenten Bedeutung, die ihm die Person Jesu hatte, doch Gott, die Welt und die Menschenseele, also das Reich Gottes, im religiösen Leben das Bestimmende war. Im zweiten Abschnitt seiner Schrift bespricht *W.* die philosophischen Principien Ritschl's. Er zeigt zunächst, dass Ritschl's erst nachträglich gebildete Erkenntnisstheorie, die Lüdemann (PrM. 1) bereits unübertrefflich beurtheilt hat, zwischen Idealismus und naivem Realismus schwankt. Ritschl's Ablehnung der Metaphysik hält *W.* für unberechtigt. Die philosophische Idee der Einheit der Welt sei keine Entlehnung von der Religion, die Metaphysik sei nicht gleichgiltig gegen Natur und Geist. Die Werthurtheile stünden nicht im Gegensatz zum theoretischen Erkennen. Die praktische Philosophie als Wissenschaft von den Normen fordere zweifellos auch eine Religionsphilosophie. Der dritte Abschnitt der Schrift unseres Vf. ist der Prüfung der theologischen Principien Ritschl's gewidmet. *W.* stimmt Ritschl darin nicht zu, dass die Dogmatik nur die Offenbarung Gottes in Christo symstematisch zu erfassen habe. Ihr Gegenstand sei die Glaubenserfahrung, wenn diese auch durch die heil. Schrift, durch Christus und die Gemeinde geweckt sei. Auch Ritschl stelle zuletzt doch nur seine eigene Religion dar. *W.* bekämpft Ritschl's Ablehnung der Wissenschaft vom Leben Jesu. Um die Religion Jesu selbst handle es sich, nicht um ihre Auffassung in den beiden ersten christlichen Generationen. Ohne geschichtliche Erforschung des Lebens Jesu werde wissenschaftliche Klarheit über Jesu Religion nicht gewonnen, wenn auch der Laie sie durch den Eindruck des Lebensbildes des Erlösers in naiver Weise sich aneignen könne. Auch Ritschl's Definition des Christenthums als einer Combination der Versöhnung mit Gott, die unsere innere Freiheit begründe, mit dem Wirken für das Reich Gottes aus dem Motiv der Nächstenliebe, die bekannte Idee von der Ellipse mit zwei Brennpuncten, kann *W.* nicht billigen. Das Christenthum wie die Reformation subsumire die Ethik der Religion, finde in der Heiligung und in den guten Werken den Zweck der Rechtfertigung; in der Gotteskindschaft seien Religion und Ethik zugleich gegeben. Zuletzt bespricht *W.* die wichtigsten Lehren der Ritschl'schen Theologie, die Lehren von Gott, von der Sünde, von Christus, von der Rechtfertigung. Er zeigt, dass Ritschl anfangs in seinem Versuch, einen Beweis für das Dasein Gottes zu geben, auch später noch in seinen Beweisen für die Persönlichkeit Gottes das Gebiet der Werthurtheile überschritten und das der objectiven Erkenntniss betreten habe. Er beweist ferner, dass Ausdrücke wie

das Absolute auch für die Erfassung der religiösen Erfahrung nicht zu entbehren sind, und dass die natürliche Theologie nicht aufzugeben, sondern in die höhere christliche Erkenntniss einzuschliessen sei. Ueber die Kritik der Ritschl'schen Lehre von der Sünde bedarf es keines Referats. Bemerkt sei aber, dass auch *W.* die Vergeltung mit der Liebe Gottes wohl kaum in die rechte Verbindung bringt, da er auf die Idee der sittlichen Weltordnung nicht reflectirt und den Zorn (nach Abzug des Affects) nur der Liebe unterordnet. In der Christologie polemisiert er gegen Ritschl's überstiegenen Ausdruck „Gottheit Christi“ und gegen sein Festhalten einer Art von Stellvertretung, die doch nichts Anderes als die Wirksamkeit Jesu sei. Ganz vortrefflich und sehr lehrreich ist der Abschnitt über die Rechtfertigungslehre. *W.* meint, dass hier Ritschl die religiösen Intentionen der Reformatoren ganz richtig getroffen, aber sie in geschichtlich und sachlich unberechtigter Weise von dem Ethischen abgetrennt habe. Zum Schluss recapitulirt der Vf. das Ergebniss seiner Untersuchungen. Hervorzuheben ist noch, dass er im Verlauf seiner Erörterungen nicht bloss mit Ritschl, sondern auch mit seinen Schülern sich mannigfach auseinandersetzt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass seine Schrift unter den dogmatischen des vorigen Jahres eine der förderlichsten ist. — *Häring* sucht für seine Theologie und die Cremer's eine gemeinsame Basis zu finden. Sie sei gegeben in dem gemeinsamen Grundsatz, die Quelle der Heilsgewissheit sei der Glaube, der richtende Gott, der (wenn auch unvollkommen) doch bereits ohne Christus Erkenntniss ist der Offenbarung zu danken, durch die auch die Erkenntniss Gottes als des Richters erst sich vollende. Wer zu diesem Glauben gekommen ist, der soll durch die Person Jesu nach *H.* darüber gewiss werden, dass sein Heilsbesitz keine Illusion sei. Davon hofft *H. Cremer* zu überzeugen, nach dem die Verkündigung der Heilsthatsachen die Glaubenszuversicht begründen soll. — Der zu Washington im Verein für Kirchengeschichte gehaltene Vortrag des Professors *Mead* geht vom Standpuncte der überlieferten Dogmatik aus, erschöpft die Bedeutung der Theologie Ritschl's nicht, verdient aber schon wegen seiner Klarheit alle Beachtung. Nach ihm hat Ritschl dadurch seine Bedeutung erlangt, dass er durch das Zurückgehen auf die religiöse Erfahrung die in der Theologie eingetretene Zerrfahrenheit beseitigen und der Religion der materialistischen Naturforschung gegenüber ein selbständiges Gebiet sichern wollte. Schleiermacher gegenüber vertritt Ritschl die Anerkennung der Persönlichkeit und die Idee der Liebe Gottes. Aber wie für den linken Flügel der Anhänger Schleiermacher's sind ihm Religion und Offenbarung correlate Begriffe; und was Christus von den anderen Menschen unterscheidet, ist nur die Einzigartigkeit seines Berufs. Die Geschichtlichkeit des Christenthums wird mehr betont, die Wunderfrage aber in einer Art Nebel gelassen. Die ganze Dogmatik soll in Werthurtheilen verlaufen; und doch wird ein Beweis für das Dasein Gottes

gegeben, in der religiösen Beurtheilung der Natur eine Naturtheologie entworfen, in der Lehre von den Eigenschaften Gottes die natürliche Theologie recipirt. Interessant ist es, wie Ritschl von Frank, dem er das Festhalten an der Metaphysik vorwirft, derselbe Vorwurf zurückgegeben wird. Die Lehre von den Werthurtheilen ist, gelinde gesagt, eine gefährliche. Der Werth der Dinge für uns hängt von dem ab, was sie an sich sind. Weiss man das nicht, so kann man ihren Eindruck als illusorisch betrachten. Das praktische Resultat des Principis ist eine willkürliche und veränderliche Subjectivität, welche einfach nach individueller Vorliebe religiöse Lehren billigt oder verurtheilt. Eben deshalb macht Ritschl selbst mit der Lehre von den Werthurtheilen nicht vollkommen Ernst. Er behauptet z. B. von Christo vieles zu wissen, anderes lehnt er als unwissbar ab, indem er eine willkürliche Grenze zieht. Das Hauptverdienst der Theologie Ritschl's besteht darin, dass sie dem Dogmenglauben gegenüber das Princip der Persönlichkeit betont hat. Der endgiltige Ausdruck für das Christenthum aber könne dieser neue Socinianismus nicht sein. Die Ritschl'sche Lehre sei noch nicht an das Ende ihrer Entwicklung gekommen; aber die Zeichen der Auflösung, des Auseinandergehens in mannigfaltige Glaubensschattirungen, wären schon da. — 3. Sammelwerke. *Bertling* will wissenschaftlich Unterrichteten zu Hülfe kommen, die nach der Wahrheit suchen und sie nicht absichtlich ablehnen. Der Beginn des Glaubens ruht nach ihm nicht auf der Annahme eines Lehrsystems; er kann aber ohne klare Ueberzeugung nicht bestehen. *B.* beantwortet zuerst die Frage: „gibt es wirklich eine Welt des Geistes?“ mit dem Nachweis, dass der Materialismus unfähig ist, die Erscheinungen des Geisteslebens als Functionen des sinnlichen Organismus nachzuweisen. Die zweite Frage ist die: „gibt es wirklich einen persönlichen Gott?“ Dieser Abschnitt ist der werthvollste des Buches. Die Beweise für das Dasein Gottes werden hier sinnig in den Causalitätsbeweis verschmolzen. Aus der früheren Schrift des Vf. „Die Erkennbarkeit Gottes“ (1885) ist bekannt, dass er eine dreifache Causalität in der Erfahrung findet: die zeitlich fortschreitende, die verbindende (den inneren Zusammenhang der Dinge bewirkende) und die schöpferische, die im Menschengeiste in ihrer teleologischen Thätigkeit sich erweist. Die zuletzt genannte Causalität „führt uns aus dieser vor uns entfalteten, unserer Wahrnehmung sich bezeugenden Welt hinaus in eine Wirklichkeit, die mit ihrer verborgenen Energie den wahrnehmbaren Welt dingen Existenz gibt.“ Gewonnen ist damit zunächst nur ein Unbewusstes, teleologisch Wirkendes. Da aber die Schöpferkraft, durch die Alles existirt, auch die Causalität des bewussten, namentlich des sittlichen, Geisteslebens ist, so ist sie persönlich zu denken. Die Beweise für das Dasein Gottes ergeben so die Gotteserkenntniss selbst. *B.* sagt, „es ist zu bedauern, dass auch gelehrte Theologen, die in ihrem Fache Hervorragendes leisten, die Frage“, ob die Vorgänge in der Natur ohne die Annahme eines göttlichen, d. i. geistigen Wesens zu

erklären sind, „nicht bloss selbst ganz beiseite liegen lassen, sondern auch durch ausgesprochene Verachtung und Verwerfung aller Apologie den religionsfeindlichen Bestrebungen einer anspruchsvollen atheistischen Wissenschaft sogar noch Vorschub leisten.“ In der Beantwortung der dritten Frage: „gibt es eine menschliche Willensfreiheit?“ weist der Vf. darauf hin, dass in der Gemeinschaft mit Gott der sittliche Mensch productiv den Causalzusammenhang sich dienstbar machen kann. Er erfasst also das Problem der Freiheit am rechten Ort. Er sucht dann 4. die Frage zu beantworten: „gibt es einen wirklichen Verkehr des Menschen mit Gott, Gebeterhörung und Wunder?“ Er zeigt, dass die niederen Sphären, die leblose Materie und das organische Leben, für die Einwirkung der geistigen Wesen, also namentlich Gottes, empfänglich sind. Das ist ohne Zweifel der richtige Weg zur Lösung der Wunderfrage; aber die Wunder der Evangelien werden auf ihm nicht erklärt. Es folgen drei biblisch-kritische Fragen: 5. „gibt es eine geschichtlich fortschreitende Gottesoffenbarung, insbesondere zuverlässige Geschichte im A. T.“ 6. „hat die biblische Schöpfungsgeschichte Wahrheit?“ 7. „enthalten die Berichte über das Leben Jesu Christi geschichtliche Wahrheit?“ Im 5. Abschnitt setzt *B.* sich in wohlwollender Weise mit der Kritik des A. T. auseinander. Er gibt zu, dass der Pentateuch ebenso aus verschiedenen Quellen zusammengesetzt ist, wie die früheren Evangelienharmonien. Er sucht aber nachzuweisen, dass Moses und die Patriarchen doch geschichtliche Persönlichkeiten waren, wenn auch die sie betreffenden Erzählungen sagenhafte Bestandtheile in sich tragen. Die Schöpfungsgeschichte hat nach dem Vf. religiöse Bedeutung. An die Besprechung dieses biblischen Abschnittes knüpft er eine sinnige und klare Kritik des Darwinismus an. Von den Evangelien ist nach *B.* nur das des Johannes von einem Augenzeugen (von dem Jünger) verfasst. Die drei anderen schöpfen gemeinsam aus mündlicher Tradition. Die drei letzten Fragen sind folgende: 8. „was ist von der Person und dem Wesen Jesu Christi zu halten?“ 9. „was von dem Dogma der Trinität?“ 10. „gibt es ein Leben nach dem Tode?“ In betreff des christologischen und des trinitarischen Problems kommen die Anschauungen des Vf. auf die von Ménégoz in seiner geistvollen Abhandlung über die Trinität (Paris 1898) ausgesprochenen hinaus: der Vater ist Gott transcendent, der Sohn immanent objectiv, der Geist immanent subjectiv (in uns). Die christologischen Formeln des Chalcedonense sind nach *B.* nur negativ, Irrthum abwehrend. Christus ist das Abbild Gottes (Hebr. 1, 3). Man hat es sich zu denken wie das Abbild eines Menschen auf der mattgeschliffenen Glasplatte des Photographen. Die unendlichen Eigenschaften Gottes wie Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit sind im Menschenleben Jesu Christi nicht dargestellt. Die Lehre von der Geburt aus der Jungfrau ist nicht als unmöglich abzulehnen, aber auch nicht zu einem Fundamentalsatz des christlichen Glaubens, zu einem Schibboleth für Christen und Nichtchristen, zu machen.

Die Unsterblichkeit ergibt sich aus unserer Gemeinschaft mit Gott. Das Fortleben ist als ein persönliches, geistiges zu denken. Es ist nicht unmöglich, dass die andauernde Sünde zuletzt den Untergang zur Folge hat. Ohne Zweifel wird *B.s* Schrift ihren Zweck erfüllen. — *Drummond's* Ansprachen sind für die Dogmatik sehr werthvoll. In Deutschland würde man ihn — freilich sehr mit Unrecht — einen Falschmünzer nennen. Die kirchlichen Dogmen bilden für ihn den wissenschaftlichen Hintergrund. Sie greifen aber wenig in seine Erörterungen ein. Ueber ihnen entfaltet sich frei und innig eine Religiosität, die ganz den Reden Jesu entspricht. Die religiös-sittliche Persönlichkeit Jesu ist ihm die Quelle der Kraft zur Lösung der Lebensaufgaben und der Räthsel der Erkenntniss. Der ist der Mann nach dem Herzen Gottes, dessen Wille in den Strom des göttlichen Lebens eingeht. Durch die Person Jesu werden wir zu der Selbstverleugnung befähigt, die es uns möglich macht, ganz Eins zu werden mit dem Willen Gottes und den Frieden zu gewinnen. Wer das erreicht hat, der ist der Erhörung seiner Gebete gewiss. Im Gebet wirft die Zukunft ihren Schatten in die Gegenwart. Es ist uns gut, dass Christus zum Vater gegangen ist. Er kann uns nun immer nahe sein, auch an jedem Grabe, ohne zu ihm zu gehen, wie einst zu dem des Lazarus. Drei Heilthatsachen bedarf der Sünder, Erlösung von der Macht der Sünde, Befreiung von der Befleckung der Sünde, Vergebung. Christus bricht die Macht der Sünde und heilt unsere Befleckung. Er hat die Strafe gebüsst; wir können nun der Vergebung uns trösten. Freilich erwachen gerade darüber unsere Zweifel. In der Frage über die Satisfaction sind wir alle Rationalisten. Aber es genügt ja auch da, dass wir an die Person Jesu uns halten. Wir haben hier eine Theologie für praktische Theologen, die ganz besonders deshalb uns anzieht, weil des Vf. Festhalten an der Ueberlieferung und seine innerliche Freiheit vollkommen naiv sich vereinigen. — Dass *Rocholl* in den Ideen von Schelling und Baader lebt, wissen wir. Er bekämpft auch in dieser Schrift den „Spiritualismus“, als dessen Urheber er die Gründer der reformirten Kirche ansieht. Er bekämpft zunächst den spiritualistischen Gottesbegriff. In diesem Kampfe wird man gern auf seiner Seite stehen und nur bedauern, dass er für einen bessern nur Andeutungen gibt. Die spiritualistische Ansicht von der Kirche findet er darin, dass man das Kirchenregiment, dessen Gestaltung freilich nach Zweckmässigkeitsgründen erfolgen soll, nicht für eine göttliche Institution hält. Die blosse Verwaltung des Wortes und der Sacramente ergeben noch keine Kirche. Ueber die Organisation und die Bedeutung der Gemeinde spricht er sich nicht aus. Dass die Geringsachtung des Kirchenregiments auch reformirten Ursprungs sein soll, beweist, dass der Vf. Calvin's Gedanken nicht kennt. Der grösste Theil seiner Schrift ist dem Nachweis gewidmet, dass im Abendmahl „die Sonne der verhüllten Geisterwelt geheimnissvoll im Menschen sich substantiirt, wenn sie nicht nur Kraft, wenn sie von ihrer Substanz ihm mit-

theilt. Es ist Substanz seines Leibes, welche aus Erdschwere und Erdhaftigkeit zu der Herrlichkeit himmlischer Natur nicht nur erklärt, sondern von der göttlichen durchdrungen ist. Sie ist das Mittel, den Menschen und so endlich das Universum zu leuchtender Herrlichkeit zurück- und selbst über den paradiesischen Anfang emporzuführen.“ Schon in der Taufe beginnt diese Ernährung des verkörperten Leibes in uns. Durch sie ist natürlich die Aneignung der Vergebung durch den Glauben nicht ausgeschlossen. Sehr werthvoll ist die Schrift dadurch, dass sie eine umfassende Geschichte des naturalistischen Abendmahlsbegriffs der Lutheraner darbietet. Dass dieser Naturalismus zu sittlicher Erschlaffung führen muss und zum Kampf gegen unseren Atheismus ungeeignet ist, verbirgt sich der künstlerischen Natur des Vf. — *Schoells*, dogmatische Gegensätze ausgleichende, Vorträge erreichen sicher ihren Zweck, suchenden Gemeindemitgliedern über Zweifel hinweg zu helfen.

b) Ausführungen.

Arnaud, E., dictionnaire usuel de la doctrine et de la vie chrétienne en 273 articles. XIII, 591. P., Fischbacher. fr. 10. — *Barelmann, J.*, die Heilslehre der hl. Schrift. 18. Gü., Bertelsmann. M. —, 20. — *Bautz, Jos., Dr.*, Grundzüge der kath. Dogmatik. 2. verb. Aufl. VIII, 214. Mz., Kirchheim. M. 3. — *Bavinck, Gereformeerde dogmatik* D. 1. III. VI, 572. Kampen, Bos. M. 5,40. — *Bellord, J.*, meditations in Christian dogma. XL, 752. St. Louis, Herder. \$ 2,50. — *Blöbbaum, E.*, Christus redivivus, d. i. wie der Stifter unserer Religion sein relig. System dem heutigen geistigen Entwicklungsstande der gebildeten Welt entsprechend darstellen würde. Zugleich ein Nachweis des völligen Gegensatzes zwischen dem Lehrsystem der Orthodoxie und demjenigen Jesu und seiner Apostel. 1 Th.: die Voraussetzungen aller Wissenschaft. XI, 209. B., Schwetschke u. S. M. 3. — *Clarke, W. N.*, An outline of christian theology. Ed., T. & T. Clarke. 7 sh. 6 d. — *Egger, Enchiridion theologiae dogmaticae generalis*. Ed. III. VIII ed. V, 1088 u. XI, 677. Brixen, Weger. M. 9,60 u. M. 7,20. — *Einig, P.*, Institutiones theologiae dogmaticae. Tractatus de verbo incarnato. VIII, 264. Trier, Paulinusdruck. M. 3,20. — *Heinrich, Jos., Dr.*, Lehrb. d. kath. Dogmat, bearb. u. herausg. von Dr. Ph. Huppert. 2. Bd., 1. Halbb. V, 252. Mz., Kirchheim. M. 4,50. — *Janssens, Laur.*, Praelectiones de Deo uno, quas ad modum commentarii in summam theologicam Divi Aquinatis habebat in collegio St. Anselmi de urbe. Tom. I. 1 Q. I—XIII. XXX, 526. Tom. II. 1 Q. XIV—XXVI. XVIII, 600. P., Desclée, Lefebvre et soc. à fr. 7,50. — *Jungmann, B.*, Institutiones theologiae dogmaticae specialis. Tractatus de deo uno et trino. Ed. V. IV, 380. R., Pustet. M. 3,20. — *Noggle a Graun*, Prov. Lect. P. Gfr. Compendium theologiae dogmaticae specialis. XXVI, 884. Innsbruck, Vereins-buchh. u. Buchdr. M. 12. — *Paquet*, Disputationes theologiae seu Comm. in summam theol. D. Thomae. 4 Voll. Roma, Pustet. 468. 550. 502. 520. L. 30. — *Pearson, J.*, exposition of the Creed. New. ed. 2 vols. 600. Lo., Griffith & F. à vol. 1 sh. — *Pesch, C.*, Praelectiones dogmaticae Tom. III. de Deo creante et elevante. de Deo fine ultimo, Ed. II. XII, 377. M. 5. Tom. IX. Tractatus dogmatici. 1. de virtutibus moralibus, 2. de peccato; de novissimis. X. 366. Fr., Herder. M. 5,40. — *Petiteau*, la religion chrétienne. 2 ed. 634. P., Amat. fr. 3,50. — *Ramello, Guil.*, Universae catholicae doctrinae, quae in verbo Dei scripto et tradito, in symbolis, conciliis et ss. Pontificum constitutionibus continetur, expositio, explicatio atque defensio ec. Vol. III. de mediis, quibus sanctificatur homo, seu de sacramentis. Vol. III p. 1. 2. de religione generatim et de divina revelatione, de ecclesia Theolog. Jahresbericht XIX.

et de Romano Pontifice. 2 voll. 827. Aug. Turin. ex officio Salesiano. 1—304.
 — *Sasse, Ioann. Bapt.*, Institutiones theologiae de sacramentis ecclesiae. Vol. II. Opus posthumum, cura Augustini Lehmkühl S. J. (de poenitentia cum appendice de indulgentiis, de extrema unctione, de ordine, de matrimonio cum app.) XX, 498. Fr., Herder. *M* 7,20. — *Schnedermann, G.*, Einleitung in die christl. Glaubensl. im Sinne d. gegenw. evang.-luth. Kirche. XV, 222. L., Deichert. *M* 3,60. — *Schneider, C.*, d. Wissenschaft des Heils d. christl. Herzen als Nahrung dargel. I. Gott u. seine Vollkommenheit. II. Die heil. Dreieinigkeit. XXVI, 808. R., Coppenrath. *M* 4,20. — *Simar, Th. H.*, Lehrbuch der Dogmatik. 4. Aufl. (Theol. Bibliothek). 2 Bde. XIV, VIII, 1102. Fr., Herder. *M* 11, geb. *M* 15. — *Sommaire de la doctrine catholique*. 3 voll. 13 ed. XV, 224. XV, 224. XII, 572. Avignon, Aubanel. fr. 2,25. 4,25. 5,75. — *Thanquerey*, synopsis theologiae dogmaticae ad mentem S. Thomae Aq. 3 voll. Roma, Desclée. L. 18. — *Theologia dogmatica et moralis ad mentem S. Thomae Aqu. et S. Alphonsi de Liguori nec non juxta recentiora Sedis apost. documenta accurate explanata auctoribus professoribus theologiae seminarii Claramontensis e Societate S. Sulpicii*. ed. 8. 3 voll. XVI, 629. 727. 661. Roger et Chernovitz. fr. 12.

Barelmann schafft sich ein System, indem er die Hauptstücke des lutherischen Katechismus nach der Analogie des Heidelbergers gliedert. Anfängern wird dadurch das Verständniss sicher erschwert. — Die Dogmatik von *Bautz* ist nach der Angabe des Vf. in der 2. Aufl. nicht wesentlich verändert. Es wird bekannt sein, dass sie durch Klarheit und gute Darstellung ausgezeichnet ist. Der bis jetzt erschienene erste Band enthält die Einleitung und die Lehre vom Einen und dreieinigen Gott. Die Einleitung behandelt die objectiven und subjectiven Principien, das Wesen, die Fortschritte und die Geschichte der dogmatischen Wissenschaft. Der Vf. zieht die analytische Methode als die weniger umständliche der synthetischen, die wohl interessanter sein möge, vor. Von tiefgehenden erkenntniss-theoretischen Untersuchungen sieht er in seiner, wohl für Anhänger bestimmten, Schrift ab. Eingehend behandelt er nur die, für Protestanten leicht zu beantwortende Frage, „in welcher Weise das Motiv im Glaubensacte für wahr gehalten werde.“ Gemeint ist die Frage, ob das Fürwahrhalten der beiden Sätze: Gott ist die Wahrheit, und Gott hat gesprochen, seinen Grund in vorausgehender menschlicher Erkenntniss und Beweisführung oder wiederum nur in Gott selbst haben dürfe. Der Vf. findet die Theorie Kleutgen's am Meisten beachtenswerth, nach der die apologetische Erkenntniss lediglich die Vorbedingung des Glaubens sei. Apriorische Beweise für das Dasein Gottes hält *B.* nicht für möglich, wohl aber kosmologische, also aposteriorische. Es gibt nach ihm deren sieben. Die Welt Dinge sind geworden; ihr Dasein setzt daher ein ungewordenes Sein als Ursache voraus. Der zweite Beweis schliesst aus den Bewegungen und Veränderungen der weltlichen Dinge auf einen unveränderlichen Beweger. Die Welt und alle Dinge in ihr haben einen contingenten Charakter. Wenn also die Dinge wirklich Dasein haben, in ihrem Wesen selbst aber der Grund ihres Daseins nicht gegeben ist, so muss ausser ihnen eine nicht mehr contingente Ursache ihres Daseins vorhanden sein. Das vierte Argument betrachtet die Dinge nach der

Rangordnung ihres Seins und führt zu einer Ursache, die unbeschränktes Sein, das Sein schlechthin ist. Dazu kommen dann der teleologische, der moralische und der historische Beweis. Die natürliche Gotteserkenntniss wird via negationis, causalitatis und eminentiae erreicht. Was auf diesem Wege sich ergibt, und wie an die natürliche Erkenntniss Gottes die der Offenbarung (also die Dreieinigkeitslehre) sich anschliesst, das bedarf keines besonderen Berichtes. — In dem zuletzt erschienenen Halbbande, der von der Menschwerdung und der Gnade handelt, hat sich immer mehr gezeigt, dass *Heinrich's* Lehrbuch auch von Protestanten gar sehr und noch mehr als Gutberlet's Fortsetzung des grösseren Werkes von Heinrich zu beachten ist. Ref. hat kaum eine so präzise Darstellung der katholischen Rechtfertigungslehre gefunden als die hier gegebene. Der Vf. spricht zuerst von der Person, dann vom Werke des Gottmenschen. Das Werk Jesu sind die drei Aemter. Das königliche übt er aus durch die Kirche. Sodann handelt der Vf. von der actuellen, von der habituellen Gnade und vom Verdienst. In der Lehre von der Kirche interessirt uns besonders die Unfehlbarkeit des Papstes. Sie wird aus Matth. 16, 19; Luc. 22, 32; Joh. 21, 15 bis 17. Num. 27, 18. sqq. und Deut. 17, 8. sqq. bewiesen. Scheint es, als wenn unfehlbare Päpste geirrt hätten, so ist das nur eine Folge der Mangelhaftigkeit der menschlichen Wissenschaft, also unserer geschichtlichen Einsicht. Sie haben ohne Zweifel in diesen Fällen nicht e cathedra gesprochen. Die Prädestination der Bösen beruht auf dem göttlichen Vorherwissen des Widerstrebens der Sünder. Die Rechtfertigung erfolgt in einem einzigen Moment, in instanti oder absque successione, durch die Mittheilung der heiligmachenden Gnade. Ihre causa efficiens ist misericors Deus. Die Barmherzigkeit Gottes wendet sich um des Verdienstes Christi willen, das der Anfang und das Ende der Rechtfertigung ist, dem Sünder zu. Gott giesst die Gnade ein. Die Seele wendet sich zu Gott und von der Sünde ab. Der durch jede Thatsünde begründete sündige Zustand sowie die macula culpae (die durch die Sünde erfolgte Entstellung der Seele) wird beseitigt. Der durch die heiligmachende Gnade mit Christus vereinigten Seele wird die Genugthuung Christi zur Zahlung ihrer Sündenschuld geschenkt und damit die ewige Strafe erlassen. Dass dabei die concupiscentia zur Demüthigung des Menschen bestehen bleibt, und dass auch für den mit Gott Versöhnten die Verpflichtung zu einer poena satisfactoria nicht aufgehoben wird, ist ebenso wie die Lehre von der fides caritate formata und alles Weitere bekannt. Auch H. bezeichnet die Rechtfertigung des Sünders als Adoption, die nicht der Christo von Natur eignen Sohnschaft, aber aber auch nicht der menschlichen Adoption entspricht; denn sie begründet eine wesentliche, nicht bloss auf dem Willen beruhende Gemeinschaft mit Gott. Dreierlei, was unser Vf. scharf hervorhebt, wird oft von Protestanten bei ihrer Beurtheilung der katholischen Rechtfertigungslehre nicht genügend beachtet: dass der Beginn der

Rechtfertigung auf dem Verdienste Christi beruht, die Tilgung der *macula culpae*, in der eine tiefere Erfassung der Strafe sich regt, und die Ansicht, dass auch in der katholischen Anschauung das Verdienst Christi (freilich des in den Bekehrten eingetretenen) die *causa meritoria* der Vergebung ist. Die Polemik gegen die protestantische Rechtfertigungslehre ist bei *H.* durchaus maassvoll. — Das Buch von *Blöbbaum* hat (ThLBl. 20, 28. 29. 31.) zu der Vermuthung Anlass gegeben, sein Verfasser sei ein „jesuitisch geschulter Klopffechter“, der unter der Maske einer eigenthümlichen Theologie den Protestantismus bekämpfe. Er ist aber wirklich evangelischer Geistlicher in Torgelow in Vorpommern. Seine Polemik gegen Luther und seine Bibelübersetzung und die Orthodoxie und seine Stellung zur Bibel, die bald zeitgeschichtlich aufgefasst wird, bald nicht, zeigen allerdings, dass der geschichtliche Sinn ihm fehlt. Schon der Titel seines Buches, sodann die ganze Art, in der er seine Dogmatik einführt, ist widerwärtig. Den Ergebnissen seines Nachdenkens wird man zu einem grossen Theil widersprechen müssen. Aber wenn man von dem Allen absieht, so wird man von der Lectüre des Buches doch Gewinn haben. Der Vf. will mit dem Gedanken der Entwicklung vollen Ernst machen. Er weist eine Stufenfolge in der Schöpfung nach: elektrische Dinge, Aether, Luftarten, Dämpfe, Flüssigkeiten, feste Dinge, Pflanzen, Thiere, Menschen. Er kennt keinen blossen Mechanismus. Er möchte Ich und Seele in Allem finden, in Allem die Offenbarung des persönlichen Schöpfers, der Allem gegenwärtig ist, in immer neuen Aeonen alles Geschaffene zu immer neuer Vollkommenheit, den Menschen zu göttlicher Herrlichkeit, freilich dadurch auch sich selbst entfaltet. Jeder neue Gedanke kommt von Gott. Jede Förderung des Lebens erfolgt durch Mittler, die Gott zur Ausrichtung ihres Berufes befähigt. Der vollkommenste ist Christus; jeder Mensch soll das Mittleramt in seinem engen, selbst im kleinsten Kreise verwalten. Der Vf. bildet sich für seine Grundanschauung eine eigene Metaphysik und Naturphilosophie, die beide von problematischem Werthe sind. In der Erkenntnistheorie sucht er über den Idealismus hinauszukommen. Jedenfalls ist nach ihm unsere Erkenntniss von Gott nicht von anderer Qualität, als jede andere uns erreichbare Erkenntniss. Die Vermuthung, dass er ein verkappter Jesuit sei, kann sich nur darauf stützen, dass er die Ordnung der Hierarchie dem gleichmachenden Princip des allgemeinen Priesterthums vorzieht. Lässt sein Grundgedanke für die Welterklärung sich wirklich wissenschaftlich verwerthbar gestalten, so wird er die Ueberwindung des Naturalismus fördern. Vielleicht ist selbst seine unhaltbare Gottesidee einer gesunden Opposition gegen den Pantheismus, speciell gegen Schleiermacher's Spinozismus, entsprungen. — *Schneidermann* gibt uns die Einleitung zu einer auf sechs Bände berechneten Dogmatik, die in folgenden Abschnitten verlaufen soll: 1. von Gott, 2. von der Welt und dem Menschen, 3. von der Sünde, 4. von der Person und dem Werke Christi, 5. von der Aneignung des

Heils durch den einzelnen Menschen, 6. von der Kirche und dem heil. Geiste, 7. von der zukünftigen Vollendung, 8. von der Dreieinigkeit. In der Einleitung bespricht der Vf. zuerst den Begriff der Einleitung und die Voraussetzungen einer christlichen Glaubenslehre sodann die Aufgabe, ferner den Träger und die Quellen der Glaubenslehre, endlich das Verfahren bei der Darstellung. Zum Schluss (S. 199—215) gibt er uns eine Uebersicht über den Entwicklungsgang unserer Gemeinschaft mit Gott und ihrer Darstellung von der Urzeit bis in die Gegenwart. Das Buch ist bereits von Otto Ritschl (ThLZ. 24, 22) und von W. Schmidt (ThLBl. 20, 20) besprochen worden. *Sch.* ist von Kahins, v. Hofmann und Frank, ausgegangen. Er hat sich namentlich an den letzteren angeschlossen, aber auch Ritschl auf sich wirken lassen. Er will eine christliche Glaubenslehre schreiben, die aber unter den geschichtlich gegebenen Verhältnissen durch das gegenwärtige Bewusstsein der lutherischen Kirche bestimmt sein müsse. Sie schöpft aus dem vorhandenen Glauben, den sie wissenschaftlich zu erfassen hat. Gemeint ist der Glaube des Dogmatikers. Für ihn ist die Person Jesu, die heilige Schrift, namentlich das N. T., das A. T. in christlicher Auffassung, und der Glaube der ganzen Christenheit die Quelle. Aber Alles, was der Dogmatiker aus diesem Quell sich angeeignet hat, kann in sein Werk nur in der Gestalt eingehen, die es in ihm angenommen hat. Die normative Bedeutung der heil. Schrift für die Auffassung des Glaubensinhalts lehnt der Vf. ganz ausdrücklich ab. Durch sie werde der Glaube an griechisch-pharisäische Auffassungen des Christenthums gebunden. Sie sei der Anlass zu vielen Gefahren, die jetzt das christliche Leben bedrohen. Sie könne sogar zu einer unrichtigen Auffassung der Person und des Werkes Jesu führen. Es sei denkbar, dass beide durch ausserchristliche und christliche anderweite Zeugnisse und durch Beachtung des Erfolgs der Wirksamkeit Jesu in einem anderen Lichte erschienen. Auf jeden Fall sei die heil. Schrift nicht selbst Offenbarung, sondern nur Offenbarungs-urkunde. So bestimmt aber der Vf. seinen Standpunct im subjectiven Glauben des Dogmatikers nimmt, so lässt er uns doch keinen Zweifel darüber, dass er conservativ gesinnt ist. Erkenntnistheoretische Untersuchungen finden in seiner Schrift sich nicht. Der Dogmatiker hat nach ihm sich eben aller Erkenntnismittel für die wissenschaftliche Durchdringung des gegebenen Glaubensinhaltes zu bedienen. Aber deutsch und für deutsche (zunächst lutherische) Christen der Gegenwart will er schreiben. Anschaulich beschreibt er das griechisch-römische Christenthum, mit dem er vollständig gebrochen hat. Innige Begeisterung für seinen grossen Gegenstand und Klarheit der Darstellung fehlen dem Vf. nicht. Leider verfällt er auch in dieser Schrift in den Fehler einer zuweilen unerträglichen Breite. Ehe er das Einfachste ausspricht, legt er ermüdend dar, wie er es erwogen, warum er es aufgenommen, weshalb er es gerade so, namentlich deutsch, nicht mit entlehnten Schulausdrücken gesagt

hat, und welche Gefahren die letzteren in sich trügen. Wir machen mit ihm fast einen Cursus der deutschen Etymologie durch; und wir fürchten, dass der Vf., wenn er so fortfährt, die eigene Ausdauer, sicher die Geduld der Leser und vielleicht die — seines Verlegers verlieren wird. — Ueber die Schrift von *Bellord* berichtet Herr Diaconus Winter, wie folgt: „*B.* behandelt in seinen zweibändigen *Meditations*, die das Imprimatur des Cardinals Vaughan tragen, sowie einen lobenden Brief eben desselben Würdenträgers enthalten, die gesamte Dogmatik in kurzen erbaulichen Betrachtungen. Diese *Meditations* sind angeregt von einem französischen Werk des 17. Jahrh., „*La Théologie Affective de St. Thomas en Méditation*“ von Louis Bail, das 1658 erschien, und dann bis in das 19. Jahrh. hinein eine Reihe von Auflagen erlebt hat. Dieses Werk, das fünf starke Bände umfasste, bildet für *B.* aber nur die Basis seiner Arbeit; es musste stark verkürzt und modernisirt werden. Was *B.* bietet, ist ein Katholicismus edlerer Art. In dem er das katholische Dogma durchaus festhält, versucht er doch es zu vergeistigen und mit dem modernen Bewusstsein in Einklang zu setzen. Ein Beispiel möge dies deutlich machen. „Die Hölle ist in erster Linie Trennung von Gott, wie der Himmel Gottes Gemeinschaft ist . . . Sie ist das unmittelbare Product der Sünde. Sie ist keine Strafe, die Gott willkürlich auferlegte, sondern sie entstammt der eigenen Handlung des Menschen; denn Gott kann nur wohlthun. Uebel und Tod können nicht von dem ausgehen, dessen Wesen Liebe und Leben ist.“ — Die Dogmatik von *Bavinck*, die leider dem Ref. unbekannt geblieben ist, hat in Holland eine nicht unerhebliche Bewegung hervorgerufen. Der Vf. ist „Neo-Calvinist“, also ein Anhänger von Kuyper. Die Gegner dieser Richtung finden in seinem umfangreichen Werke ein Wieder-aufleben der reformirten Scholastik. In diesem Sinne ist es von Goszen (GV. 10.) und von Koj (ThT. 23.) besprochen worden.

Ethik.

Bearbeitet von

Dr. Theodor Elsenhans.

Stadtpfarrer in Riedlingen a. D.

I. Geschichtliches.

- Bakewell, Ch. M.**, the teachings of F. Nietzsche (IJE. 9, 314—331). — **Bonus, A.**, Nietzsche u. Lagarde (ChrW. 13, 562—571). — **Bruce, A. B.**, the moral order of the world in ancient and modern thought. 440. Lo., Hodder & Stoughton. 7 sh. 6 d. — **Caldwell, W.**, v. Hartmann's moral and social philosophy. I. The positive ethic (The Philosophical Review 8, No. 5). — **Carus, F.**, Immorality as a philosophic principle. A study of the philosophy of F. Nietzsche (Monist 9, 572—616). — **Cathrein, V.**, S. J., Realwissenschaftl. Religion u. Moral (StML. 363—379). — **Chollet, A.**, la morale stoicienne en face de la morale chrétienne. XII, 284. P., Lethielleux. fr. 3,50. — **Cohen, H.**, das Problem der jüd. Sittenlehre (Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums 43, H. 9 u. 10). — **Damm, O.**, Schopenhauer's Ethik im Verhältniss zu seiner Erkenntnissl. u. Metaphysik. 101. Annaberg, Graser. M 1,50. — **Dimitroff, A.**, die psychologischen Grundlagen der Ethik J. G. Fichte's. VII, 187. Jena, Strobel. M 2. — **Döring, A.**, Kant's Lehre vom höchsten Gut (Kantstud. 4, 94—101). — **D. S. H.**, J. H. Fichte, System der Ethik, fragmentarisch vorgestellt in briefen an Dr. Jonker. III u. IV. (ThSt. 15 (1897), 255—282. 17, 321—365). — **Duboc, J.**, 100 Jahre Zeitgeist in Deutschland, Gesch. u. Kritik. 2. Aufl. XVI, 322. L., Wigand. M 5. — **Dubois, J.**, Spencer et le principe de la morale. 336. P., Fischbacher. M 6. — **Dutoit, M.**, Antoine Fogazzaro, ses idées morales et religieuses (RChr. Mai). — **Dyroff, A.**, zur Ethik der Stoa. II. Zur Vorgeschichte (Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 55—67). — **Eucken, R.**, die Lebensanschauungen der grossen Denker. 3. umg. Aufl. 492. L., Veit. M 10. [ThLBl. 1900, No. 22.] — **Falkenfeld, M.**, Marx u. Nietzsche. 29. L., Friedrich. M —,60. — **Frommel, G.**, la morale chrétienne de M. J. Bovon (RThPh. 32, 5—47. 123—154). — **Fuchs, G. F.**, F. Nietzsche, s. Leben u. s. Lehre mit bes. Berücksichtigung s. Stellung z. Christenthum. 2. Aufl. 41. St., Belser (ZV. No. 168). M —,80. — **Geiger, L.**, Ursprung u. Entwicklg. d. menschl. Sprache u. Vernunft. 2. Bd. 2. Aufl. VIII, 391. St., Cotta. M 10. — **George, J.**, Humanität u. Kriminalität, eine Zusammenstellung sämtlicher Kriminalstrafen vom frühesten Mittelalter bis z. Gegenw. XXVII, 383. Jena, Costenoble. M 10. — **Gerland**, ethisches Leben u. ethische Anschauungen der Japaner (ZMR. 14, 65—78). — **Goebel, H. and Antrim, E.**, F. Nietzsche's Uebermenschen (Monist 9, 563—572). — **Goldschmidt, L.**, Kant's Widerlegung des Idealismus I (Aph. 5, 420—453). — **Goldstein, J.**, die Ethik des Judenthums. Mit einem Nachwort v. Prof. Nippold (ZMR. 14, 161—166). — **Grimm, E.**, das Problem F. Nietzsche's. 264. B., Schwetschke. M 4. —

Heman, d. Uebermensch in d. Menschengeschichte (All. conserv. Monatsschr. 56, Sept.). — *Henne am Rhyn, O.*, Anti-Zarathustra. Gedanken üb. F. Nietzsches Hauptwerke. XV, 160. Altenburg, Tittel. M 3. — *Henry, F. A.*, the utility of the Kantian doctrine of ethics (IJE. 10, 73–89). — *Hobson, J.*, John Ruskin, social reformer. 357. Bo., Dana Estes & Co. \$ 1.50. — *Jodl, F.*, Jahresber. üb. Erscheinungen d. Ethik aus d. Jahre 1895 (Aph. 4 (1898), 385–396). — *Kant on education*, transl. into English by Annette Churton. XIX, 121. Lo., Kegan Paul [bespr. v. *J. Welton* IJE. 10, 269 f.] — *Kroggh-Tønning, K.*, de gratia Christi et de libero arbitrio Sancti Thomae Aquinatis doctrinam breviter exposuit atque cum doctrina et cum sententiis protestantium comparavit (Christiania Videnskabselskabets Skrifter II histor. philos. Kl. 1898, No. 2 u. 3). — *Lichtenberger, H.*, die Philos. Fr. Nietzsches, eingel. u. übers. von E. Förster-Nietzsche. LXIX, 216. Dr., Reissner. M 4. — *Ders.*, F. Nietzsche, aphorismes et fragments choisis. XXXII, 180. P., Alcan. fr. 2.50. — Luther's Anschauungen über Besitz u. Armuth gegenüber dem mittelalterl. Armuthsideal (LK. 14 f.). — *Luzzato, F.*, morale et diritto nella filosofia di A. Rosmini (Atti dell' J. R. accademia di Rovereto Ser. III, Vol. V, fasc. 1). — *Lyall, A. C.*, asiatic studies, religious and social. II. ser. 394. N.-Y., Scribner. \$ 3.50. — *Mackintosh, R.*, from Comte to B. Kidd. XXIII, 312. N.-Y., Macm. \$ 1.50. — *Magill, R.*, der rationale Utilitarismus Sidgwick's oder seine Vereinigung des Intuitionismus u. des Utilitarismus. 73. (ID.) Jena. — *Margerie, A.*, Stoicisme et christianisme (Ann. d. phil. chrét. 12–33. 305–328). — *Maromier, J. H.*, de orde der jezuiten, hare geschiedenis, inrichting en moraal. XII, 294. Leiden, Brill. fl. 1.90. — *Mayer, G.*, die Lehre vom Erlaubten in der Gesch. d. Ethik seit Schleiermacher. VII, 70. L., Deichert. M 1.40. — *Meyer, M.*, L. Feuerbach's Moralphilosophie. 83. (ID.) B. — *Miller, E. D.*, Spencer's Versöhnung des Egoismus u. Altruismus. 53. (ID.) B. — *Nathusius, M. v.*, die Unsittlichkeit v. Ludwig XIV. bis zur Gegenwart (ZV. No. 179). 65. St., Belser. M 1. — *Natorp, P.*, Herbart, Pestalozzi u. die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre. 149. St., Frommann. M 1.80. — *Naumann, O.*, Fr. Nietzsches antichristl. Philos. (NkZ. 10, 582–602. 670–686). — *Nessler, G.*, Untersuchungen über die wichtigsten Versuche einer Metaphysik d. Sittlichen. 86. (ID.) Erlangen. — *Oliphant, J.*, the relations of the sexes (IJE. 9, 273–296). — *Ossip Louvié*, la philosophie de Tolstoi. 200. 12°. P. M 2.50. — *Pfennigsdorf, E.*, Christus, die guten Menschen u. die Uebermenschen. 37. Dessau, Vereinshaus. M —, 80. — *Pfleiderer, E.*, über den geschichtlichen Charakter unserer Zeit. Festrede. 28. Tü., Laupp. M —, 80. — *Plantiko, O.*, Lebenszweck und Lebensauffassung (PrM. 8, 65–72). — *Pollock, F.*, Spinoza: his life and philosophy. II ed XXIV, 427. N.-Y., Macm. — *Richter, R. B.*, Pascal's Moralphilosophie (Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 68–85). — *Ritschl, O.*, Nietzsche's Welt- u. Lebensanschauung. 2. Aufl. III, 107. Fr., Mohr. M 1.20. — *Samtleben, G.*, Christus und sein Evangelium nach Tolstoi (BG. 35, 2. H.). — *Schaefer, F.*, G. Chr. Lichtenberg als Psychologe u. Menschenkenner. 52. Mit 3 Tafeln. L., Dietrich. M 1. — *Schlesing, E.*, das Verhältniss zwischen Leidenschaften u. Freiheit in d. Lehre des Spinoza. 83. (ID.) Heidelberg. — *Schmekel, A.*, zur Geschichte d. Positivismus (Jahresb. üb. d. nachkant. Philos. II, Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 89–143). — *Schmidt, F.*, zur Geschichte des Wortes „gut“. VIII, 46. (ID.) B., Skopnik. M 1.20. — *Schmitt, E. H.*, F. Nietzsche an der Grenzscheide zweier Weltalter. VII, 151. L. M 2. — *Schulthess-Rechberg, v.*, Bericht über d. eth. Literatur des Jahres 1898 (ThR. 2, 385–391). — *Sladeczek, H.*, Paulinische Lehre über das Moralsubject. Als anthropolog. Vorschule zur Moraltheologie des hl. Apostels Paulus. XI, 336. R., Nationale Verlaganstalt. M 4. — *Spencer, B.* und *Gillen, F. J.*, the natives tribes of Central Austria. 692. Lo., Macm. — *Stubbs, C. W.*, Ch. Kingsley and the Christian Social movement. VIII, 199. Lo., Blackie & Son. — *Tienes, G. A.*, Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen der Ethik, genetisch dargestellt. 50. (Berner Studien 17). Bern, Sturzenegger. M 1.75.

[Bespr. v. *P. Menzer*, DLZ. 1949.] — *Titius, A.*, Luther's Grundanschauung vom Sittlichen vergl. mit d. Kantischen (Vorträge der theol. Konferenz zu Kiel, H. 1). 56. Kiel, Marquardsen. *M* 1. (Bespr. v. *Behm*, ThLBr. 252.) — *Tolstoi, L.*, Reife Aehren. Betrachtungen, Gedanken u. Bekenntnisse aus d. Schriften u. Briefen. Gesammelt, übers. u. hrsg. v. *W. Henkel*. VIII, 188. Zü., Henkell. *M* 1,60. — *Tönnies, F.*, Jahresber. üb. Erscheinungen der Sociologie aus den Jahr. 1895 u. 1896 (APh. 4 [1898], 99—116. 229—249. 483—506). — *Vaihinger, H.*, eine französische Controverse über Kant's Ansicht vom Kriege (Kantstud. 4, 50—60). — *Vidari, G.*, l'etica di Guglielmo Wundt: studio espositivo-critico. 136. Sondrio, tip. Quadrio. L. 2. — *Ders.*, Rosmini e Spencer: studio espositivo critico dei filosofia morale. XVI, 297. Milano, Ulrico Hoepli. (Bespr. *Monist* 9, 150.) — *Wahle, R.*, kurze Erklärung der Ethik v. Spinoza u. Darstellung der definitiven Philos. VIII, 212. W., Braumüller. *M* 3. — *Watermann, W. B.*, the ethics of Kant's lectures on the philosophical theory of religion (Kantstud. 3, 4. H.). — *Weeda, W. H.*, Joseph Butler als zedekundige beschouwd en gewaardet. VII, 112. U., A. J. v. Huffel. — *Wentscher, M.*, war Kant Pessimist? I. (Kantstud. 4, 32—49.) — *Wintzer, W.*, die ethischen Untersuchungen Ludw. Feuerbach's (Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 187—281). — *Ziegler, Th.*, Fr. Nietzsche, 1.—3. Taus. XII, 202. (Vorkämpfer d. Jhrh. Bd. 1.) B., Bondi. *M* 2,50. [Bespr. von *P. Menzer*, DLZ. 1948.] — *Zini, Z.*, Leo Tolstoi e la letteratura evangelica del 19. secolo (Nuova Anthologia, Juni). — *Zmave, J.*, die Werththeorie bei Aristoteles u. Thomas v. Aquino (Arch. f. Gesch. d. Philos. 12, 407—433). — *Ders.*, die Principien d. Moral bei Thomas v. Aquino (ib. 290—302). — *Ders.*, die psychologisch-ethische Seite der Lehre Thomas v. Aquino's üb. die Willensfreiheit (JPhspTh. 13, 4. H.).

Dyroff will Anknüpfungspunkte der Stoa an Vorgänger zeigen, besonders am Beispiel der ersten isokratischen Rede. — **Zmave** gibt eine gedrängte systematische Darstellung der nationalökonomischen Lehren des Aristoteles und ihrer Ergänzung durch Thomas v. Aquino. — Nach **dems.** ist Thomas der Ansicht, dass die speciellen ethischen Sätze und Normen nicht die apodiktische, sondern nur eine wahrscheinliche, probable Sicherheit besitzen. — **Richter** sucht die angeblichen Widersprüche und den Skepticismus in Pascal's Pensées auf das richtige Maass zurückzuführen. — **Wintzer** will möglichst kurz die ethischen Aufstellungen L. Feuerbach's in ihrem geschlossenen Zusammenhang darstellen (vgl. JB. XVIII, 599 ff.). — **Henry** bespricht die Grundgedanken von Kant's Ethik nach der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und der „Kritik der praktischen Vernunft“ und meint, Kant's „Achtung vor dem Sittengesetz“ um des Gesetzes willen komme auf den Standpunct der Pharisäer hinaus. Die Autorität des Sittengesetzes lasse sich nur auf die Beziehungen des Menschen zu Persönlichkeiten, zu Gott, zu seinen Nebenmenschen und zu sich selbst gründen. — **Wentscher** tritt der Behauptung E. v. Hartmann's entgegen, dass Kant einen „eudämonologischen Pessimismus“ gelehrt habe. — In der Besprechung einer französischen Controverse über Kant's Ansicht vom Kriege, bei welcher Kant's relative Werthschätzung des Krieges fälschlich in eine absolute verwandelt wurde, bezeichnet **Vaihinger** als Hauptmerkmal des „ewigen Friedens“ im kantischen Sinn die „Interessengemeinschaft der Culturvölker“. — **Döring** wendet sich gegen die Art, wie von Kaftan in

dem Vortrag: „das Christenthum und die Philosophie“ (1896) für die Lehre vom höchsten Gut als Centraldogma der Philosophie und für die Wesensbestimmung des höchsten Gutes die Autorität Kant's in Anspruch genommen wurde. — *Weeda's* Arbeit über J. Butler behandelt nach einer Einleitung über die englische Ethik des 18. Jhrh. vor Butler's Auftreten und über Butler's Philosophie im Allgemeinen: die Affecte, das Gewissen, die Charakterbildung und den Zusammenhang von Sittlichkeit und Religion. In der Gewissenslehre findet sich im Gegensatz zur bisherigen Anschauung der Nachweis, dass Butler das Gewissen nicht in erster Linie zum Reflexionsvermögen, sondern zur Gefühlsseite der menschlichen Seele in Beziehung bringt. — *D. S. H.* erklärt in Briefform J. H. Fichte's „System der Ethik“ ausführlich, vielfach im Anschluss an die einzelnen Paragraphen. — *v. Schulthess-Rechberg* gibt einen als Besprechung einzelner Werke (darunter Schian, JB. XVIII, 468. 504; Rade, ib. 495. 609; G. Frommel, ib. 473) werthvollen, als Literaturübersicht jedoch nur ein Bruchstück darstellenden Bericht über die Ethik, hauptsächlich des Jahres 1898. — Auf die zum Theil sehr eingehenden Berichte von *Jodl* „über die Erscheinungen der Ethik aus dem Jahre 1895 (besonders über A. Dörner, das menschliche Handeln) und von *Tönnies* „über Erscheinungen der Sociologie aus den Jahren 1895 und 1896“ sei nachträglich hingewiesen. — *Schmekel* bespricht ausführlich eine Anzahl von Werken über den Positivismus, hauptsächlich über A. Comte und H. Spencer. — *Plantiko* sieht den Hauptvorzug der Schrift O. Stock's über „Lebenszweck und Lebensauffassung“ (JB. XVII, 666) darin, dass der Ethik ihr Charakter als Wissenschaft gewahrt wird. — Der ethische Theil von *E. Pfennigsdorf's* „Christus im modernen Geistesleben“ enthält eine gute gemeinverständliche Prüfung der modernen ethischen Theorien vom christlichen Standpunct aus. — *Cathrein* kritisiert Baumann's „realwissenschaftliche Begründung der Moral des Rechts und der Gotteslehre“ (JB. XVIII, 478. 497. 604) vom katholischen Standpunct aus. — *Pollock's* Spinoza wird von *R. Latta* (IJE. 10, 241—252) unter eingehender Berücksichtigung der Ethik ausführlich besprochen. — *Frommel* gibt eine gründliche Darstellung und Kritik der christlichen Ethik von J. Bovon (JB. XVIII, 601), wobei unter anderem die intellektualistische Fassung des Pflichtbegriffs und der Mangel einer religionspsychologischen Grundlegung beanstandet wird. — *Vidari* liefert eine eingehende Darstellung und Kritik der Ethik Wundt's, welcher er einen hohen Werth beimisst. Als originell und bedeutend erscheint ihm hauptsächlich die im ersten Theil des Werkes gegebene Erforschung der Thatfachen und Gesetze des sittlichen Lebens, während ihn seine Ausführungen über die Principien der Sittlichkeit, insbesondere die Schopenhauer und Hegel verbindende Idee des „Gesamtwillens“ weniger befriedigen. — Eine (nach *Ritchie*, IJE. 10, 252—258) philosophisch und historisch theilweise ungenügende Kritik der Anwendung biologischer Begriffe auf die Ethik bei Comte, Spencer,

Darwin, Leslie Stephen, Huxley, Benjamin Kidd, H. Drummond gibt *Mackintosh* vom Standpunkte eines extremen Intuitionismus, dem überhaupt jeder Versuch einer geschichtlichen Erklärung des Ursprungs der sittlichen Ideen ihre Autorität zu beeinträchtigen scheint. Dass er das Princip der natürlichen Auslese für die Biologie zugibt, ihre Anwendbarkeit aber auf Sociologie oder Moral durchaus bestreitet, betrachtet Ritchie als eine Inconsequenz, da die Menschen, was sie auch sonst noch sein mögen, jedenfalls animalische Organismen seien mit der Tendenz, über ihre Subsistenzmittel hinauszuwachsen. Ein Theil der Besprechung des Werkes ist der Widerlegung und Berichtigung der von *M.* gegen Ritchie's „Darwinism and Politics“ erhobenen Einwände gewidmet; vgl. auch AJTh. 4 (1900), 399—401. — *Stubbs* gibt (nach *Chapman*, IJE. 10, 133) eine anregende und im Wesentlichen zutreffende Schilderung von Kingsley's Charakter und von seiner Betheiligung an der christlich-socialen Bewegung. Die Bemerkung: „Die einzige Revolution, welche Kingsley herbeiwünschte, war eine moralische und religiöse Revolution, nicht eine politische oder sociale“ wäre nach *Chapman* dahin zu berichtigen, dass Kingsley thatsächlich eine politische und sociale Revolution erhoffte, aber ausschliesslich auf der Grundlage einer moralischen und religiösen. — *Henckel* stellt Betrachtungen, Gedanken und Bekenntnisse aus den Schriften und Briefen *Leo Tolstoi's* unter bestimmten Stichworten, doch leider ohne Quellenangabe, zusammen und fügt eine Lebensskizze Tolstoi's und ein sehr willkommenes Verzeichniss der von Tolstoi verfassten, in deutscher Uebersetzung erschienenen Werke und der über ihn und seine Werke in deutscher Sprache veröffentlichten Schriften hinzu. — Nicht gering ist auch dieses Jahr die Zahl der Schriften über Nietzsche. *Grimm* stellt sein Thema: „Das Problem Nietzsche's“, das in seinen Schriften dargestellt sei, in Gegensatz zu dem andern: „Nietzsche als Problem“, bei welchem die Persönlichkeit im Vordergrund stehe. Die Schrift behandelt in einem ersten Theil „das Problem in seiner geschichtlichen Entwicklung“, im zweiten Nietzsche's Standpunct in den wichtigsten der von ihm behandelten Fragen: N. als Denker, N. und die Moral, N. und die Religion, Gesellschaft, Staat, Vaterland, und im dritten die Bedeutung der Philosophie Nietzsche's. *G.* ist ein gründlicher Kenner seiner Schriften, es ist ihm aber kaum gelungen, den Glanz seiner Sprache und das Bestechende seines Wesens nachzuempfinden (vgl. *P. Menzer*, DLZ. 1948 f.). — Auch das Ausland beginnt sich mehrfach mit Nietzsche zu beschäftigen, nicht ohne gelegentlich den thatsächlich sehr geringen Einfluss seiner Philosophie auf die deutsche Wissenschaft zu überschätzen. *Goebel* und *Antrim* erscheint er als der Philosoph der Macht, der mit dem Aufschwung Deutschlands den Pessimismus ablösen musste. — *Carus* meint, von den deutschen Philosophen, deren Wirken im Ausland englischer Zunge eine Nachblüthe erlebte (nach dem Spruch: „wenn deutsche Professoren sterben, gehen sie nach Oxford“), sei jetzt Schopenhauer und Nietzsche an

der Reihe und prüft die Grundanschauungen des „faustgleichen Fragers“, des „Titanen unter den Philosophen“ vom Standpunkte seines pantheistisch gefärbten Monismus. „Lasst uns zuerst den Ueber- (persönlichen) Gott finden und der „Üebermensch“ wird sich naturgemäss entwickeln“. — Nach *Bakewell* ist in Nietzsche der Positivismus endlich ganz positiv geworden, bildet aber ein heilsames Gegengewicht gegen sentimentale sociale Schwärmerei. — *Mayer* gibt nicht bloss eine, übrigens hauptsächlich die neueste Zeit berücksichtigende, geschichtliche Darstellung der Lehre vom Erlaubten seit Schleiermacher, sondern auch eine sorgfältige Erörterung der verschiedenen möglichen Fassungen des Begriffs als Grundlage für die weitere Erörterung des Problems, wobei besonders die Abhängigkeit desselben vom allgemeinen ethischen Standpunkt und die Unterscheidung einerseits der „Mitteldinge“ und des Erlaubten, andererseits des sittlich Erlaubten, des bloss Erlaubten und des sittlich Indifferenten hervorgehoben wird. — Das Buch von *Natorp* umfasst acht in Marburger Ferienkursen gehaltene Vorträge, deren nächste Absicht war, eine klare Antwort zu geben auf die längst gestellte Frage: Herbart oder Pestalozzi? *N.* stellt sich mit Entschiedenheit auf die Seite Pestalozzi's und will damit zugleich eine historisch-kritische Einführung geben in das System einer neuen Erziehungslehre, das in seiner gleichzeitig erschienenen „Socialpädagogik“ (s. unter „Gesamtdarstellungen“) ausgeführt ist; vgl. DLZ. No. 1 (*W. Münch*). Gegen *N.* vertheidigen die Herbartianer in ZPhP. 6, Heft 4 ihre Psychologie (*Flügel*), Ethik (*Just*) und Pädagogik (*Rein*). — Aus dem zweiten in unveränderter neuer Auflage erschienenen Band von *Geiger's* grösserem culturhistorischem Werk kommen hier hauptsächlich die Capitel VIII und IX in Betracht, welche die geschichtliche Entwicklung der sittlichen Begriffe unter genauem Eingehen auf die Wandlung der Wortbedeutungen schildern. Hauptergebnisse sind, dass die Worte für Sittliches und Unsittliches häufig eine sittlich gleichgültige, meist körperliche Eigenschaften oder Zustände bezeichnende Urbedeutung haben, und dass die Entwicklung allgemeiner ethischer Begriffe erst in die geschichtliche Zeit fällt. — Auch die gründliche Monographie von *Schmidt* über die Geschichte des Wortes „gut“, welche zuerst die Etymologie, dann die Bedeutungsgeschichte des Wortes in der altdeutschen Literatur bis etwa 1250 behandelt, bestätigt dieses allmähliche Hervortreten der abstract-ethischen Bedeutungen auf Kosten der sinnlich-anschaulichen. — *M. Nathusius* liefert einen verdienstvollen Beitrag zur Geschichte des sittlichen Urtheils von Ludwig XIV. bis zur Gegenwart, wobei der ungünstige Einfluss des Absolutismus, der Revolution, des Krieges, einer frivolen Literatur besonders hervorgehoben wird. (S. 61 muss es statt „Herzog Eberhard im Bart“ heissen „Graf Eberhard der Greiner“). — In Anlehnung an Herbert Spencer's Evolutionstheorie vertheidigt *Oliphant* die Monogamie als „die höchst entwickelte Form geschlechtlicher Verbindung und zugleich diejenige Form, welche den

Verhältnissen fortgeschrittener Gemeinschaften mehr angepasst ist, als irgend eine Art von Ehe, die je existirt hat“, besonders gegen M. Letourneau „The Evolution of Marriage“, der in den Formen der monogamischen Ehe und der Familie nur vorübergehende Entwicklungsstadien sieht. — *Spencer* und *Gillen* geben (nach *Vierkandt*, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 23, 502—504) eine sorgfältige Darstellung der Cultur der Australier, deren Eigenart in dem Missverhältniss zwischen der geringen Entwicklung ihres materiellen Elementes und der reichen Entfaltung ihrer geistigen Seite auf dem socialen, mythologischen und religiösen Gebiete besteht. Besondere Erwähnung verdient die Beobachtung, dass die Wandlungen der Sitten höchst wahrscheinlich in völlig planvoller Weise von einzelnen Individuen ausgehen, nämlich von einzelnen, besonders intelligenten Stammeshäuptlingen, die sie bei den Versammlungen benachbarter Häuptlinge in Vorschlag bringen und eventuell durchsetzen.

II. Gesammdarstellungen.

Castelein, A., Institutiones philosophiae moralis et socialis, quas in collegio maximo Lovaniensi societatis Jesu tradebat. VI, 663. Bruxelles, société belge de librairie. fr. 6. (Editio minor. fr. 4). — *Cathrein, V.*, S. J., Moralphilosophie. 3. Aufl. I. Bd. 613. II. Bd. 728. Fr., Herder. M 16. — *Davidson, W. L.*, christian ethics. 138. N.-Y., Fleming. \$ —,75. — *Didiot, J.*, morale surnaturelle spéciale, vertu de religion. 564. P., Taffin-Lefort. — *Döring, A.*, Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern u. Erzieher. 415. St., Frommann. M 4. — *Geyer, P.*, Schulethik. 71. 1900. B., Reuther & Reichard. M 1. — *Göpfert, F. A.*, Moralthologie. I. Bd. 2. Aufl. XIV, 530. Pad., Schöningh. M 4. — *Gretillat, A.*, la morale chrétienne. Tome II. 562. Neuchâtel, Attinger. fr. 8,50. — *Jakoby, H.*, neutestamentl. Ethik. X, 481. Königsberg, Thomas & Oppermann. M 11,20. — *Kirchner, F.*, Ethik. Katechismus der Sittenlehre. 2. Aufl. VIII, 262. 1898. L., Weber. M 3. — *Köstlin, J.*, christliche Ethik. VIII, 700. B., Reuther & Reichard. M 10. — *Krawutzky, A.*, Einleitung in d. Studium der kathol. Moralthologie. 2. Aufl. III, 203. 1898. Brsl., Aderholz. M 1,50. — *Lamers, G. H.*, zedekunde, eerste stuk (NB. 12, 3). 120. Groningen, Wolters. fl. 1,25. — *Lehmkuhl, A.*, Appendix ad editionem I—VIII theologiae moralis. 57. Fr., Herder. M —,80. — *Ligorio, De* (S. Alph. M.), Theologia moralis. 2 voll. 2085. Torino, Marietti. L. 12,50. — *Lipps, Th.*, die ethischen Grundfragen. 308. Hamb. u. L., Voss. M 5. [Bespr. Monist 10, 158 f.] — *Natorp, P.*, Socialpädagogik. 352. St., Frommann. M 6. — *Orendi, G.*, Leitfaden zum Unterricht in der evang. Sittenlehre. 2. umgearb. Aufl. VI, 64. Hermannstadt, Drotleff. — *Pajk, J.*, praktische Philosophie. VII, 180. W., Konegen. M 3. [Vgl. die Selbstanzeige, Kantstud. 4, 114 f.] — *Paulsen, F.*, a system of ethics, ed. and translated by F. Thilly. XVIII, 724. N.-Y., Scribner. \$ 3. — *Schott, J. K.*, eine Sittenlehre für das deutsche Volk. L., Schnurpfeil. M —,80. — *Sidgwick, H.*, practical ethics. A. collection of adresses and essays. VII, 260. 1898. Lo., Swan Sonnenschein. Geb. 4 sh. 6 d. [Bespr. v. *Adickes*, DLZ. 1055 f.] — *Stange, C.*, Einleitung in die Ethik. I. System u. Kritik der ethischen Systeme. VIII, 194. 1900. L., Dietrich. M 3. — *Troeltsch, E.*, J. Köstlin, Christl. Ethik (GGA. 841—848). — *Trojano, P. R.*, etica, questioni preliminari I. dell' etica. 16°. Napoli. M 3,50.

Döring's „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre“ hat angesichts der gegenwärtigen Lage der ethischen Wissenschaft grundsätzliche Bedeutung. Es ist ein — innerhalb der Grenzen seiner Aufgabestellung wohl gelungener — Versuch, die „Zeitfrage“ nach der Möglichkeit einer „religionslosen Moral“ durch Darbietung eines praktischen Handbuchs „für Eltern und Erzieher“ ihrer Entscheidung näher zu bringen. Ueberzeugt von der Tragweite eines solchen Versuchs für die Durchführung ihres Programms, hatte die deutsche Gesellschaft für ethische Cultur Ende März 1894 einen bedeutenden Preis auf die Abfassung eines Handbuches gesetzt „das Eltern und Erzieher anleitet, einen von trennenden Voraussetzungen religiöser oder metaphysischer Art freien ethischen Unterricht zu geben“. Von den ziemlich zahlreich eingegangenen Bewerbungsschriften konnte, obwohl das im Oct. 1897 veröffentlichte Urtheil der Preiscommission mehreren einen nicht unerheblichen Werth in der Richtung auf die gestellte Aufgabe zuerkannte, keiner der Preis ertheilt werden. In dem vorliegenden Buche unternimmt es nun einer der Hauptvertreter der deutschen Gesellschaft für ethische Cultur selbst, der gestellten Aufgabe gerecht zu werden. Das Buch enthält aber zugleich die Grundzüge der Ethik und Pädagogik in gemeinverständlicher Form, welche der Vf. bereits in seiner „Philosophischen Güterlehre“ (1888) und in seinem System der Pädagogik (1894) gegeben hatte. In einem Abschnitt der Einleitung über das „religiöse Vorurtheil“ (S. 7 ff.) wird der Nachweis versucht, dass die mit dem Religionsunterricht verknüpfte Sittenlehre weder eine ausreichende Auskunft über das sittliche Verhalten selbst gibt, noch auch in Bezug auf die verpflichtende Kraft, die Verbindlichkeit, der sittlichen Vorschriften die wünschenswerthe Wirkung erzielen kann, dass daher die religiöse Sittenlehre durch etwas Besseres ersetzt werden muss. Dabei wird besonders auf den Sündenfall, den Dekalog, die Bergpredigt und zuletzt auf die religiöse Gleichgültigkeit unserer Zeit hingewiesen, bei welcher die religiöse Begründung des Sittlichen direct Schaden anrichte, da mit dem Wegfall der religiösen Verpflichtung dann auch jeder nachhaltigere Antrieb zum Sittlichen wegfaile. Doch würdigt der Vf. an vielen Stellen den ethischen Gehalt der Lehre und Persönlichkeit Jesu und besonders auch Luther's und führt die Religion selbst unter den „Hilfskräften“ des Sittlichen auf. Aber auch abgesehen von anderen Bedenken, wie die zuletzt doch egoistische Begründung dieser Sittenlehre (aus dem Bedürfniss der „Selbstschätzung“) und der abstracte Charakter der Ethik als solcher sie nahelegen, der ihre Lehrbarkeit auf der kindlichen Stufe mindestens zweifelhaft erscheinen lässt, wird diese „menschlich-natürliche Sittenlehre“ den praktischen Beweis noch zu erbringen haben, dass die Ethik wirklich ohne Schaden ihren geschichtlich begründeten Zusammenhang mit der Religion lösen und auf die Fülle der darin enthaltenen sittlichen Motive verzichten kann. Dem vom Vf. gezeichneten Vollkommenheitsbild des „ethischen Menschen“ (S. 198 ff.) fehlt die lebendige Kraft einer concreten Persön-

lichkeit, wie sie in Jesus gegeben ist; vgl. *Elsenhans*, ZPhKr. 116, 129—133; *P. Carus*, Monist 9, 319 f. — Auf anderer Grundlage steht die übersichtliche, kurze und doch verhältnissmässig vollständige Darstellung der Ethik in *Kirchner's* Katechismus der Sittenlehre. Die Ethik bedarf nach ihm der Metaphysik und damit des Glaubens, und zwar theilt der ethische Glaube mit dem theologischen nicht nur die Form, sondern auch den Inhalt, „mögen wir es höchste Norm oder Ideal, höchstes Gut oder Ziel-Gott nennen“. Die philosophische Ethik, auf deren Boden *K.* sich stellt, unterscheidet sich aber dadurch von der theologischen, dass diese nach Inhalt und Form auf die Ueberlieferung einer unmittelbaren Gottesoffenbarung basirt wird und dadurch auf die historisch-empirische Stufe zurücksinkt. Am sittlichen Thun wird mit Schleiermacher die organisirende und die symbolisirende Seite, das Identische und das Differenzirende unterschieden, und das Gesamtgebiet der Ethik wird folgendermaassen gegliedert: I. Allgemeiner Theil: Die Voraussetzungen der Ethik. 1. Die metaphysische Grundlage. 2. Die anthropologische Voraussetzung. II. Theoretischer Theil: Das Sittliche. 1. Die ethischen Grundbegriffe. 2. Die sittlichen Güter (Güterlehre). III. Praktischer Theil: Die sittliche Persönlichkeit. 1. In ihrem Werden (Pflichtenlehre). 2. In ihrer Vollendung (Tugendlehre); vgl. ThR. 2, 385 f. (*Schulthess-Rechberg*). — Die Bedeutung der „Socialpädagogik“ *Natorp's* liegt in dem Versuch, auf der Grundlage der Wechselbeziehungen zwischen Erziehung und Gemeinschaft eine neue Erziehungslehre aufzubauen. An die Stelle der bloss individualen Betrachtung der Erziehung muss die Anerkennung treten, dass ebenso die Erziehung des Individuums in jeder wesentlichen Richtung social bedingt sei, wie andererseits eine menschliche Gestaltung sozialen Lebens fundamental bedingt ist durch eine ihm gemässe Erziehung der Individuen, die an ihm theilnehmen sollen. Das letzte Gesetz ist aber für beide, Individuum und Gemeinschaft, nothwendig dasselbe. Durch dieselben wesentlichen Stufen, welche die Entwicklung des Einzelnen durchläuft: „durch Arbeit und Willensregelung zum Vernunftgesetz“, muss auch die Gemeinschaft fortschreiten. Der erste Theil des Buches enthält eine erkenntnisskritische Grundlegung vom Standpunkte des Kantianers, der zweite die Hauptbegriffe der Ethik und Socialphilosophie mit einem an Plato sich anschliessenden System der individuellen Tugenden und der Tugenden der Gemeinschaft, der dritte Theil die Organisation und Methode der Willenserziehung, wobei der Religion, sofern sie nur unter Verzicht auf den unhaltbaren Anspruch der Transcendenz ihren rein menschlichen Kern festhält (näher ausgeführt in N.s „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ 1894) eine wichtige Aufgabe zu erfüllen hat. Eine ausführliche Besprechung des Buches liefert der Kantianer *K. Vorländer* (ZPhKr. 114, 214—240); vgl. ausserdem *J. Schwarzkopff* (ChrW. 13, 657—660. 678—681), der unter anderem die Bedeutung der Gefühlsmotive gegen N.s Willensprimat hervorhebt, *Knoke* (ThLz. 284 f.),

der sich gegen die Unterschätzung der psychologischen Grundlegung der Pädagogik wendet, *W. Minch* (DLZ. No. 1), *Monist* 9, 320. — Einen lichtvollen und bei aller Kürze die Hauptfragen mit Wärme behandelnden Abriss der christlichen Ethik hat **Davidson**, Professor der Logik und Metaphysik an der Universität in Aberdeen geliefert. Der gesamte Stoff wird unter folgenden Abschnitten behandelt: Bestimmung der Aufgabe, das höchste Gut, der Charakter und seine Entwicklung, praktische Ethik, das Mysterium des Uebels. Andere vielfach sonst in der christlichen Ethik behandelte Fragen wie die nach der Existenz und Autorität des Gewissens, nach dem Wesen von gut und böse, nach der Willensfreiheit weist der Vf. der „allgemeinen Ethik“ zu und setzt sie hier als erledigt voraus. Auch sonst wird der spezifische Charakter der christlichen Ethik besonders hervorgehoben. Sie allein sichert den Werth des Individuums als solchen, bindet den ethischen Fortschritt an Kampf und Selbstverleugnung, erfüllt die Begriffe und Principien der allgemeinen Ethik mit neuer Lebenskraft, sieht in der Selbstaufopferung und Selbstlosigkeit das Wesen der Tugend, findet das oberste Motiv in der Liebe zu Christus und führt zu einem, auch das Problem des Uebels in der Welt als eines Erziehungs- und Besserungsmittels erhellenden und auf den Glauben an eine göttliche Vorsehung gegründeten gesunden Optimismus (S. 4 ff., 123 ff.). Zur weiteren Kennzeichnung des Buches sei noch die Stellung des Vf.s in einer Grundfrage erwähnt. Die Lehrweise Jesu ist entweder bildlich oder paradox (z. B. Matth. 10, 39) und schliesst als solche buchstäbliche Anwendung aus. Unsere Aufgabe ist es daher, für die von Christus gegebenen Einzelvorschriften, z. B. Matth. 5, 39, 40, die zu Grunde liegenden Principien zu suchen, um ihre Anwendung auf verschiedenartige Lebensverhältnisse zu ermöglichen (S. 20 f.). Was die Gliederung des Ganzen betrifft, so greift die „praktische Ethik“ in die ihr koordinirten Gebiete über und verursacht dadurch eine gewisse Unklarheit. — In den von **Lamers** herausgegebenen „Neuen Beiträgen“ erscheint nun, nachdem die Vollendung der religionswissenschaftlichen Stücke im vorigen Jahr angezeigt werden konnte (JB. XVIII, 494), der erste Theil einer Ethik als „Einleitung“. Den Hauptbestandtheil derselben bildet eine klare hauptsächlich die Literatur vom klassischen Alterthum bis zur neuesten Zeit in sorgfältiger Auswahl verzeichnende Uebersicht über die Geschichte der Ethik. In den beiden anderen methodologische Fragen behandelnden Paragraphen wird scharf unterschieden zwischen der „formalen“, den Menschen als sittliches Wesen nach Eigenart, Entwicklung, Bestimmung behandelnden „Sittlichkeitslehre“ (zedekunde) und der materialen, sittliche Vorschriften gebenden „Sittenlehre“ (zedeleer), denen die Gegensätze von sittlich-natürlich und sittlich-unsittlich entsprechen. Doch ist zum mindesten für Lehrzwecke beides zu verbinden, wie auch in den Namen Moral oder Ethik das Descriptive und das Normative zusammengefasst ist. Die Gegenüberstellung von philosophischer und christlicher Ethik wird zurückgewiesen, da

Philosophie für die Theologie überhaupt unentbehrlich sei, dagegen das Recht einer „Ethik vom christlichen Standpunct“ aus dem in jedem Fall stattfindenden Einfluss der allgemeinen Weltanschauung auf die Ethik begründet. — Von *Gretillat's* christlicher Ethik, deren erster Band im vorigen Jahr angezeigt wurde (JB. XVIII, 602 f.), ist nunmehr der zweite Band und damit der sechste und letzte Band seiner Gesamtdarstellung der systematischen Theologie erschienen. Er enthält zunächst den dritten Abschnitt des zweiten anthropologischen Theils: „Von der menschlichen Natur in ihrem (durch die Sünde) modifizirten Zustande“. Das Wesen der Sünde wird im Egoismus gefunden; sodann werden die falschen Auffassungen der Sünde hauptsächlich mit Berufung auf Schriftstellen zurückgewiesen. Der dritte Theil, die „Ethologie“, handelt von der sittlichen Aufgabe des Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande in vier Abschnitten: I. Vom Sittlichen in seiner principiellen Einheit, oder vom Glauben. II. Vom neuen Leben in seiner subjectiven Verwirklichung durch die Wirkung der göttlichen Gnade in Jesu Christo. III. Vom neuen Leben in seinen besonderen Aeusserungen, oder von der christlichen Liebe gegen die Creaturen. IV. Vollendung des Sittlichen durch den endgültigen Triumph des neuen Lebens beim Wiedergeborenen und die Verherrlichung der ihrer ursprünglichen Bestimmung zurückgegebenen menschlichen Natur. *H. H. Wendt* (ThLz. 687—689) vermisst an dem Buche hauptsächlich eine fruchtbare Anwendung der biblischen Principien auf die modernen Verhältnisse; vgl. auch RThPh. 32, H. 1 (*Lobstein*). Wesentlich günstiger urtheilt *Pepper* (AJTh. 4, 1900, 387 f.), der in Lehrinhalt und Geistesart viel Aehnlichkeit mit Köstlin's Ethik findet. — In einer ausführlichen Besprechung der schon im vorigen Jahrgang des JB. (600 f.) behandelten christlichen Ethik von J. Köstlin beanstandet *Troeltsch*, bei aller Anerkennung der darin zusammengefassten gelehrten Kenntniss und der darin sich ausprägenden christlichen Persönlichkeit des Vf.s, die Principiosigkeit der Eintheilung, das Verhältniss der lebhaft betonten Uebernatürlichkeit der christlichen Moral zur zeitgeschichtlichen Bedingtheit derselben, ihre Unzulänglichkeit den Problemen der Gegenwart gegenüber; vgl. auch die Besprechungen von *Wendt* (ThLz. 469—471); *Koppelman* (ZevR. 11, H. 1); *D. W. Simon* (CrR. 426—432); *Pepper* (AJTh. 1900, 386 f.). — Nach *Stange* hat es die Einleitung in die Ethik mit einer doppelten Aufgabe zu thun. Einerseits hat sie festzustellen, worin die Aufgabe der Ethik als Wissenschaft besteht, und andererseits hat sie einen Ueberblick zu geben über den Hauptinhalt und über den Aufbau des ethischen Systems. In der vorliegenden ersten Hälfte seines Werkes will *St.* die erste der beiden Aufgaben erfüllen und zwar auf dem Wege einer Kritik der verschiedenen ethischen Systeme. In einem ersten Abschnitt wird die normative Ethik oder die Ethik als praktische Wissenschaft behandelt mit dem negativen Ergebniss, dass sie sich als unfähig zur Lösung der ethischen Aufgabe erweist, weil sie niemals mehr zu bieten vermag, als eine Wiederholung des in-

dividuellen sittlichen Urtheils, welches der betreffende Ethiker hat. Dagegen besteht das gemeinsame Merkmal aller theoretischen Ethik, dies der Inhalt des zweiten Abschnittes, darin, „dass sie principiell darauf ausgeht, das Sittliche als ein Object des Erkennens und nicht als eine Forderung des Urtheils zur Darstellung zu bringen“. Der Gegenstand desselben ist nicht der concrete Inhalt der sittlichen Norm (Schleiermacher), sondern die sittliche Norm nur ihrem Wesen nach. Die Ethik darf auch nicht bloss eine Lehre vom sittlichen Urtheil (Herbart) sein, sondern muss sich im Anschluss an Kant zu einer Lehre vom sittlichen Willen ausgestalten. In die zur Orientirung über die Probleme wohl geeignete Schrift kommt durch den künstlichen Gegensatz zwischen „Urtheil“ und „theoretischer Aussage“ (z. B. S. 50 f.) eine gewisse Unklarheit und durch die immerhin etwas willkürliche Auswahl der Ethiker, die als Typen gelten, eine gewisse Ungleichmässigkeit herein. — **Jacoby** hat das Verdienst, den ersten streng wissenschaftlichen Versuch einer Gesamtdarstellung der neutestamentlichen Ethik unternommen zu haben. Seinem Inhalt nach gehört das Werk in das Gebiet der neutestamentlichen Theologie. Sofern aber hier zum ersten Mal die gesammte biblisch-theologische Grundlage der christlichen Ethik in geschlossenem Aufbau als ein einheitliches Ganzes, das seinen Mittelpunkt in den Worten Jesu hat, erscheint, ist das Buch für die Ethik überhaupt von principieller Bedeutung. Der Werth eines solchen Versuchs kann in einer Zeit des neu erwachten ethischen Interesses, das vielfach seine Befriedigung abseits von jeder religiös begründeten Ethik sucht, nicht leicht zu hoch angeschlagen werden. Das Grundproblem, welches durch diese Sachlage nahegelegt und durch eine „neutestamentliche Ethik“ mit erneuter Schärfe gestellt wird, bespricht **J.** selbst in seinem „Schlusswort“. Die neutestamentliche Ethik will zwar ausschliesslich Wegweisung für Gemeinden sein, deren einzelne Glieder sich durch freien Entschluss zum Evangelium bekannt, sich zu seinen Normen als zu den Normen ihres Wandels verpflichtet haben. Aber diese Gemeinden stehen mitten in einer Welt, die einem anderen Lebensgesetze gehorcht, deren Losung statt Selbstverleugnung in der Liebe Selbstbehauptung, Selbstvertheidigung ist, und müssen, um die Bedingungen des Daseins in dieser Welt zu erfüllen, sich an die Normen jener anders gearteten Sittlichkeit anschliessen. Die Lösung liegt darin, dass die Gemeinde Christi selbst im Werden begriffen ist, und dass sie als Erzieherin der Welt eine pädagogische Mission im grossen Stile zu erfüllen hat, für welche das Herablassen zu niederer sittlicher Entwicklungsstufe unvermeidlich ist. Es muss daher auch zugestanden werden, „dass Christen, welche die neutestamentliche Ethik als ihre Norm anerkennen, doch derselben im vollen Maasse nur in ihren Beziehungen zu Gleichgesinnten folgen können, nicht aber in Verhältnissen, die durch eine niedriger stehende Ethik geregelt sind, und nicht denen gegenüber, für welche diese maassgebend ist“; vgl. RThPh. Nov. (L. E.), ThLBr. 369—371, ThLBl.

1900, No. 2 (*Schultzen*). — Eine eigenartige humanistisch-christliche „Schulethik“ hat (zugleich mit dem Zweck für eine Reform der philosophischen Propädeutik im neuen Jhrh. den Weg zu ebnen) *Geyer* verfasst. Stellen aus Dichtern und Philosophen, Sprichwörter, Bibelstellen sind, durch kurze Erörterungen des Vf.s verbunden, zu einer sehr brauchbaren Uebersicht über die wichtigsten ethischen Begriffe verarbeitet. — Einen ebenfalls für Schulzwecke bestimmten, an Rothe sich anschliessenden Leitfaden bietet *Orendi* dar. Es ist im Ganzen eine wohldurchdachte populäre Darstellung der Grundgedanken Rothe's, in einzelnen Punkten jedoch, wie z. B. in der Behandlung der ganzen Sittenlehre als Pflichtenlehre und in der Leugnung des Aufgehens der Kirche im Staat von ihm abweichend. Die Brauchbarkeit eines solchen Leitfadens ist durch die ausschliessliche Abhängigkeit von einem ausgeprägten ethischen System wie demjenigen Rothe's jedenfalls stark beeinträchtigt. — Von katholischer Seite liegen zwei Werke in neuer Auflage vor. *Krawutzcky's* „Einleitung“ mag abgesehen von der schwerfälligen und unübersichtlichen Gliederung ihren Hauptzweck, die Zuhörer des Vf.s im Studium seiner moraltheologischen Vorlesungen zu unterstützen, in befriedigender Weise erfüllen. Sie gibt einen lesbaren Ueberblick über die principiellen Fragen und die wichtigste Literatur. Der katholischen Moraltheologie wird die Aufgabe zugewiesen, den Lernenden durch den erteilten Unterricht in seiner sittlichen Entwicklung zu fördern und seiner sittlichen Reife näher zu führen. Dazu gehört die richtige Unterscheidung dessen, was in jedem einzelnen Falle sittlich gut und böse ist, auf Grund eigener Einsicht, eine gewisse Vertrautheit mit den Regeln der Askese und ein gewisses speculatives Verständniss des Zusammenhangs der erkannten Regeln. Daraus ergibt sich eine kasuistische, asketische und speculative Seite der katholischen Moral und dementsprechend eine dreifache Beleuchtung des Wesens der Sittlichkeit als Uebereinstimmung der menschlichen Lebensführung mit der Stimme des Gewissens und den Vorschriften des Sittengesetzes oder mit dem Endziele des Menschenlebens oder endlich mit den Vorzügen der menschlichen Natur und Weltstellung. Der Standpunct des Vf.s ist genügend gekennzeichnet durch die Bemerkung, dass der Syllabus Pius IX. „im allgemeinen noch den gegenwärtigen Verhältnissen entspricht“ (S. 102) und durch das fast vollständige Ignoriren der gesamten „akatholischen“ Literatur (vgl. auch die Besprechung von *Schulthess-Rechberg*, ThR. 386 f.). — Eine fast überreiche Fülle von Material aus der Geschichte und Literatur der Ethik, der Politik, des Socialismus, der Rechtslehre, der Völkerkunde enthält das trotz seines Umfangs bereits in 3. Aufl. erscheinende Werk von *Cathrein*. Der erste Band behandelt die „allgemeine Theorie des sittlich guten Handelns“ mit einem Anhang über die sittlichen Anschauungen der wichtigsten Cultur- und Naturvölker. Das Sittlich-Gute wird im Anschluss an Aristoteles und Thomas definirt als dasjenige, was dem Menschen „mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen

Natur in sich und in ihrem Verhältniss zu allen andern Wesen geziemend oder angemessen ist“. Der zweite Band enthält die „besondere oder angewandte Moralphilosophie“, zuerst die „Lehre von den individuellen Pflichten und Rechten“ und dann die „Gesellschaftslehre“. Als starker Anachronismus berühren in einer „Moralphilosophie“ die Ausführungen über das „unfehlbare Lehramt der Kirche“, über die Gewalt des Papstes, sowie die Bemerkung, dass „die nicht-katholischen Bekenntnisse kein Daseinsrecht“ haben (II, S. 556). In der Pflichtenlehre herrscht vielfach der Geist jesuitischer Casuistik, z. B. in der Lehre vom Gebrauch doppelsinniger Rede (II, 86 f.). Die neue Auflage hat eine Vermehrung um 140 Seiten gebracht. Von neuhinzugekommenen Abschnitten seien erwähnt: diejenigen über die unrichtigen Ansichten in Bezug auf das Gewissen, über den modernen Rechtsempirismus, die Charakteristik der Lehre Dorners; von Neubearbeitungen: die Darstellungen der Lehre Kant's und Wundt's, der Probabilismusfrage, der Grundlagen des Socialismus; vgl. ThLBr. 201 (*Gloatz*).

III. Grundfragen.

1. Religion und Sittlichkeit, Theologie und Ethik.

Edwards, J. H., the vanishing sense of sin (PrRR. 10, 605—616). — Einfluss, der, der Religion auf d. Sittlichkeit. Nach den Ergebnissen der Moralstatistik (Hbl. 123, H. 7 u. 8). — *Eisler, R.*, zur ethischen Bewegung. Der Weg zum Frieden. 107. L., Wiegand. M 1,50. — The Ethical Record, vol. 1. No. 2. 1900. N.-Y., published by the society for ethical culture. \$ —, 10. — *Fox, J. J.*, religion and morality. XIII, 322. N.-Y., Young & Co. \$ 2. — *Garin, P.*, Religion u. Moral (Beil. z. AZ. No. 185—187). — *Graue, G.*, der beschränkte Werth einer religionslosen Moral (PrM. 3, 301—308. 344—355). — *Logan, J. D.*, the absolute as ethical postulate (the philosophical review VIII, No. 5). — *Lühr, K.*, ist eine religionslose Moral möglich? III, 61. B., Schwetschke. M 1. — *Moral* und Leben. Beitr. z. Religions- u. Sittenlehre von einem Nichttheologen. 60. B., Deubner. M —, 80. — *Pfeiderer, O.*, Religionslose Moral (PrM. 3, 173—191). — *Ders.*, religionless morality (AJTh. 3, 225—250). — *Rupp, W.*, ethical postulates in theology (ib. 3, 654—678). — *Wauer*, church of humanity (ChrW. 13, 941—945).

Im Vordergrund stehen die Fragen, welche sich an das Verhältniss von Religion und Sittlichkeit knüpfen und deren Lösung mit dem stetigen Wachsen des ethischen wie des religiösen Interesses eine immer dringendere Aufgabe wird. Aus den Reihen der „Gesellschaft für ethische Cultur“ geht ein religionsloses „Handbuch der Sittenlehre“ (v. Döring s. o.) hervor. Auf der anderen Seite stellt die Karl-Schwarz-Stiftung die Preisfrage: „Ist eine religionslose Moral möglich“? Die neben andern als preiswürdig bezeichnete Arbeit von *Lühr*, gelangt nach einer die Hauptgesichtspunkte geschickt zusammenfassenden, aber nichts Neues bringenden Erörterung, bei welcher die Unterscheidung der zwei Fragen nach der Begründung und nach der Kraft der Moral zu Grunde liegt, zu der Antwort: Ja,

aber sie ist minderwerthig; die religionslose Moral hat keinen tiefsten Grund, kein höchstes Ziel, kein innerliches Werthgefühl und sie verschliesst sich die Quellen der höchsten Kraft zur Verwirklichung des Sittlichen (vgl. *O. Ritschl*, ThLz. 522). — *Pfleiderer's* Aufsatz ist ursprünglich für das AJTh. auf Wunsch der Redaction geschrieben und dort in englischer Sprache und nun in der PrM. deutsch erschienen. Er setzt sich deshalb auch eingehender mit *Salter*, dem Begründer der Chicagoer ethischen Gesellschaft auseinander. *P.* sieht das relative Recht der religionslosen Moral darin, dass sie die ebenso energische wie freilich auch einseitige Reaction des autonomen sittlichen Geistes gegen die Heteronomie der kirchlichen Religion ist, gründet aber die Autonomie des sittlichen Geistes durchaus auf die Theonomie und betont besonders die Unmöglichkeit, das Sittengesetz aus der menschlichen Natur, so wie sich diese erfahrungsgemäss darstellt, zu entnehmen. — Dagegen ist nach *Graue*, der sich neben *Pfleiderer* hauptsächlich mit *Steinmann* (JB. XVIII, 477) auseinandersetzt, die Behauptung, der Mensch habe sich das Sittengesetz selber gegeben, eine begründete, nur dass dies nicht vom Individuum gilt, sondern von dem allen Menschen gemeinsamen Wesen des menschlichen Geistes. Auch sollen Handlungen nicht schon deshalb, weil sie ausschliesslich von sittlichen Motiven geleitet sind, als minderwerthig gelten im Vergleich zu den auch von religiösen Motiven bestimmten sittlichen Handlungen. Aber es fehlt der religionslosen Moral an der vollen Reinheit des Ideals und der Motive und an dem festen Vertrauen auf den Sieg der sittlichen Mächte. Hier wie sonst leidet die Behandlung dieser „Zeitfrage“ theilweise darunter, dass die Beziehungspaaire: Religion-Sittlichkeit und Theologie-Ethik nicht scharf genug auseinandergehalten werden. — In der seit Jan. 1900 bestehenden amerikanischen Zeitschrift „The ethical record“ scheint das frühere Organ des Verbandes der „ethischen Gesellschaften“ wieder aufgelebt zu sein. Aus der vorliegenden zweiten Nummer seien nur erwähnt: zwei Aufsätze von Führern der Bewegung von *F. Adler*, der die Erfahrungsgrundlage der alle einzelnen Religionssysteme umfassenden Religion in der unlöslichen Einheit aller Geister findet, von *W. L. Sheldon*, gegen Rassenvorurtheile, und eine Warnung an die Adresse der englischen „Ethical world“, den grundlegenden und umfassenden Charakter der ethischen Bewegung nicht durch Aufnahme speciell-socialer Zwecke in ihr Programm zu verwischen. — Wie der Positivismus im Sinne Comte's sich in England eine Art Cultus geschaffen hat, zeigt der Bericht *Wauer's* über die „Kirche der Menschheit“ (Church of humanity). — In einem höchst lehrreichen und anregenden Aufsatz betont *Rupp* die Nothwendigkeit, in der Theologie ethische Postulate mehr als bisher zu berücksichtigen. Wie die Ethik von Ideen Gebrauch macht, die sie von der Theologie ableitet, so auch umgekehrt. Die sittlichen Ideen sind nicht bloss subjective Begriffe, sondern selbst objectiv begründet in der vom Schöpfer stammenden sittlichen Beschaffenheit des Menschen und zuletzt im

höchsten Princip der Sittlichkeit: in Gott, der die Liebe ist. Wo ein Conflict entsteht zwischen dem sittlichen Gefühl der Menschheit und der Autorität der göttlichen Offenbarung, wie z. B. bei der Begründung der Sklaverei aus der Bibel, handelt es sich nicht um göttliche Offenbarung, sondern um falsche Anwendung derselben. So widerspricht die Uebertragung der Sündenschuld Adams auf die übrige Menschheit, die absolute Prädestination, die Strafstellvertretung Christi den ethischen Principien der persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit und der Gerechtigkeit. Die gegenwärtig so weit verbreitete Abneigung der Massen gegen die Kirche hat ihre Ursache weniger in der angeborenen Verderbniss des menschlichen Herzens oder in dem Einfluss der „ungläubigen Wissenschaft“, als in der unethischen Form, in welcher das Evangelium gewöhnlich dargeboten wird. — Dagegen beklagt *Edwards* die Abschwächung des Schuld- bewusstseins und der Bedeutung des Opfertodes Christi, welche durch die Auffassung der Sünde als eines nothwendigen Gliedes der menschlichen Entwicklung von Seiten des Positivismus und der liberalen Theologie herbeigeführt werde. — Herzerfreuend wirkt die Schrift eines naturwissenschaftlich gebildeten (ungenannten) „Nichttheologen“ über „*Moral* und Leben“ mit den Grundgedanken: Das Sittengesetz das höchste Lebensgesetz des Menschen, die Religion Befriedigung eines natürlichen Seelenbedürfnisses, der christliche Glaubensmuth die Grundlage eines für den sittlichen Fortschritt unerlässlichen gesunden Optimismus, Sühne der Schuld durch Selbsthingabe im Sinne Jesu.

2. Gewissen, Sittengesetz, sittlicher Fortschritt.

Barth, P., die Frage des sittl. Fortschritts der Menschheit (Viertelschr. f. wiss. Philos. 23, 75—116). — *Bulliot*, les données immédiates de la conscience (Ann. d. Philos. Chrét. 339—346). — *Eisenhans, Th.*, Beiträge zur Lehre vom Gewissen I. (StKr. 73, 1900, 228—267). — *Ferrand, A.*, mémoire, sensibilité et conscience (Ann. d. Philos. Chrét. 265—270). — *Freson, J. G.*, progrès moral et social. XIX, 85. P., Fischbacher. fr. 2. — *Frobenius, L.*, das „Gut und Böse“ der Naturvölker (ZMR. No. 11 u. 12). — *Gerloff, E.*, das Gewissen u. die Erziehung zur Gewissenhaftigkeit (Pädagog. Abhandlungen H. 36. 1898. Bielefeld, Helmich). — *Gottschick, J.*, natürliches Gesetz (HRE. 6, 628—632). — *Kähler, M.*, Gewissen (ib. 646—654). — Kultur u. Gewissen (LK. 1122—25, 1151—54, 1182—84). — *Mackenzie, J. S.*, the idea of progress (IJE. 9, 195—213). — *Naumann, G.*, Antimoralisches Bilderbuch. Ein Beitrag zu einer vergleich. Moralgeschichte. IV, 379. L., Hässel. M 5. — *Nichols, Th.*, morality: intuitive and imperative (PrRR. 10, 511 bis 532). — *Oppenheim, L.*, over het geweten, in het Nederlandsch overgebracht door J. B. H. van Roijen. 31. s'Gravenhage, Loman & Funke. M —, 50. — *Vierkandt, A.*, Bemerkungen zur Frage des sittl. Fortschritts der Menschheit (Viertelschr. f. wiss. Philos. 23, 455—490). — *Wentscher, M.*, zur Theorie des Gewissens (APh. 5, 215—246). — *Werner, O.*, die Menschheit, Gedanken über ihre religiöse, culturelle u. eth. Entwicklung. 260. L., E. Haberland. M 3,50. (Vgl. ChrW. 1900, No. 9.)

Wentscher geht von einem dreifachen Sprachgebrauch des Wortes „Gewissen“ aus. Das „individuelle Gewissen“ hat sein Haupt-

merkmal in der allgemeinen Forderung der Zusammenstimmung unseres Handelns mit unseren Pflichtvorstellungen. Die Untersuchung des „öffentlichen Gewissens“, das den gemeinsamen Inhalt jener individuellen Gewissen darstellt, führt zu dem Ergebniss, „dass der Inhalt des Pflichtbegriffs allerdings je mit den Bedingungen der historischen Entwicklung und der erreichten Culturstufe ein wechselnder ist, dass aber die Erklärung dafür keineswegs nothwendig in einer ursprünglichen Verschiedenheit der Gewissensanlage zu suchen ist, sondern auch in der durch die besonderen Umstände jener Entwicklung bedingten verschiedenen Werthschätzung der in Frage kommenden Momente (z. B. des Menschenlebens bei der Beurtheilung des Mordes) gefunden werden kann, durch welche das scheinbar gleiche sittliche Problem für Verschiedene dennoch ein verschiedenes wird“. Eine Entscheidung über das Allgemein-Gültige kann aber doch durch das „Gewissen als sittliche Urtheilskraft“ getroffen werden, da altruistische Triebanlagen im Individuum vorhanden sind, die zu obersten Grundsätzen oder Axiomen der Ethik führen können. Es ist erfreulich, dass hier auch einmal von philosophischer Seite das Problem des Gewissens angefasst wird; doch scheint *W.* von der gesammten Literatur nur *Rée* zu kennen. — Von *Oppenheim's* Arbeit über das Gewissen (JB. XVIII, 609) hat J. B. H. van Royen eine brauchbare holländische Uebersetzung geliefert. — Auch in der neuen Auflage von HRE. behandelt *Kähler* den Artikel „Gewissen“, im Ganzen erschöpfend und gründlich. Nur des Ref. Werk über „Wesen und Entstehung des Gewissens“ (1894) scheint er überhaupt nicht zu kennen. — Die Untersuchungen dieses Werkes weiterführend, gibt *Elsenhans* unter eingehender Berücksichtigung der neuesten Literatur eine genaue Erörterung des Gewissensvorgangs, besonders des Verhältnisses der von *E.* so genannten „Gewissensgefühle“ zu den ethischen und religiösen Gefühlen und zum Werthurtheil und des Gewissens als „socialen Gemeingefühls“. Der zweite dieser „Beiträge zur Lehre vom Gewissen“ soll die Entstehung des Gewissens und der dritte die Erziehung des Gewissens behandeln. — Nach *Gottschick*, der zuerst eine bequeme Uebersicht der Geschichte der Lehre vom „natürlichen Gesetz“ in Jurisprudenz und Ethik gibt, beruht die Gewissheit der unbedingten Gültigkeit des Sittengesetzes auf dem, was es durch seinen Inhalt leistet, wenn es in der Geschichte auftritt, darauf, dass es in dem Maasse, als es erfüllt wird, den Menschen auf die Stufe einer freien weltüberlegenen Persönlichkeit hinaushebt. — Gegen die Annahme einer Entwicklung des Gewissens aus nicht-sittlichen Factoren wendet sich *Nichols* und behauptet die Unveränderlichkeit der von Gott dem Menschen eingepflanzten sittlichen Grundsätze, in deren Anwendung allein Irrthum und Entwicklung möglich sei. — *Barth* beantwortet die Frage des sittlichen Fortschrittes der Menschheit im Gegensatze zu Buckle's Behauptung einer Unveränderlichkeit sowohl der sittlichen Grundsätze, als der sittlichen Gefühle in bejahendem Sinne. In überzeugender geschichtlicher Aus-

führung wird gezeigt, wie in Recht und Sitte die Autonomie, die Selbständigkeit des mündigen Menschen, die als regulatives Ideal des sittlichen Lebens den Maassstab des Fortschritts bilden muss, extensiv und intensiv stetig gewachsen ist. Auch die sittlichen Gefühle, insbesondere das Gewissen entwickeln sich in der Richtung einer immer grösseren Achtung der sittlichen Selbständigkeit des mündigen Mitmenschen. Diese Bewegung erfolgt aber in Curven, die mit dem Entstehen, Blühen und Verfallen einer wirthschaftlichen Ordnung oder eines religiös-sittlichen Ideals oder beider zugleich parallel gehen. Die Gegenwart stellt einen absteigenden Ast dieser Curve dar, hat aber vor früheren Entwicklungsperioden den Besitz der Wissenschaft, speciell der Sociologie voraus, welche die Bedingungen ergründen und der öffentlichen Meinung kund thun soll, unter denen nach eigenem Gesetz die menschliche Seele sich weiter zu entwickeln vermag, unter denen die Autonomie und Sympathie weiter wachsen und dadurch die actuelle Sittlichkeit höher werden kann. — Gegen Barth vertritt *Vierkandt* in derselben Zeitschrift eine pessimistischere Auffassung vom sittlichen Fortschritt hauptsächlich auf Grund der Annahme, dass der Fortschritt und die Erhaltung der Cultur sich viel weniger auf sittlichen, als auf indifferenten oder egoistischen Motiven aufbaut. — *Mackenzie* sucht in Auseinandersetzung mit Herbert Spencer, Friedrich Nietzsche, Benjamin Kidd die Frage zu beantworten, was eigentlich unter menschlichem Fortschritt zu verstehen sei. Drei Seiten scheint ihm diese Idee zu haben: Die Entwicklung des Individuums, die Verbesserung der materiellen Bedingungen des Lebens und die Verbesserung der socialen Bedingungen des Lebens. Der wirkliche Fortschritt selbst aber sei nicht als eine unabwendbare Thatsache zu betrachten, welche eintritt, ob wir wollen oder nicht, sondern sei nach Grad und Art von unserem Streben abhängig.

3. Psychologie des Willens, des Charakters, der Anlage.

Benedetti, V., la pedagogia della volontà: studi filosofici. 312. Milano, Albrighi Legati & Co. L. 3. — *Ehrenfels, Chr. v.*, Entgegnung auf G. Schwarz' Kritik der empirist. Willenspsychologie u. des Ges. der relativen Glücksförderung (Vierteljschr. f. wiss. Philos. 23, 261—284). — *Eisenhans, Th.*, über individuelle u. Gattungsanlagen (Zeitschr. f. pädagog. Psych. I 5. u. 6. H. II 1. H.). — *Flügel, O.*, Wille. IV, 16. (Sonderabdr. aus Reins Encyklopädisches. Handb. d. Pädagogik.) Langensalza, Beyer. M —, 60. — *Hardwicke, W. W.*, the evolution of man: his religious systems and social customs. XIV, 300. Lo., Watts. — *Havard*, applications morales et sociales de la théorie du développement mental (Revue de Metaphys. et de Morale No. 1). — *Lalande, A.*, la dissolution opposé à l'évolution dans les sciences physiques et morales. 492. P., Alcan. fr. 7,50. — *Lichtenstein, A.*, die Macht der Natur im geistigen Leben. Eine physiolog.-psycholog. Untersuchung auf Grund von Röm. 7, 14—25. IV, 127. Gü., Bertelsmann. — *Liszt, F. v.*, das Verbrechen als social-pathologische Erscheinung. 27. Dr., Zahn & Jänsch. M 1. — *Lombroso, C.*, le crime, causes et remèdes. P., Schleicher frères. — *Maculister, A.*, anthropology and christianity (Quarterly Review, Lo., Juli). — *Washington, M.*, the study of ethics among the lower races. Bo., Houghton

Mifflin. — *Messer, M.*, die moderne Seele. VII, 123. L., Haacke. M 2,50. (Vgl. *Böhmer*, ThLBl. 20, 451 f.). — *Rashdall, H.*, can there be a sum of pleasures? (Mind, Juli). — *Rehmke, J.*, Trieb u. Wille im menschlichen Handeln. 16. Langensalza, Beyer. M —,50. — *Ritschl, O.*, die sittliche Charakterbildung unter dem psycholog. Gesichtspunkt (RhPr. 3, 84—101). — *Schellwien, R.*, d. Wille (Pädag. Stud. 191—218). — *Ders.*, Wille u. Erkenntnis, Philos. Essays. 122. Hamburg, Jansen. M 2,40. — *Schwarz, H.*, die empirist. Willenspsychol. u. d. Ges. der relativen Glücksförderung (Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 23, 205—234). — *Sciascia, P.*, la psicogenesi dello istinto e della morale secondo C. Darwin. 178. Palermo, Reber. — *Ders.*, la volontà in rapporto alla morale ed alla psicologia contemporanea. Palermo, Salvatore Biondo. — *Snider, D. J.*, the will and its world, psychical and ethical. 575. S. Louis, Sigma Publishing Co. \$ 2. — *Thomas, P. F.*, l'éducation des sentiments. 279. P., Alcan. fr. 5. — *Ders.*, morale et education. 171. 12°. Ebda. fr. 2,50. — *Zehender, W. v.*, Vernunft, Verstand u. Wille (Zeitschr. f. Psych. u. Physiol. d. Sinnesorg. 19, 2. H.).

Flügel behandelt den Begriff und die Entstehung des Willens, die Willenshandlung und die Bildung des Willens in engem Anschluss an Herbart. — *Rehmke* versteht unter „Handeln“ das „Bedingungssein des „seelischen“ Einzelwesens für das Auftreten von Veränderung an einem anderen Einzelwesen“ und unterscheidet davon die „Handlung“ als die „seelisch bedingte Veränderung in einem anderen Einzelwesen“. Handlungen im unmittelbaren Sinne sind nur die Veränderungen des Gehirnzustandes, während z. B. die gewöhnlich als Handlungen bezeichneten Leibesbewegungen nur mittelbare Wirkungen der Seele sind. Abgesehen von der auch hier hereinragenden eigenthümlich abstracten Psychologie *R.s* fehlt in diesem Begriff der Handlung die Beziehung auf das Wohl und Wehe lebender Wesen, ohne welche die „Handlung“ zur gleichgültigen Bewegung herabsinkt. — Die Grundfragen der an so vielen Punkten den ethischen Standpunkt bedingenden Psychologie des Willens berührt die Verhandlung zwischen Schwarz und Ehrenfels. *Schwarz* unterscheidet zwei Arten der „empiristischen Willenspsychologie“, d. h. der Auffassung des Willens nicht als eines letzten Urphänomens, sondern als eines Complexes anderweitig bekannter psychischer Elemente: eine ältere Form, nach welcher die Willensregungen Complexe aus Gefühlen und Vorstellungen sind, und eine neue hauptsächlich durch Ehrenfels vertretene Form derselben. Nach der letzteren ist das, was wir Willensregung nennen, die Vorstellung eines Gegenstandes, den wir erreichen oder vermieden denken und die im Augenblick, wo sie auftritt, einen höheren Glückszuwachs zur bisherigen Gemüthslage herbeiführt, als jede andere, die gleichzeitig möglich ist („Gesetz der relativen Glücksförderung“). — Auf Schwarz' ausführliche Kritik antwortet *Ehrenfels* in derselben Zeitschrift, ohne jedoch die Bedenken gegen seine Erklärung des Willens aus einem Verhältniss der „Vorstellungsdispositionen“ zu den „actualisierten Vorstellungen“ völlig zu beseitigen. — Wie die Psychologie für ethische Fragen fruchtbar gemacht werden kann, zeigt *Ritschl's* sorgfältige Darstellung der sittlichen Charakterbildung im Zusammenhang mit den Begriffen der Uebung und Ge-

wöhnung. — In der neu erscheinenden von F. Kemsies herausgegebenen Zeitschrift für pädagog. Psychologie behandelt **Eisenhans** den Begriff der geistigen Anlage des Menschen, das Verhältniss der individuellen und der Gattungsanlagen, die Arten der Anlage, das Maass der Vorausbestimmung der künftigen Entwicklung durch die Anlage.

4. Willensfreiheit, Freiheit und Naturgesetz.

Ambrosi, L., libertà o necessità nell' azione humana? 30. Roma, Società Editrice Dante Alighieri. L., —50. — **Bauer, H.**, „Freiheit“ (Flugschriften im Zusammenhang mit d. christl. Studentencongress, H. 4). Gd., Vandenh. & Rupr. M —,60. — **Blanchard**, some deterministic implications of the psychology of attention (Philos. Review N.-Y. 8, 1. H.). — **Mac Cunn**, the pence that cometh of understanding (IJE. 10, 89—96). — **Dunkmann, K.**, das Problem der Freiheit in d. gegenw. Philos. u. d. Postulat d. Theologie. 92. Hl., Niemeyer. M 2,25. — **Frank**, noch einmal über die Willensfreiheit (Nord u. Süd 353—359). — **Geissler, F. J. K.**, ist die Einwirkung eines freien Willens möglich ohne Widerspruch gegen die Arbeitserhaltung? 39. 1898. (ID.) Hl. — **Gottschick, F.**, Schuld u. Freiheit, krit. Bedenken (ZThK. 9, 316—356). — **Häring, Th.**, Willensfreiheit (ChrW. 13, 2). — **Hoffmann, A.**, die Freiheit des Willens (PrM. 3, 435—444. 489—494). — **Lipsius, F.**, sittl. Freiheit u. sittl. Schuld (PrM. 3, 341—344). — **Mittmann, Lydia**, Willensfreiheit u. Christenthum (ChrW. 13, 796 ff.). — **Münsterberg, H.**, psychology and life. 286. Bo. and N.-Y., Houghton Mifflin and Comp. M 7,20. — **Noël, L.**, la conscience de l'acte libre et les objections de M. Fouillée (Revue Néo-Scholastique 6, No. 2). — **Rolffs, E.**, Schuld und Freiheit (ZThK. 9, 183—249). — **Seitz, A.**, die Willensfreiheit in d. Philos. des Chr. A. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus in histor.-psychol. Begründung. VIII, 136. Wü., Göbel. M 2. — **Wagner, A.**, zum Probl. der Willensfrei. (Stud. u. Skizzen aus Naturw. u. Philos. II). 61. L., Bornträger. M 1. [Vgl. DLZ. 1900, 986 f. **E. Adickes**].

Eine gute, überall knapp und scharf das punctum saliens erfassende Bearbeitung des Freiheitsproblems gibt **Dunkmann**. — Das Charakteristische derselben ist, dass der Vf. die philosophische und die theologische Seite des vielverzweigten Problems unter strenger gegenseitiger Abgrenzung und gleichzeitiger gegenseitiger Ergänzung in derselben Arbeit behandelt. Entscheidend für seine Lösung der Frage ist die Anschauung, welche er über das Verhältniss der Theologie zur Philosophie sich gebildet hat. Da den Kern aller Philosophie die Frage nach der Lebensanschauung bildet, so ist auch die Theologie Philosophie. Da es aber nur eine Wahrheit, nur eine wahre Philosophie gibt, so muss, wenn die Theologie recht behalten soll, die philosophische Denkarbeit nothwendig skeptisch endigen. Ausgehend von dem liberum arbitrium indifferentiae als allein brauchbarem Streitobject zeigt dies der Vf., indem er die Denkbarkeit desselben in der Sphäre des Intelligiblen, in der Sphäre des Gefühls, in der Welt der Thatsachen — hier den Begriffen der Causalität und der Substantialität gegenüber — und dann die Notwendigkeit des liberum arbitrium untersucht. Die Philosophie schliesst dem Freiheitsproblem gegenüber mit einem non liquet. Aber innerhalb der Theo-

logie ergeben sich neue Schwierigkeiten. Während in der Philosophie die Freiheit zwar gefordert wird, dem Postulat aber ungelöste Bedenken gegenüberstehen, sieht sich die Theologie genöthigt, ein doppeltes Postulat aufzustellen, das der Freiheit und der Unfreiheit. Daraus ergibt sich je nach den Gesichtspunkten der Sünde, Gnade und Vorsehung eine dreifache Antinomie. Die Lösung dieser Widersprüche findet der Vf. — hauptsächlich im Anschluss an Avenarius, dessen „natürlicher Weltbegriff“ allein der christlichen Theologie den Charakter einer Wissenschaft sichere — in der consequenten Beschränkung auf die „reine Erfahrung“, nach welcher die Sünde nur insoweit Nothwendigkeit ist, als sie Thatsache ist, die Gnade von der freien That des Glaubens abhängt, der lebendige persönliche Gott alles wirkt mit Ausnahme der gottwidrigen Selbstbestimmung. Die hier wiederkehrenden philosophischen Antinomien heben sich auf, wo es sich nicht mehr um eine Wahl handelt zwischen zwei zur rechten und zur linken liegenden Dingen, sondern wo das Gute Gott selber ist und daher an die Stelle des gegenständlichen Denkens das Mysterium tritt (vgl. *Elsenhans*, ThLz. 1900, 122—124). — Nur eine bestimmte Seite des Freiheitsproblems, aber die für die Ethik wichtigste, behandelt *Rolffs*. Auf Grund einer Unterscheidung der Schuld im sittlichen Sinne, die nur da vorliege, wo sie gefühlt wird, vom rechtlichen Begriff der Schuld, und der sittlichen Freiheit als der Fähigkeit, das moralische Gesetz in jedem Falle zu erfüllen, von der bloss intellectuellen Freiheit wird die Frage gestellt: Gibt es ein Schuldgefühl ohne diese sittliche Freiheit? Diese Frage wird bejaht. Das mit dem bösen Gewissen identische Schuldgefühl ist nichts anderes als das Gefühl vom Unwerth der eigenen Persönlichkeit. Dieses Gefühl aber kann sich mit vollem Recht auch dann einstellen, wenn wir dem sittlichen Gebot nicht gehorchen konnten, trotzdem wir wollten. Paulus, Augustin, Luther fühlen sich thatsächlich schuldig ohne das Bewusstsein der Freiheit. Auch in den nothwendigen Voraussetzungen des Schuldgefühls: in dem Bewusstsein der persönlichen Verpflichtung — entgegen Kant's: du kannst, denn du sollst —, in dem Bewusstsein der persönlichen Verantwortlichkeit, in dem Bewusstsein des Zusammenhangs mit der sittlichen Gemeinschaft ist das Bewusstsein der sittlichen Freiheit nicht nothwendig enthalten. Dagegen entspricht dem Schuldgefühl, das von dem Unwerth unserer Persönlichkeit uns überzeugt, als Kehrseite der Glaube, dass eine Erhöhung des Werthes durch eigene That möglich sein muss. „So gewiss sich die sittliche Freiheit nicht als die vorausgehende Bedingung des Schuldgefühls nachweisen lässt, so sicher wird sie unter dem Drucke des Schuldgefühls als zu erreichendes Ziel geglaubt. Es gibt kein Schuldgefühl ohne sittliche Freiheit; aber diese Freiheit ist nicht eine Thatsache der Vergangenheit, sondern eine Aufgabe der Zukunft“ (S. 216). Das Hauptmittel zur Erfüllung dieser Aufgabe ist die Berührung mit Persönlichkeiten von überragendem sittlichem Werth, besonders mit der das höchste Ideal verwirklichenden

Persönlichkeit Christi. — Den anregenden aber die Grundlinien des Freiheitsproblems mehrfach verwischenden Ausführungen von Rolffs tritt entgegen **Gottschick** als Anwalt der Willensfreiheit in dem alten Sinne des Auchanderskönnens oder Gekonnthabens, doch nicht als Vertheidiger des liberum arbitrium indifferentiae als des inhalt- und richtungslosen Vermögens ursachloser oder willkürlicher Selbstbestimmung. Er vermisst in Rolffs' Begriff des Schuldgefühls besonders das mit dem Gefühl der Strafwürdigkeit verbundene Merkmal des Selbstvorwurfs: du hättest auch anders handeln können oder: du hast durch eigene freie schuldhafte That oder Thaten jene Untugenden oder Laster herbeigeführt, die dich jetzt knechten. Die Beweise aus Paulus Rö. 7, Augustin, Luther werden in eingehender Analyse entkräftet und jene Ableitung des praktischen Postulats einer zukünftigen Freiheit aus dem Schuldgefühl als unhaltbar erwiesen. Was Gottschick am Schlusse sagt, mag jedem derartigen Versuch, Schuld und Freiheit zu trennen, zur Warnung dienen: dass das Schuldgefühl seines specifischen Stachels beraubt und so zu einem bloss ästhetischen Gefühl abgeschwächt wird, ist unvermeidlich, wenn es sich auf Wirkungen erstrecken soll, die wir von fremden Einflüssen lediglich erlitten haben und erleiden. „Eine solche Abschwächung muss, zwar nicht bei den selbst noch in der Luft der Freiheitsgedanken Erzogenen, wohl aber bei der nachfolgenden Generation die Lähmung eines Lebensnervs des Christenthums, der sittlichen Spannkraft, zur Folge haben“. — Ebenso ist es nach **Häring** unmöglich, Freiheit und Verantwortlichkeit zu trennen. — Auch **Lipsius** entgeht dieser Schwierigkeit nicht, wenn er unter Anerkennung des psychologischen Determinismus den Fehler, der die Antinomie zwischen göttlicher Absolutheit und menschlicher Freiheit verschuldet habe, in der falschen Ineinsetzung von religiös-sittlicher und Wahlfreiheit sucht und die Freiheit bestimmt als „die stetige Richtung des Willens auf das Sittliche, Gottebenbildlichkeit und Gotteskindschaft“. Das punctum saliens liegt in dem Satz: „Der Begriff der Verschuldung verliert damit allerdings seinen transcendent-metaphysischen Charakter und bezeichnet lediglich eine empirisch-psychologische Thatsache“ (S. 343). — In einer eigenartigen, jedenfalls temperamentvollen Studie vertheidigt **Mac Cunn** das Recht einer vollständigen Erklärung des menschlichen Lebens aus Gesetzen der Nothwendigkeit, welche, anstatt die Freiheit in Gefahr zu bringen, vielmehr selbst eine beruhigende, von Illusionen und Leidenschaften freimachende Kraft besitze. — Eine andere, in gewissem Sinne entgegengesetzte Lösung des aus dem Gegensatz zwischen wissenschaftlichem Erklärungsbedürfniss und ethischem Freiheitspostulat entspringenden Problems gibt **Münsterberg**, Professor der Psychologie an der Harvard Universität in Boston (früher Docent in Freiburg), der, wie es scheint, in englischer Sprache ebenso anregend wie in seiner Muttersprache zu schreiben versteht. Sechs Vorträge, bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten, aber im voraus nach einem ein-

heitlichen Plane angelegt: über Psychologie und Leben, Ps. und Physiologie, Ps. und Erziehung, Ps. und Kunst, Ps. und Geschichte, Ps. und Mysticismus, sind in dem vornehm ausgestatteten Bande vereinigt. Der Grundgedanke desselben ist der einer „wissenschaftlichen Synthese des ethischen Idealismus mit der physiologischen Psychologie unserer Tage“. Die moderne Psychologie droht das Ich zu einem Conglomerat psychophysischer Elemente, die Funktionen des freien Willens zu nothwendigen Producten vorangehender psychophysischer Bedingungen, die Geschichte zu einer Causalreihe psychophysischer Processe, die ethischen Gesetze zu nothwendigen Producten psychologischer Gesetze zu machen, die mit den Lebensbedingungen wechseln (S. 4 ff.). Diese Folgerungen beruhen auf einem Grundirrtum. Die Begriffe der Psychologie sind von den Begriffen unseres wirklichen Lebens aufs strengste zu scheiden. Die ersteren sind nicht der Ausdruck der Wirklichkeit unseres inneren Lebens, sondern nur eine bestimmte Art der Umformung (Transformation) derselben für die besonderen logischen Zwecke der Wissenschaft. Weit entfernt in psychische Elemente sich auflösen zu lassen, sind daher Persönlichkeit und freier Wille die realen Kräfte, welche alles geistige Leben, auch die Psychologie erst hervorbringen, an welche auch die biologische Erscheinung des Todes nicht heranreicht (im letzten Vortrag S. 278 ff.). Es verräth einen nicht gewöhnlichen Grad von Vorurtheilslosigkeit, wenn der Psychologe sagt: „Das Leben vom psychologischen Standpunct aus gesehen als eine blossе Kette psychischer Erscheinungen ist durchaus werthlos“ (S. 280). Die Folgerungen des Vf.s aus dem „Psychologismus“ sind übrigens durch seine trotz der methodologisch klaren Ablehnung des Materialismus doch materialistisch-physiologisch gerichtete Psychologie bedingt (vgl. *J. Cohn*, Vierteljschr. f. wiss. Philos. 24, 1—22).

5. Ethische Weltanschauung, Grundlage der Ethik, Grundbegriffe.

Barth, Fr., die Grundsätze der Bergpredigt und das Leben der Gegenwart. 26. Ba., R. Reich. M —, 80. — *Barth, P.*, welche Beweggründe gibt es zum sittlichen Handeln? 19. (Hochschulvorträge für Jedermann. 15. H.) L., Seele. M —, 30. — *Bergemann, P.*, zur Ehrenrettung des Evolutionismus in der Ethik (Neue Bahnen 4, 218—232). — *Besser, L.*, die menschl. Sittlichkeit als sociales Ergebniss der monist. Weltanschauung. X, 106. Bonn, Georgi. M 3. — *Biedermann, K.*, Zeit und Lebensfragen aus d. Gebiete der Moral. 135. Brsl., Schles. Buchdr. M 1,50. — *Bolliger, A.*, der Weg zu Gott für unser Geschlecht. 2. Aufl. XX, 278. Frauenfeld, Huber. M 3. — *Bonus, A.*, zur Germanisierung des Christenthums (ChrW. 13, 57—59. 81—83. 101—103. 125—127. 147—150. 171—173. 195—197. 219—222). — *Brooks, P.*, influence of Jesus on the social, emotional and intellectual life of man. 192. Manchester, J. Robinson. 2 sh. 6 d. — *Caldwell, W.*, the will to believe and the duty to doubt (IJE. 9, 373—378). — *Carus, P.*, the ethical problem. II. ed. 351. Chi., the Open Court Publishing Co. \$ 1,50. (Bespr. von *Pepper*, AJTh. 4, 1900, 388 f.) — *Cathrein, V.*, der Begriff des sittl. Guten (Philos. Jahrb. 12, 1. u. 2. H.). — *Cremers, H.*, über d. christl. Vollkommenheit (Beitr. z. Förderung christl. Theol. 3, H. 2. S. 1—41). Gü., Bertelsmann. M 1,80. — *Dale, R. W.*, laws of Christ for common life. 312,

Lo., Hodder & S. 3 sh. 6 d. — *Didio, Ch.*, der sittl. Gottesbeweis. XVIII, 230. Wü., Göbel in Comm. M 2,30. [Bespr. v. A. Hoch, DLZ. 1900, 1117—21.] — *Dunkmann, K.*, das christl. Lebensideal u. d. Moral der Gegenwart (Ref. Kirchenz. 138—140. 146—148. 154 f.). — *Egoismus*, der, unter Mitwirkung von Frau Lou Andreas-Salome, Bölsche u. s. w. Hrsg. v. *Arth Diz.* VII, 410. L., Freund & Wittig. M 8,60. — *Eleutheropulos, A.*, die Sittlichkeit u. der philos. Sittlichkeitswahn. VIII, 135. B., E. Hofmann & Co. M 3,25. — *Eucken, R.*, ein Wort zur Ehrenrettung der Moral (Deutsche Rundschau 25, 361—372). — *Gerung, G. F.*, personality from the monistic point of view (AJTh. 3, 473—498). — *Grane, W. L.*, hard sayings of Jesus Christ. XIV, 212. Lo., Macm. 5 sh. — *Green, T. H.*, Prolegomena to ethics. ed. by A. C. Bradley. 530. Lo., Frowde. 7 sh. 6 d. — *Hall, L.*, man, the microcosm: part I the nature of man. Lo., Ed. u. O., Williams & Norgate. — *Harraca, J. M.*, la foi morale. 337. 16°. P., Fischbacher. fr. 4. — *Ders.*, reflets de foi morale. 167. Ebda. fr. 2,50. — *Hiller, H. C.*, heresies; or agnostic theism, ethics, sociology and metaphysics vol. I. 352. Lo., Richards. 5 sh. — *Holtzheuer*, von der christl. Vollkommenheit (EK. No. 28). — *James, W.*, der Wille zum Glauben u. andere popularphilos. Essays, ins deutsche übers. v. Th. Lorenz. 196. St., Frommann. M 3. — *Kilpatrick, Th.*, Christian character, a study in New Testament morality. 310. Ed., Clark. 2 sh. 6 d. [Bespr. v. *Pepper*, AJTh. 4, 386.] — *Lindsay, J.*, christianity and idealism (BS. 56, 61—77). — *Lotz, R.*, die Philosophie u. der Zweck des Lebens. III, 73. 1898. Athen, Barth & Hirst in Comm. M 1,20. — *Ders.*, Ormuzd und Ahriman. Die eth. Frage im Lichte der dualist. u. ideal. Weltanschauung. IV, 339. 1898. Ebda. M 5. — *Mausbach*, zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten (Philos. Jahrb. 12, 303—318). — *Markus, E.*, die exakt. Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit u. Religion u. d. Konstruktion der Welt aus d. Elementen des Kant. XXX, 240 u. 161. L., Haacke. M 8. — *Marshall, H. R.*, belief and will (JJE. 9, 359—373). — *Müller, D. S.*, „the will to believe“ and the duty to doubt (ib. 169—195). — *Mohr, G.*, christl. Weltanschauung auf biblischem Grunde. 206. Ulm, Kerler. M 2,50. — *Molden, B.*, das Opfer für Höheres. Eine Untersuchg. über d. Wesen des Ethischen. 84. St., Cotta. M 1,20. — *Nash, H. S.*, ethics and revelation. VII, 277. N.-Y., Macm. \$ 1,50. — *Pepper, G. D. B.*, christian ethics (AJTh. 4 (1900), 386—394). — *Petavell-Oliff, E.*, Darwin et Jesus Christ, étude sur l'évolutionisme chrétien (RChr. 105—121). — *Pirscher, K.*, gesundes Heiligsleben, eine Forderung d. evang. Kirche (Schluss) (KM. 18, H. 12). — *Rabus, L.*, Wiedergeburt u. Wissenschaft (NkZ. 10, 139—168. 219—256). — *Ragaz, L.*, zur Philos. d. Glaubens. I. Die Begründg. der Moral (PrM. 3, 261—270). — *Rau, A.*, die Ethik Jesu. Ihr Ursprung u. ihre Bedeutung vom Standpunkt des Menschenthums. VIII, 221. Gi., E. Roth. M 4,50. [Bespr. v. *Bolin*, DLZ. 1739 f.] — *Reinhardt, L.*, die einheitl. Lebensauffassung als Grundlage für die sociale Neugeburt. 424. Strassb. i. E. u. Ba. M 3,60. — *Richmond, E.*, through boyhood to manhood: a plea for ideals. 194. Lo., Green & Co. — *Roberty, E.*, les fondements de l'éthique, troisième essai sur la morale considérée comme sociologie élémentaire. P., Alcan. fr. 2,50. — *Roos, M.*, die Heiligung (relig. Broschüren f. Gebildete. 10. H.). B., Verl. d. christl. Zeitschr.-Vereins. M —, 50. — *Sabatier, A.*, religion and modern culture (NW. 8, 91—110). — *Solari, C.*, il problema morale: studio storico filosofico. 264. Torino, Bocca. L. 3. — *Spielberg, O.*, die Moral der freien Mannesart. III, 316. Zü., Speidel. M 3,20. — *Tait, J.*, christianity without the conscience. V, 208. Montreal, W. Drysdale Co. \$ 1. — *Thieme, K.*, das höchste Gut (HRE. 7, 257—266). — *Topinard, P.*, science and faith or man as an animal and man as a member of society. VI, 374. Chi., the Open Court publish. Co. \$ 1,50. [Vgl. the Open Court 13, 763 f.] — *Tolstoj, L.*, was sollen wir also thun? deutsch v. A. Scholz (5. u. 6. Tausend). 159. B., Steinitz. M 1,50. — *Unold, J.*, Zwecke und Gesetze des menschlich-sittlichen Handelns (Beil. z. AZ. No. 59). — *Wagner, H.*, das Leben aus Gott u. die menschl. Persönlichkeit (KM. 18 H. 12). —

Wagner, F., die sittl. Grundkräfte. III, 91. Tü., Laupp. M 2. — *Wallace, W.*, lectures and essays on natural theology and ethics. Ed. by. E. Caird. XI, 566. 1898. O., Clarendon Press. — *Walther, F.*, das Wesen der Liebe zu Gott (NkZ. 10, 634–644). — *Watson, J.*, the new „ethical“ philosophy (IJE. 9, 413–434). — *Zart, G.*, die Ideale der Menschen (DEBl. 24, No. 10).

Bolliger will dem modernen, empiristisch gerichteten Menschen den „Weg zu Gott“ zeigen, indem er im Gegensatz zu jeder widerspruchsvollen Skepsis und die Möglichkeit einer Gotteserkenntniss abweisenden „Glaubens“-theologie nur durch eine nüchterne logische Interpretation der „Erfahrung“ zur Erkenntniss eines allwirkenden Wesens, das Weltschöpfer, Geist, zwecksetzende Vernunft, Liebe ist, führt. Zum Ausgangspunct nimmt *B.* in geschickter Verwerthung eines Gedankens Lotze's den Begriff der Wechselwirkung. Die eine Erfahrungsthatfache, in der sich uns Gott offenbart, ist die Wechselwirkung der Weltelemente, der Zusammenhang aller Dinge. Der zweite Theil prüft die Christlichkeit der vorgetragenen Lehre und die der 2. Aufl. neu hinzugefügte Beilage mit der Ueberschrift: „Der Führer auf dem Weg zu Gott“ gibt Antwort auf die Frage: „Welches sind die historischen Medien, durch welche uns unsere Erfahrungstheologie, die Deutung der Welt auf Gott hin möglich wurde?“ Aber auch die Kühnheit und vielfach packende Beredtsamkeit *B.s* vermag den Zweifel nicht zu beseitigen, ob die Beweiskraft seiner Argumente weiter als bis zur Hypothese reicht; dann aber tritt, entsprechend dem Titel des Buches, der in erster Linie ethische Grundgedanken vermuthen lässt, Joh. 7, 17 in sein Recht (vgl. *L. Ragaz*, PrM. 3, 308—318 u. *B.s* Erwiderung im Vorwort dieser 2. Aufl.). — *Miller's* beachtenswerthe Abhandlung wendet sich gegen das Buch von James „Der Wille zum Glauben“ („the will to believe“, JB. XVI, 531), das jetzt in deutscher Uebersetzung vorliegt. Der Wille zu glauben ist der Wille sich selbst zu täuschen, um sich in dem friedlichen Besitz eines vollen Glaubens zu sehen. Es ist zu unterscheiden zwischen dem Willen zu glauben und dem Willen, die Wahrheit zu wissen. Der letztere ist rücksichtslos und erforscht, unbekümmert um eigene Ruhe den Thatbestand. — Dagegen wird James vertheidigt von *Marshall*, der die Möglichkeit läugnet, zwischen „bestimmter“ und „unbestimmter“ Erkenntniss eine Linie zu ziehen. — Eine Zwischenstellung nimmt *Caldwell* ein, nach welchem es die „Erfahrung“ ist, welche Wille und Glauben verbindet. — Das Buch von *Wallace* zerfällt (nach *E. E. C. Jones*, IJE. 10, 98—103) in vier Theile. Der erste enthält eine Biographie des 1897 verstorbenen Prof. Wallace, der zweite einen Theil von Wallace's Gifford-Vorlesungen in Glasgow 1894 und 1895, darunter mehrere über das Verhältniss von Sittlichkeit und Religion, der dritte neun Essays über Moralphilosophie, z. B. über Person und Persönlichkeit, Pflicht, Hedonismus, Militarismus, der vierte vier kritische Essays über Lotze, Nietzsche und McTaggart's Studien über Hegel's Dialectik. In den Vorlesungen und

Abhandlungen tritt nach Jones, neben grossen formellen Vorzügen, Wallace's Hegelianismus in seiner vollen Einseitigkeit hervor. — In einem von wissenschaftlicher Denkweise völlig unberührten Buche beklagt *Tait*, ausgehend von der Bemerkung, dass von 200 Millionen Protestanten ungefähr 100 Millionen selten oder nie einen Gottesdienst besuchen, die zunehmende Gleichgültigkeit und Demoralisation innerhalb der Kirche und gibt unter anderem folgende Ursachen dafür an: blosse schwächliche Predigt der christlichen Liebe, zu welcher selbst Johannes vor Patmos, auch Drummond neigen, Verweltlichung der Kirche selbst durch Geld- und Prachtliebe, Entheiligung des „Sabbath's“, wie sie sich in dem Aufkommen von 700 Sonntagszeitungen in den Vereinigten Staaten zeigt, Verflachung des kirchlichen Lebens, z. B. im englischen Ritualismus, verkehrtes Mitleid, das Mörder aufzieht, Anmaassung einer falschen Wissenschaft. Es gilt, die toten Gewissen und den toten Glauben durch den Hinweis auf Gottes ewige Gerechtigkeit zu wecken und die Seelen durch die Furcht Gottes zu leiten. — Eine Art Gegenstück hierzu bildet die von wissenschaftlichem Geist und zugleich von tiefer Religiosität zeugende Studie von *Grane*, die an einer Anzahl „harter Worte“ Jesu zeigen will, wie auch das scheinbar Scherwerverständliche und mit den Forderungen des wirklichen Lebens Unvereinbare in Jesu Lehre verständlich und eine Quelle der Lebensweisheit wird, wenn seine Worte in ihr eigenes geschichtliches Licht gestellt und insbesondere vom Gesichtspunkte der ersten Hörer derselben aus betrachtet werden. Im Gegensatz zu den Behauptungen derer, welche Jesu Vorschrift, „dass einer des andern Last trage“, als längst überwundene „altruistische“ Schwärmerei verspotten, führt diese Betrachtung zu der Ueberzeugung, dass auch heute noch der Besitz seines Geistes nicht aufgehört hat, das edelste Ziel menschlichen Strebens auf dem Gebiete der Moral zu sein. Etwas anderes ist ein Lebensprincip, etwas anderes die Anwendung dieses Principis in gänzlich verschiedenen Zeiten und Umgebungen. Zwei Voraussetzungen sind dabei freilich unerlässlich: ein gewisser Grad von Sympathie und ein gewisses Maass von geschichtlicher Einbildungskraft. Auf der Grundlage dieser Gesamttanschauung werden, wirkungsvoll eingeleitet durch eine Betrachtung über Joh. 7, 46, folgende Stellen besprochen: Mark. 4, 11. 12; Matth. 11, 11; Luk. 9, 57—62; Luk. 14, 25. 26; Matth. 5, 38—42; Matth. 6, 31—34; Luk. 16, 9—12; Mark. 10, 29—31; Mark. 3, 29; Matth. 5, 22; Mark. 9, 43. 47. 48; Matth. 25, 46; Joh. 6, 54. — *Pepper* gibt eine Charakteristik von fünf neuestens erschienenen ethischen Werken (F. Paulsen, P. Carus, Th. Kilpatrick, A. Gretillat, J. Köstlin) und behandelt im Anschluss daran, vom Standpunkte der christlichen Ethik aus, unter klarer Hervorhebung der Hauptpunkte, Grundfragen wie: Ausgangspunct der Ethik, Gewissen, Intuitionismus, religiöse Grundlage der Ethik. — *Bonus* kämpft mit der ganzen Kraft seiner Beredtsamkeit für einen „deutschen Gott“ und für einen „deutschen Glauben“, ohne die Gefahren

einer nationalen Beschränkung der Religion sich hinlänglich zum Bewusstsein zu bringen. — **K. Biedermann** schildert (nach *Dreydorff*, ChrW. 13, 739 f.) den schädlichen Einfluss der „Individualisten“ von den Sophisten bis Nietzsche auf das sittliche Leben, äussert sich in optimistischem Sinne über den Fortschritt der öffentlichen Meinung der Unsittlichkeit gegenüber und tritt für eine in sittlichem Ringen zu erkämpfende Willensfreiheit ein. — **F. Walther** deutet das Wesen der Liebe zu Gott als Zufriedenheit mit dem was Gott thut. — Nach **Cremer** bezeichnet die christliche Vollkommenheit nicht eine bestimmte Stufe des christlichen Lebens, sondern sie ist Besitz des Gläubigen als solchen. Der Gläubige ist vollkommen in seinem Glauben, weil er im Glauben die vollkommene Gabe Gottes, das vollkommene Heil besitzt; vgl. ThLz. 1900, 120 f. (*Wendt*), ThLBr. 329. — **Reinhardt** strebt nichts Geringeres an, als „die persönliche und sociale Erneuerung der Menschheit, ja der ganzen diesseitigen Welt“, und zwar nicht durch äusseren Umsturz oder einzelne, wenn auch noch so zeitgemässe äussere Reformen, sondern durch eine „geistige Neugeburt der Menschheit“. Diese soll herbeigeführt werden durch die zugleich biblisch-christliche und modernwissenschaftliche einheitliche Lebensauffassung, welche an die Stelle der dualistischen, innerlich unwahren, antik-heidnischen und mittelalterlich-orthodoxen Weltanschauung zu treten hat. Diese Grundanschauung wird zunächst auf speculativem Wege als „logische Entwicklung des unmittelbaren Bewusstseins zum persönlichen Aussichselbstwerden“ begründet und sodann in einer von grossem Fleisse zeugenden, oft aber nur in sehr losem Zusammenhang mit dem Grundgedanken stehenden geschichtlichen Darstellung der „Selbstverwirklichung des persönlichen Aussichselbstwerdens, oder der in persönlichen Wesen gipfelnden Schöpfung Jahves“, „der natürlichen Entwicklung der Menschheit oder der Entstehung des Heidenthums und der heidnischen Weltreiche“, „der göttlichen Offenbarung oder der wahren Gestaltgewinnung Jahves in Christo und seinem Reiche“ weiter ausgeführt. Der Schlussabschnitt schildert die geistige Neugeburt selbst als das durch rückhaltslose Selbsthingabe an den absoluten Geist zu erlangende Leben aus Gott und in Gott, das durch seine eigene Kraft die innerliche Organisation der Menschheit zu einem Leibe unter dem einen von Gott ihr gegebenen Haupte und damit das Friedensreich Gottes auf Erden — als ein durchaus diesseitiges — herbeiführt (vgl. *Elsenhans*, ThLz. 1900, 91—93). — Von psychologischen Erörterungen aus, deren Grundbegriffe nicht einwandfrei sind, gewinnt **Wagner** als Grundlage der Sittlichkeit einerseits die Kraft der Activität, d. h. die Fähigkeit, sein Verhalten von Affecten unabhängig zu machen, andererseits die Idealität, d. h. die Empfänglichkeit für ideelle Vorstellungen, deren Grundformen (wie in dem „ergänzende Ausführungen“ bringenden 2. Theil gezeigt wird) sind: die Empfänglichkeit für geistige Dinge überhaupt, der Geschmack, die Wahrheitsliebe, die Begeisterung, die Sympathie, die religiöse

Gesinnung. — Eine wissenschaftlich exacte Theorie der Sittlichkeit und Religion in engstem Anschlusse an Kant, dessen Kritik der reinen und der praktischen Vernunft er „zum Range einer Naturwissenschaft“ erheben will, glaubt *Marcus* geben zu können. Da die Lehre von der Sittlichkeit und Religion sich nicht anders aufbauen lasse, als auf dem Grunde der Lehre von der Welt, so liefert *M.* im ersten Theil, der übrigens nur eine Art von Auszug aus einem unfertigen theoretischen Hauptwerk darstelle, eine „Construction der Welt aus den Elementen des Kant“ (beharrlich so!). Der zweite Theil behandelt die Analytik und die Dialektik der praktischen Vernunft und gelangt zu dem für alle vernünftigen Wesen geltenden Grundgesetz: Handle gesetzmässig! Ueberall und stets soll das Gesetz, niemals die Neigung dich bestimmen. Das Dasein Gottes als höchsten Gesetzgebers, unfehlbaren Richters, allmächtigen Vollstreckers des Gesetzes wird erschlossen aus dem nexus zwischen Sittlichkeit und Glück. Seine wichtigsten Ergebnisse gewinnt *M.* aus einem mit Scharfsinn durchgeführten Begriffssystem. Dass es sich dabei nicht um „exacte“ Wissenschaft handelt, darüber vermögen auch die mathematischen und biologischen termini nicht hinwegzutäuschen. — *Lotz* sucht im Gegensatz zu der Behauptung, dass die Philosophie eine müssige Grübelelei sei, nachzuweisen, dass allein die wahre „idealistische Philosophie“ im Stande sei, den wahren Zweck des Lebens: die in der Pflege der Ideale des Schönen, Wahren und Sittlich-Guten anzustrebende Glückseligkeit des reinen Geistes durch sittliche Erziehung der Menschheit zu verwirklichen (vgl. *O. Stock*, DLZ. 1309—11). — *Ders.* wendet sich in einem grösseren, diesen Grundgedanken näher ausführenden Werke hauptsächlich gegen die Anhänger der „Willkürfreiheit“, gegen die materialistische Weltanschauung und gegen die Schopenhauer'sche Philosophie. Freiheit ist ihm nur die von aller äusseren Beeinflussung der Seele unabhängige Selbstbestimmung. Aus einem seelischen Einheitstrieb werden drei Fundamentaltriebe der Sittlichkeit: der ästhetische, der logische und der Gerechtigkeitstrieb abgeleitet. Die Grundlage bildet eine eigenthümliche Lehre vom „Zufall“, der nicht eine Verneinung der Nothwendigkeit, sondern ein Ergebniss der Collision zwischen den in unendlicher Vielheit in der Natur nach verschiedenen Richtungen fortschreitenden Ereignissketten sei. In der Bewältigung der aus dem „Zufall“ stammenden Ungleichheiten des Weltinhaltes mittelst der hergestellten Gleichung auf ästhetischem, logischem und moralisch-praktischem Lebensgebiet findet jener „Einheitstrieb“ seine Befriedigung. Der Zufall ist das „böse Princip“, aus dessen Widerstreit mit dem guten (Ormuzd und Ahriman) das Weltgetriebe hervorgeht. *L.* fehlt es nicht an redlichem Willen und gefälliger Darstellungsweise, wohl aber an scharfer Erfassung der Probleme, so wenn er z. B. verkennet, dass jene „Ereignissketten“ selbst wieder durch dasselbe Gesetz der Nothwendigkeit unter sich verknüpft sind; vgl. DLZ. 1900, 281—283 (*E. Adickes*). — In einer gut geschriebenen, von sittlichem Idealismus getragenen Broschüre

glaubt *Molden* durch die begriffliche Scheidung von Ethisch und Moralisch eine Menge von Missverständnissen auf dem sittlichen Gebiete beseitigen zu können. Die Moral ist „die in einem bestimmten grösseren Kreise geltende, durch seine Praxis und Theorie geschaffene Vorschrift über das Verbotene und Erlaubte“. Sie ist abhängig von der gesellschaftlichen Zweckmässigkeit und wechselt mit Völkern und Kulturkreisen. Das Ethische ist abzuleiten aus der auch in der Geschichte sich offenbarenden Tendenz des Erdenlebens, durch Opferung des Niedrigeren zum Höheren vorzudringen. Ethisch handeln heisst nichts anderes als das Niedrigere dem Höheren freiwillig aufopfern. Vorschriften kann die Ethik nicht geben, sie weist nur nach oben. Diese auch durch die sonstigen Ausführungen über Mitleid, Ehrfurcht, Idealismus sich hindurchziehende Unterscheidung, die nicht etwa an geschichtlich vorhandene, wie die Kant's zwischen Legalität und Moralität oder Hegel's zwischen Moralität und Sittlichkeit, anknüpft, ist übrigens nur geeignet, die Verwirrung zu mehrern, indem sie dem wesentlich neutralen, das Wissenschaftsgebiet bezeichnenden „Ethischen“ (für welches der Sprachgebrauch deshalb auch noch kein praktisches Gegensatzglied geschaffen hat) das „Moralische“ mit seiner Doppelbedeutung der wissenschaftlichen Classification (im Gegensatz etwa zum ästhetischen) und der praktisch-sittlichen Beurtheilung (im Gegensatz zum Unmoralischen) gegenüberstellt.

IV. Einzelfragen.

1. Sociologie, sociale Frage, Individuum und Gemeinschaft.

Achelis, Th., Sociologie (Sammlung Götschen). 148. L., Götschen. Geb. M —,80.
 — *Ders.*, die sociale Frage im Lichte der Philosophie (Westermanns Monatsh. 43, 321—326). — *Baldwin, J. M.*, interprétation sociale et morale des principes du développement mental. P., Giard & E. Brière. — *Bernstein, E.*, die Voraussetzungen des Socialismus u. die Aufgaben der Socialdemokratie. X, 188. St., Dietz. [Vgl. *K. Vorländer*, Kantstud. 4, 398—402.] — *Bon, G. le*, psychologie du socialisme. X, 496. P., Alcan. fr. 7,50. — *Boutroux, E.*, morale sociale (bibliothèque générale des sciences sociales, préface). XI, 319. Ebda. fr. 6. — *Bröcker, A. v.*, christl. Zufriedenheit u. das Emporkommen des Arbeiterstandes (ChrW. 13, 723—726). — *Bruining, P.*, het christendom en de sociale kwestie. Met en word ter inleiding van M. W. F. Treub. XII, 66. Haarlem, H. D. Tjcken Willink & Zoon. fl. —,75. — *Cathrein, V.*, sociale Frage (KL 11, 431—465). — *Coste, A.*, les principes d'une sociologie objective. 243. P., Alcan. fr. 3,75. — *Friedrich, C. A.*, der Ueberschensch der allein die sociale Frage lösen kann. L., Friedrich. — *Gerlach, O.*, Kant's Einfluss auf die Socialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung (Zeitschrift für die gesammte Staatswissenschaft. 644—663). — *Grasserie, R. de la*, les religions comparées au point de vue sociologique (biblioth. sociologique internationale XVII). 400. P., V. Giard & E. Brière. — *Grupp O.*, Sklaverei (KL 11, 400—420). — *Gumprowicz, L.*, sociologische essays. V, 174. Innsbruck, Wagner. M 5. — *Hanspaul, F.*, die Seelentheorie u. die Gesetze des natürlichen Egoismus. XIII, 292. B., Dunker. M 5. — *Hertwig, O.*, die Lehre vom Organismus u. ihre Beziehung zur Socialwissenschaft. Universitätsfestrede. 36. Jena, Fischer. [Vgl. *Eulenburg*, DLZ. 1294—1296.] — *Hesekial, J.*, die Pflege der christl. Gemeinschaft (aus FIBL). 12. Hamb., 49*

Agentur des Rauhen Hauses. *M* —, 30. — *Kistiakowski, Th.*, Gesellschaft u. Einzelwesen. X, 205. B., Liebmann. — *Labriola, A.*, socialisme et philosophie. 262. P., V. Giard & E. Brière. fr. 2,50. — *Lachmann, J. J.*, Kristendom og socialisme. 16. Kobenhavn, Thaning and Appel. 50 öre. — *Lagrésille, H.*, vues contemporaines de sociologie et de morale sociale. P., Giard & E. Brière. — *Lewetzki, S.*, Willensbildung, ein Beitr. zur Lösung der soc. Frage. 24. B. *M* —, 60. — *Loria, A.*, the economic foundations of society; translated from the second French ed. by L. M. Keasby. X, 385. Lo., Sonnenschein. — *Lorimer, G. C.*, christianity and the social state. 508. 1898. Lo., Baptist Tract & Book Soc. 7 sh. 6 d. — *Lutoslawski, W.*, über die Grundvoraussetzungen u. Konsequenzen der individualist. Weltanschauung. III, 88. 1898. Helsingfors, Edlund. *M* 1,25. [Bespr. v. *Adickes*, DLZ. 1822—24, v. *Grotenfeld*, ZPhKr. 114, 288—294.] — *Masaryk, Th. G.*, d. philos. u. sociolog. Grundl. d. Marxismus. XV, 600. W., Konegen. *M* 12. [Vgl. Kantstud. 4, 386 f.] — *Merill, C.*, the christian conception of wealth (BS. 56 Juni u. April). — *Monroe, W. S.*, die Entwicklung des socialen Bewusstseins der Kinder. 88. B., Reuther & S. *M* 2. — *Naudet*, notre devoir social. XV, 295. P., Flammarion. fr. 3,50. — *Otley, H. B.*, Christ in the city: elements of religion in common life. 168. Lo., Gardner. 2 sh. 6 d. — *Reichesberg, N.*, die Sociologie, die sociale Frage und der sogen. Rechtssozialismus. 129. Bern, Steiger & Cie. *M* 2,50. — *Sacher, E.*, die Gesellschaftskunde als Naturwissenschaft. VIII, 358. Dr., Pierson. *M* 4. — *Schweiger, L.*, Philosophie der Geschichte, Völkerpsychol. u. Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen (Berner Studien Bd. 18). 78. Bern, Sturzenegger. *M* 1,50. — *Sharp, C. M.*, modern socialism and the teaching of Jesus (Christian Quarterly 397—398). — *Sidgwick, H.*, the relation of ethics to sociology (IJE. 101, 1—21). — *Sorel*, l'éthique du socialisme (Revue de Métaphysique et de Morale 7, No. 3). — *Starcke, C. N.*, la famille dans les différentes sociétés. P., V. Girard & E. Brière. — *Staudinger, F.*, Ethik u. Politik. VI, 162. B., Dümmler. *M* 2,40. — *Stein, L.*, an der Wende des Jhrh.s, Versuch einer Culturphilos. 415. Tü., Mohr. *M* 7,50. — *Story, A. Th.*, the martyrdom of labour. Lo., George Redway. — *Tarde, G.*, étude de psychologie sociale. 326. P., Giard et Brière. fr. 9. — *Traub, G.*, zur Kritik der materialist. Geschichtsauffassung (ZThK. 9, 357—420). — *Walter, F.*, Socialpolitik u. Moral. Eine Darstellung ihres Verhältnisses mit bes. Bezugnahme auf die von Prof. W. Sombart neuestens geforderte Unabhängigkeit der Socialpolitik v. d. Moral. XV, 346. Fr., Herder. *M* 3,60. — *Wenzel, A.*, Gemeinschaft und Persönlichkeit im Zusammenhg. mit d. Grundzügen d. geistigen Lebens (Philos. Vortr. hrsg. v. d. philos. Ges. z. B. III, 7). 141. B., Gärtner. *M* 2,80. — *Woltmann, L. v.*, d. Darwin'sche Theorie u. d. Socialismus. VIII, 397. Düsseldorf, Michels. [Vgl. *K. Vorländer*, Kantstud. 4, 404—411.] — *Ziegler, Th.*, Individualismus und Socialismus im Geistesleb. d. 19. Jhrh.s. Vortrag. Dr., Zahn & Jänsch.

Auf philosophischer Seite droht die Sociologie vielfach die Ethik zu verdrängen oder zu einem untergeordneten Bestandtheil ihres eigenen Arbeitsgebietes zu machen. Es ist deshalb ein dankenswerthes Unternehmen, wenn ein so hervorragender Ethiker wie *Sidgwick* in dieser Frage des Verhältnisses der Ethik zur Sociologie das Wort nimmt. Klar treten die Gesichtspuncte, welche zur Unterordnung der Ethik unter die Sociologie zu führen scheinen und diejenigen, welche sie verbieten, hervor. Die biologische Betrachtungsweise des „socialen Organismus“, wie sie sich bei Comte und Spencer auch über das sittliche Leben erstreckt, reicht nicht aus, schon deshalb nicht, weil über die einzelnen socialen Körper übergreifend und neben ihnen religiöse, politische, sittliche Gemeinschaften bestehen. Wohl ist die

Kenntniß des socialen Lebens von grosser Bedeutung für die praktische Anwendung der allgemeinen ethischen Principien, wie für die Ableitung untergeordneter Regeln von denselben, und das sittliche Leben selbst ist als Thatsächliches ein Bestandtheil des socialen Lebens, welches den Gegenstand der Sociologie bildet; aber der Standpunkt der Ethik ist ein anderer: sie beschäftigt sich mit dem, was sein soll, die Sociologie mit dem was ist. Die letztere gibt deshalb keinen Werthmaassstab an die Hand, der vorkommende Conflict entscheiden könnte — es sei denn, dass, entgegen dem für die Sociologie nothwendigen inductiven Verfahren, das Zukunftsbild eines mit den ethischen Ideen harmonirenden Gesellschaftszustandes eingeführt wird. — Eine centralere Stellung weist der Sociologie *Stein* in seinem inhaltsreichen und durch eine Fülle geistreicher, theilweise etwas gesuchter, Beziehungen und geschichtlicher Ausblicke fesselnden „Versuch einer Culturphilosophie“ an. Das Buch enthält zwanzig, zum grösseren Theil einzeln schon früher veröffentlichte, philosophiegeschichtliche und socialphilosophische Essays, deren Einheitspunkt nach der Absicht des Vf.s in dem Gedanken einer „Philosophie des west-europäisch-amerikanischen Cultursystems“ liegt und von denen die folgenden in unmittelbarer Beziehung zur Ethik stehen: III. „Das Princip der Entwicklung in der Geistesgeschichte“: Das treibende Gesetz der Geschichte ist nicht Causalität, sondern Entwicklung auf der Grundlage lückenloser Continuität nach dem Princip der immanenten Teleologie. VIII. „Das letzte Werk Friedrich Nietzsches“: Eine Charakteristik von Nietzsches „Antichrist“, der „galligsten, verbittertsten Anklage, die jemals gegen Juden- und Christenthum erhoben worden ist“, mit scharfer treffender Kritik. X. „Wesen und Aufgabe der Sociologie“ (früher erschienen in APh. 4, 191—226; vgl. JB. XVIII, 508): stellt der von Spencer, Schäffle, Bluntschli, Lilienfeld, Worms vertretenen „organischen Methode“, der Erklärung des socialen Geschehens aus biologischen Analogien die „vergleichend-geschichtliche“ gegenüber, die für eine Hauptaufgabe der Sociologie, für die von der socialen Ethik zu leistende logische Ableitung von Imperativen zur Regelung unseres socialen Verhaltens aus der teleologischen Betrachtung des socialen Geschehens allein grundlegendes Material zu liefern vermag. XI. „Die menschliche Gesellschaft als philosophisches Problem“: Die socialen Gesetze nicht Naturgesetze, sondern der menschlichen Freiheit Raum lassende „Rhythmen“, deren Bewegungssymbol nicht der Kreis, sondern die Spirale ist. XII. „Lebenszweck und Lebensauffassung“ und XIII. „Darwinistische und socialistische Ethik“: Eine Auseinandersetzung mit Stock's „Lebenszweck und Lebensauffassung“ (1897) und Woltmann's „System des moralischen Bewusstseins“ (1898). XIV. „Naturgesetz und Sittengesetz“: Die Naturgesetze sind „Begriffscopien von Rechtsgesetzen“, die Sittengesetze nichts Absolutes, sondern von ihrer teleologischen Begründung abhängig. XVI. „Gedanken-anarchie“: „Wie tief muss die philosophische Bildung der Deutschen gesunken sein, wie weit muss auch

die spekulative und dialektische Gedankenanarchie um sich gegriffen haben, wenn der philosophische Gedankenanarchist Friedrich Nietzsche der einzige deutsche Denker (nebenbei polnischer Abstammung) ist, der sich rühmen kann, getreue Anhänger, hingebungsvolle Jünger zu besitzen“ (S. 295). XVII. „Gefühlsanarchie“: In der neurasthenischen Zerfahrenheit unseres „nervösen“ Jahrhunderts, in der Mystik des Spiritismus, in den Auswüchsen der naturalistischen Kunst sich offenbarend und durch den Intellectualismus des gesunden Menschenverstandes zu bekämpfen. XVIII. „Der religiöse Optimismus“, d. h. „der optimistisch gerichtete Mosaismus, welcher durch seine beiden Tochterreligionen, das Christenthum und den Mohammedanismus, thatsächlich die Weltherrschaft errungen hat“ (!) (S. 341). Selbst der Socialismus ist „politischer Messianismus“. XIX. „Die Philosophie des Friedens“: Nicht der Krieg, sondern nur der Kampf ist in der Menschennatur begründet. Dieser allein ist unaufhebbar. XX. „Die politischen und socialen Aufgaben des 20. Jhrh.s“: Weltherrschaft des europäischen Cultursystems mit Hülfe eines Culturstaatenbundes und vollbewusste Weiterführung des socialen Entwicklungsprocesses durch sociale Arbeit und sociale Aufklärung. — Von denselben Grundanschauungen aus grenzt ein Schüler Stein's *Schweiger* die Sociologie gegen Nachbargebiete ab. Die Geschichtsphilosophie hat als Bestandtheil der Sociologie die „auf inductivem Wege gewonnenen Ergebnisse der Sociologie zu sammeln, und diese inductiv an der Materie der Geschichte zu prüfen, um die Wahrheiten der Sociologie zu verifiziren“. Die Völkerpsychologie ist einerseits eine Vorstufe der Sociologie, andererseits dient sie zur Interpretation der sociologischen Erscheinungen. — Eine scharfsinnige Kritik übt an Stein's Werk „Die sociale Frage im Lichte der Philosophie“ (1897) von ausgeprägt socialistischem Standpunct ein College Stein's *Reichesberg*, Nationalökonom und Statistiker, übrigens unter Anerkennung des Buches als einer „bedeutenden Leistung“. Dem von Stein zur Lösung der socialen Frage vorgeschlagenen „Rechtssocialismus“, dessen Ideal ein durch den communistischen Zug in den Staatseinrichtungen gemilderter Individualismus mit „relativer Freiheit“ und „proportioneller Gleichheit“ ist, wird ein anderes Ideal gegenübergestellt: Die Vergesellschaftung aller Productionsmittel, die Aufhebung aller Classenunterschiede und die Herbeiführung der gleichen Möglichkeit für jedes Individuum zur Entwicklung der persönlichen Anlagen derselben. Statt Versöhnung Aufhebung der Gegensätze. Falsch ist auch die Identification der Socialphilosophie, die, subjectiv wie alle Philosophie, doch nur zur Vertreterin einer bestimmten Interessengruppe, bei Stein des „radikalen Kleinbürgerthums“, wird, mit der exacten Wissenschaft vom socialen Leben, der Sociologie. — In einem packenden Ueberblick schildert *Ziegler* den Eroberungsgang des socialistischen Gedankens im 19. Jhrh. und sieht Aufgabe und Hoffnung für das kommende Jhrh. in der Verbindung der socialen Tugend der Hingabe und der individualistischen der Selbstbehauptung. — In ähnlichen Grund-

gedanken bewegt sich die tüchtige Arbeit von *Wenzel*. Nur in der Wechselwirkung mit der „Gemeinschaft“, die als „organischer“ Zusammenhang streng von dem äusserlichen aggregativen der „Gesellschaft“ unterschieden wird, theils geistige Inhalte aufnehmend, theils individuell Gestaltetes zurückgebend wird das Individuum zur Persönlichkeit. — Zu Lutoslawski vgl. DLZ. 1822—24 (*Adickes*); ZPhKr. 114, 288—294 (*Grottenfeld*). — Von dem Gedanken einer idealen Zweckgemeinschaft ausgehend, den er schon in seinem Buch über „das Sittengesetz“ entwickelte, bietet der dem Socialismus Marx'scher Richtung nahestehende Kantianer *Staudinger* den Entwurf einer „Gemeinschaftsethik“ dar, deren für die Politik d. h. für die Fortbildung der gegebenen Lebensordnung nach dem sittlichen Ziele hin maassgebendes Grundgesetz ist: der „einheitliche Zusammenhang aller aufeinanderwirkenden Handlungen freier und gleichberechtigter Menschen“ und deren Durchführung im Gegensatz zu jeder „Gewaltethik“ nur erstrebt werden darf durch vernünftige Einsicht und zielbewusste praktische Arbeit. Die Schrift verbindet in seltener Weise Klarheit der Grundgedanken mit folgerichtiger Anwendung derselben bis in die Einzelfragen der Socialpolitik hinein, leidet aber unter einem gewissen Intellectualismus, der ihn z. B. in jenem Einheitsgesetz für sich allein Gott finden lässt. — *Lachmann* vertheidigt die Socialdemokratie gegen den Vorwurf der Irreligiosität, sieht im Socialismus die Religion der Zukunft und beruft sich dabei gegen die jetzige Kirche auf die Lehre Jesu und auf die erste Christengemeinde. — *Loria* sieht (nach *H. Bosanquet*, IJE. 10, 109—113) in den entwickelten Erscheinungen des socialen Lebens nur Verzerrungen und Verdunkelungen der einfachen ökonomischen Kraft und dementsprechend in Sittlichkeit, Recht, Staat nur irrationale Elemente, welche in der idealen, nur von dem einfachen Motiv des Egoismus regierten Gesellschaft der Zukunft aufgehoben sein werden. — Einen ausgeprägten Materialismus, wie er innerhalb der wissenschaftlichen Forschung der Gegenwart selten mehr vorkommt, vertritt *Hanspaul*. Der sogenannte „Verstand“ und sogenannte „Wille“ des Menschen ist nicht etwas Geistiges, sondern etwas Körperliches und identisch mit dem sogenannten „Willen“ und sogenannten „Verstand“ der Pflanzen und Thiere. Auch das menschliche Handeln steht unter dem Gesetz des „natürlichen Egoismus“: dass alle Lebewesen „von der intensivsten Bestrebung erfüllt sind, für ihre Integrität — in des Wortes weitester Bedeutung — und für die Erhaltung ihrer Gattung zu sorgen“, und unter dem Gesetz der „Anpassung“ des Gehirns an die von überallher einwirkenden Umgebungen, deren unmittelbar mechanische Wirkung die Muskelbewegung ist. Die Religion ist ein System der Aengstigung der Menschen zum Zweck der Priesterherrschaft. Mit solchen Grundgedanken seiner zweifellos fleissigen Arbeit meint *H.* „wirklich Neues zu bringen“. — Auf Grund zahlreicher Beobachtungen und Umfragen schildert *Monroe* die Entstehung des socialen Bewusstseins der Kinder, in welchen sich die Entstehung der

socialen Interessen und Institutionen beim Menschengeschlecht wiederhole, und die Entwicklung desselben unter dem Einfluss der Umgebung, des Spiels, des Schulunterrichts, des Eigenthumsgefühls, der Disciplin, der Suggestion.

2. Lehre vom Staat, Politik und Moral, Friedensidee.

Bosanquet, B., philosophical theory of the state. 360. Lo., Macm. Geb. M 12. — **Eckhorst, B.**, Hermannswacht, Gedanken über relig., national. u. persönl. Einheit d. deutschen Geistes. 5 H. V, 56. L., Friedrich. M 1. — **Elsenhans, Th.**, Politik u. Widerstreit der Pflichten (ChrW. 13, 843—845). — **Fayet, J. E.**, la république universelle démocratique et sociale de Jésus-Christ. 64. P., Dupont. fr. 1. — **Göhre, P.**, der Friedensgedanke in der Vergangenheit (ChrW. 13, 474—476). — **Ders.**, die Hauptträger des Friedensgedankens in der Gegenwart (ib. 494—499). — **Ders.**, die Erfolge des Friedensged. in d. Gegenwart (ib. 517—518). — **Ders.**, der Friedensgedanke u. das Christenthum (ib. 547—550). — **Gottschick, J.**, die christl. Moral u. d. Politik (ib. 14 (1900), 74—78. 98—102. 122—125. 147—152. 219—225). — **Koppelman, W.**, nochmals Politik u. Moral (ib. 13, 674—678). — **Ders.**, Jesus u. der Krieg (ib. 819—822). — **Köster, A.**, der Krieg u. Luther (ib. 917—922). — **Lawrence, T. T.**, the Tsars Rescript (IJE. 9, 137—152). — **Lefkowitz, M.**, d. Staatslehre auf kantischer Grundlage. 74. (Bern. Stud. XIV.) Bern, Sturzenegger. M 1,75. [Vgl. Kantst. 5, 233 f.] — **Mac Cunn, John**, cosmopolitan duties (IJE. 9, 152—168). — **Moynier, G.**, la convention de Genève un point de vu religieuse (RChr. 161—168). — **Muenschers, V.**, an pax perpetua sit speranda? 19. Marburg, Elwert. M —,50. — **Paulsen, F.**, Politik u. Moral (ChrW. 13, 385—392. 415—423). — **Ders.**, Politik u. Moral ein Wort d. Erwiderung (ib. 726 f.). — **Perno, A.**, Krieg u. Moral (ib. 915—17). — **Rade, M.**, ein Schlusswort üb. Krieg u. Frieden (ib. 972—974). — **Sander, P.**, Christenthum u. Krieg (ib. 660—662). — **Siebold, A.**, der ewige Krieg u. die Friedensconferenz. 40. M., Schupp. M —,50. — **Stein, L.**, die Philosophie des Friedens. 46. B., Pätel. M —,60. — **Willoughby, W. W.**, the right of the state to be (IJE. 9, 467—482).

Eine vollständige philosophische Staatstheorie entwickelt der rühmlich bekannte englische Philosoph **Bosanquet** in einem hervorragenden Werke, das zugleich in vorzüglicher Ausstattung vorliegt. Standpunct und Methode tragen die charakteristischen Züge einer in der gegenwärtigen englischen Philosophie verbreiteten in einem gewissen Gegensatz zum landläufigen Empirismus stehenden Richtung, welche mit den Grundgedanken des deutschen Idealismus, insbesondere Hegels, eine Verwerthung neuzeitlicher Ideen und der Ergebnisse moderner Natur- und Geisteswissenschaft verbindet. Die objective Existenz des Staates als einer Verkörperung des allgemeinen Willens wird stark betont. Gesetze und Einrichtungen desselben sind Verkörperungen des socialen Geistes. Die Gesellschaft als moralische Persönlichkeit hat mehr Realität als das in die Erscheinung tretende Individuum, und die eigentliche Realität des individuellen Willens liegt in seiner Identität mit dem allgemeinen Willen. Die Gruppen oder Systeme, aus welchen das Gemeinwesen sich aufbaut und die Gruppen oder Systeme, aus welchen unsere Intelligenz sich zusammensetzt, sind gewissermaassen nur verschiedene Seiten derselben Thatsache. Diese Grundgedanken werden von den verschiedensten Seiten

und in eingehenden historisch-kritischen Ausführungen scharf und klar beleuchtet. Der Vf. ist sich bewusst, dabei am meisten von Hegel, T. H. Green, Bradley, Wallace, theilweise auch Rousseau beeinflusst zu sein. Die Idee eines socialen Ganzen, dem auch die „Arbeiterklasse“ eingegliedert ist und die Werthung des Individuums nach seiner besonderen Dienstleistung für dieses Ganze kommt zur vollen Geltung. Als umfassendste Organisation des Gemeinschaftslebens erscheint der Nationalstaat, da das Wort „Menschheit“ mehr ein Problem als eine Thatsache bezeichnet. Dass aber jede Art menschlichen Gemeinschaftslebens ihren letzten Sinn und Zweck doch nur in den thatsächlich sie zusammensetzenden Individuen haben kann, tritt bei dem Vf. hinter einer Art spekulativer Personifikation der Staatsidee zu sehr zurück. — Von Kant ausgehend behandelt *Lefkovits* den Staat als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, definirt ihn als „eine Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“ und sieht die vernunftgemässe Staatsverfassung in der reinen Republik. — Nach *Willoughby* lässt sich die Existenzberechtigung des Staates nicht utilitaristisch aus dem Eigennutz, sondern nur daraus ableiten, dass er als ein Ganzes der Verwirklichung sittlicher Zwecke dient. In Betreff eines bestimmten Punctes seiner Ausführungen, in der Frage nach der Berechtigung staatlichen Zwanges tritt ihm in derselben Zeitschrift *W. M. Salter* (IJE. 10, 97 f.) entgegen. — Aus dem Grundgedanken, dass das sittliche Ideal nur verwirklicht werden kann durch ein Gemeinschaftsleben, an welchem alle — auch Sklaven oder Wilde — theilnehmen, leitet *Mac Cunn* das Vorhandensein kosmopolitischer Pflichten ab, welche unter Umständen für den Staat, der zu ihrer Erfüllung berufen ist, auch die Forderung einschliessen, in das Leben eines anderen Staates einzugreifen. — Ueber das Verhältniss von Politik und Moral wurde durch einen Artikel *Paulsen's* in ChrW. eine Debatte eröffnet. Nach *P.* ist, so lange die Unvollkommenheit des Rechtszustandes, die Möglichkeit des Krieges zwischen den Staaten besteht, im diplomatischen Verkehr ein gewisses Maass von Unwahrhaftigkeit „technisch nothwendig“. — *Koppelman* will vom Standpuncte der christlichen Ethik aus diesen Begriff nicht zulassen, da der Glaube an eine göttliche Weltregierung den Grundsatz zur Folge habe, dass wir unter allen Umständen Gottes Willen oder „Recht“ zu thun und was dabei herauskommt Gott zu überlassen haben. — *Ders.* gesteht aber selbst in seiner Replik auf Paulsens Erwiderung die Anwendung von Gewalt im Dienste der Nächstenliebe zu. — Dagegen betont *Elsenhans*, dass auch der Glaube an die göttliche Weltregierung den Einzelnen nicht der Verantwortlichkeit für sämmtliche Folgen seines Thuns (z. B. der Verweigerung des Kriegsdienstes nach Tolstoi) enthebt, soweit sie sich irgend voraussehen lassen und von seinem Willen abhängig sind, und stellt die Frage unter den Gesichtspunct eines Widerstreits der Pflichten, der Berufspflicht und der Wahrheitspflicht, der nur im einzelnen Fall zu entscheiden sei. — Theilweise in Uebereinstimmung

mit diesem Standpunct und mit Annäherung an Paulsen (besonders durch den Hinweis auf den teleologischen Charakter der christlichen Moral) bringt **Gottschick** in einer die Frage allseitig und gründlich erörternden Abhandlung die Controverse zu vorläufigem Abschluss. — **Lawrence** bespricht in einer Abhandlung über das Friedensmanifest des Zaren neben der Aufnahme, die es gefunden, seiner nationalökonomischen Bedeutung, und den praktischen Vorschlägen zu seiner Ausführung auch den ethischen Werth desselben und sieht darin einen Versuch, die Handlungsweise der civilisirten Staaten den Principien der christlichen Religion einigermaassen anzunähern. — Der in **Stein's** „An der Wende des Jahrhunderts“ (s. o.) enthaltene Aufsatz über „Die Philosophie des Friedens“ ist auch in einer gefälligen Sonderausgabe erschienen. — **Siebold** empfiehlt die Verwandlung der Haager Conferenz in eine dauernde internationale Institution. — In einer Reihe von Artikeln, an Geschichte und Gegenwart anknüpfend, tritt **P. Göhre** warm für die Friedensidee ein. — **Sander** spricht für, **Perino** gegen das moralische Recht des Krieges. — **Köster** citirt Luther gegen die Friedensfreunde. — **Rade** schliesst mit *si vis pacem, para pacem*.

3. Vermischtes. Einzelne Begriffe. Confessionelles. Sittliche Erziehung.

Bachelet le, la question Liguorienne. Probabilisme et Equiprobabilisme. 213. P., Lethielleux. — **Bäumker**, W. u. **Kirschkamp**, Theater (KL 11, 1457—74). **Bassibey**, R., le défenseur du lieu matrimonial II (Rev. d. sc. ecclési., Juni 529—540). — **Becker**, W., christian education or the duties of parents (rendered from the German into English by a priest of the diocese of Cleveland). 424. Fr., Herder. Geb. M 4,60. — **Beyschlag**, W., zur deutsch-christl. Bildung. 2. Aufl. VI, 308. Hl., Strien. M 5. — **Bitschuan**, O., christl. Standesunterweisungen. St. — **Blumenthal**, H., der principieller Unterschied zwischen der evang. u. röm.-kath. Ethik. 23. Hl., Kämmerer. M —,60. — **Bordage**, O., le péché (RThPh. 4, 293—328). — **Braun**, P., die Erweckung u. Entwicklung der höheren Geisteskräfte im Menschen. III, 160. Bitterfeld, Baumann. M 2,25. — **Carpenter**, E., affection in education (IJE. 9, 482—494). — **Carus**, P., the moral education of children (the Open Court 13, 176—184). — **Ders.**, parenthood on the duties of parents toward their children (ib. 211 bis 214). — **Caspari**, O., das Problem über d. Ehe, vom philos., geschichtl. u. social. Gesichtspuncte. 126. Frk., Sauerländer. M 2. — **Cook**, E. W., the origin of sin and its relations to God and the universe. 12ⁿ. Lo., 2 sh. 6 d. — **Decker**, wie kann die neutestamentl. eschatologische Hoffnung f. das relig.-sittl. Leben uns. Zeit die rechte prakt. Bedeutung gewinnen? (Vortr. d. theol. Conferenz z. Kiel. 1. H.). 56. Kiel, Marquardsen. — **Dennert**, E., ein gewichtiges Urtheil üb. den heutigen Stand des Darwinismus (BG. 35, Juni). — **Dévine**, A., les Commandements expliqués d'après la doctrine et les enseignements de l'Eglise catholique, trad. de l'angl. p. Maillet. XLVII, 705. Avignon, Aubanel. — **Dole**, C. F., the theology of civilisation. XXIV, 256. N.-Y., Crowell & Co. § 1. — **Dorner**, A., katholisierende Neigungen in der protestant. Ethik. (PrJ. 95, 208—230). — **Ellis**, the evolution of modesty (the psychological Review N.-Y. 6, No. 2). — **Eremita**, Streiflichter auf mod. Kunst u. Bildung (Hfte f. ev. Weltansch. u. christl. Erkenntniss No. 11). B., Runge. M —,50. — Evangelisation, Gemeinschaft, Heiligkeit in biblischer Beleuchtung (LK. No. 11—13). — **Fahneneid**, der, im Conflictsfalle. 3. Aufl.

24. Hl., Scholl. *M* —40. — *Fairschild, E. M.*, societys need of effective ethical instruction in church and school and the suggestion of an available method. Chi., the university of Chi. Press. — *Feine, P.*, der Ursprung der Sünde nach Paulus (NkZ. 10, 771—795). — *Fischer, A.*, das Problem der Cultur (Kath., April). — *Fischella, S. F.*, Chiesa e Stato nel matrimonio. Studio critico. 344. Torino, Loescher. I. 4. — *Fornerod, A.*, péché et évolution (RThPh. 32, 48—73). — *Fowler, Th.*, the ethics of intellectual life and work (IJE. 9, 296—313). — *Fox, S., Pickard, E. and Tregelles, E.*, the tyranny of custom. part III. 48. Flashing near Falmouth, E. Pickard. — *Fraser, J.*, the ethics of prohibition (IJE. 9, 350—359). — *Funcke, O.*, allerlei Typen ungesunden Christenthums (BG. 35, H. 1). — *Glasenapp, G. v.*, Essays, kosmopolit. Studien zur Poesie, Philos. u. Relig. Geschichte. 481. Riga, Jonck & Poliewsky. *M* 6. — *Glossner, der Darwinismus in der Gegenwart* (JPhspTh. 13, H. 3). — *Goldstein, J.*, Untersuchungen zum Culturproblem der Gegenwart. 94. Jena, Rassmann. *M* 1,50. [Vgl. ThLBr. No. 8.] — *Gould, F. J.*, the childrens book of moral lessons. XVI, 189. Lo., Watts & Co. — *Groos, K.*, die Spiele der Menschen. IV, 538. Jena, Fischer. — *Haas, Ph.*, für u. wider das Duell. 2 Aufl. 85. W., Lechner's Sort. *M* 1,60. — *Hardy, E.*, Glaube u. Brauch oder Brauch u. Glaube (AR. 2, 237—251). — *Haring, J.*, der Rechts- u. Gesetzesbegriff in der kath. Ethik u. moderner Jurisprudenz. VII, 111. Graz, Moser. *M* 1,80. — *Harrington, V. C.*, the problem of human suffering looked at from the stand point of a Christian. 157. N.-Y., Fleming. H. Revell Co. \$ 1. — *Hashagen*, über den Werth der Gelübde in christlichen Vereinen (LK. 901—903. 925—929. 949 f.). — *Helle, M.*, Uebermenschentum u. Zuchtstaat. Ein Anarchistenideal. 63. Mz., Mainzer Verlagsanstalt in Comm. *M* —,75. — *Herrmann, W.*, Geduld (HRE. 6, 410—412). — *Ders.*, Gebet (ib. 6, 386—393). — *Ders.*, römisch-kathol. u. evang. Sittlichkeit. 45. Marburg, Elwert. *M* —,60. — *Heusinger, G.*, das Geheimniss des Lebens oder die Lehre vom Glück. III, 36. L., Mutze. *M* —,60. — *Hillis, N. D.*, the influence of Jesus in civilisation (BS. 56, 327—340). — *Hilty, C.*, Glück. 3. Theil. III, 283. L., Hinrichs. *M* 3. — *Hohlfeld, was ist Bildung?* (MCG. 8. H. 1 u. 2). — *Hübnerich, E.*, confessioneller Eid oder religionslose Beteuerung? VIII, 196. L., Dieterich. *M* 3. — *Jansen, J. L.*, la question ligurienne. probabilisme et équiprobabilisme. 26. P., Levé. — *Kooistra, J.*, sittl. Erziehung. Aus dem Nederl. nach der 3. Aufl. übers. von Ed. Müller. VI, 100. L., Wunderlich. *M* 1,60. — *Kurnig*, der Pessimismus der Anderen. 28. L., Spohr. *M* —,60. — *Laverthonnière, L.*, les idées et les hommes: la vie de l'esprit et le catholicisme (ann. de phil. chrét. 333—338). — *Leid*, das, als die Wurzel des Glückes. Ein Beitrag z. Reformation d. Glaubens v. einem ? (G. Müller). III, 472. B., G. Müller. Geb. *M* 6. — *Lintrade, K.*, der Mensch als Weltwesen und Erdenbürger. 1. Zur Selbsterkenntniss. 2. Gemeinsinn im wirtschaftl. Leben. 46. L., Elischer Nachf. *M* —,80. — *Lyttelton, E.*, instruction of the young in sexual knowledge (IJE. 9, 452—466). — *Maeterlinck, M.*, Weisheit u. Schicksal. Autoris. Ausg., deutsch v. F. Oppeln-Bronikowski. 231. L., Diederichs. *M* 4,50. — *Mayer, Otto*, zur Frage des Zeugenoïdes (ChrW. 13, 554—562). — *Möbius, P. J.*, üb. Mässigkeit u. Enthalttsamkeit. Vortrag. 12. Dr., Verbandsbuchh. *M* —,15. — *Monod, A.*, das Weib, die Bestimmung und der Beruf der Frauen. Nach dem französ. bearbeitet von Seinecke. 9. Aufl. Hannover, C. Meyer. *M* 1,60. — *Moral u. persönliche Freiheit*. Ein Wort zur Lex Heinze u. die Bestrebungen d. Sittlichkeitsver., von R. C. 21. Hagen, Risel. *M* —,50. — *Moser's J. K.*, theolog. Gedanken v. d. ehel. Beiwohnung unbekehrter, erweckter u. wiedergeborener Personen. 136. L., A. Strauch. *M* 2. — *Murray, J. C.*, „the merchant of Venice“ and industrial ethics (IJE. 9, 331—349). — *Raccaud, J.*, souffrance et péché (RThPh. 32, 101—122). — *Reichmann, M.*, S. J., „der Zweck heiligt die Mittel“ (ZKG. 20, 95—102). — *Reinhardt, E.*, wie unbeyrrt man glücklich wird. 94. Wiesb., Staadt. *M* 1,25. — *Rüegg, A.*, „Hass“ (HRE. 7, 470—472). — *Scheler, M. F.*, Arbeit u. Ethik (ZPhK.

114, 161—200). — *Ders.*, Beiträge zur Feststellung der Beziehungen zwischen den log. u. eth. Principien. 141. ID. Jena. — *Schenk, J.*, Schönheit und Liebe, ein philos. Versuch. 82. Meran, Elmenreich. M 1,40. — *Sharp, F. Ch.*, some aims of moral education (IJE. 9, 214—229). — *Simon*, der Werth der Persönlichkeit u. die kath. Kirche (Hefte f. ev. Weltansch. u. christl. Erkenntniss I, No. 5). B., Runge. M —,50. — *Smith, T. O.*, the ethics of religious conformity (IJE. 10, 54—72). — *Voigt, G.*, Christenthum und Bildung. 29. L., Dürr. M —,60. — *Tissot, D.*, à propos du subjectivisme (RThPh. 32, 74—80). — *Titsworth, J.*, the moral evolution, lenten sermons on sin and its remedy. 144. Milwaukee, Wis. [Bespr. the Open Court 13, 702.] — *Wolff, W.*, zur Frage der Gebetserhörung (StKr. 72, 610—618).

Von *Glaserapp's* Essays behandelt etwa die Hälfte ethische Fragen, stets anregend und in die Tiefe der Probleme dringend. Neben Einzelausführungen über „Geistreich und Taktlos“, über Friedr. Nietzsche und Graf Leo Tolstoi bis zum Jahre 1897“, über „die Reinlichkeit“, „die natürliche Grundlage der Civilisation“, „die Berechtigung des Duells“ treten zwei Aufsätze principiell-ethischer Art über „die Grundlage der Sittlichkeit“ und über die „Duplicität in dem Ursprung der Moral“, deren skeptisches Ergebnis ein „ignorabimus“ in Bezug auf den verpflichtenden Grund für menschliche Handlungen ist. Vgl. ThLZ. 1900, 494 f. (*Eisenhans*). — Nach *Scheler* ist die sittliche Qualität der Arbeit abhängig von ihrer Beziehung zu den objectiven Zwecksystemen, welche stufenförmig von der Familie durch Organisation, Gemeinde, Staat zur Idee des Rechtes aufsteigen. — Der Aufsatz von *Smith* setzt sich mit den in derselben Zeitschrift erschienenen früheren Abhandlungen von H. Sidgwick (JB. XVI, 629) und H. Rashdall (JB. XVII, 672) auseinander und gibt in einer dialectisch scharfen und umsichtigen Erörterung ein interessantes Bild davon, wie auf englischem Boden die Zeitfrage des Verhältnisses von theologischem Liberalismus und Bekenntniss der Kirche behandelt wird. Sidgwick hatte zwar einen gewissen Spielraum verschiedener Meinungen innerhalb der englischen Kirche zugegeben, den Ausschluss wunderbarer Elemente aus der evangelischen Geschichte aber als den Punct bezeichnet, bei welchem die Unvereinbarkeit mit der Kirchenlehre beginne. Rashdall machte dem gegenüber unter anderem geltend: Die Nachtheile einer Kirchenspaltung mögen oft die Vortheile buchstäblicher Wahrhaftigkeit überwiegen und bestritt das Recht, gerade aus dem Wunderglauben eine *conditio sine qua non* der Rechtgläubigkeit zu machen. Sidgwick erwiderte darauf in seinem Buche über „Practical Ethics“ unter Festhaltung seines Standpunctes und mit dem Hinweis auf die Gefahren eines zu grossen Spielraums für die Auslegung und auf den zweifelhaften Werth einer nur in der äusseren Erscheinung bestehenden Einheit. Smith sieht in wesentlicher Uebereinstimmung mit Sidgwick in der Anerkennung oder Verwerfung der Wunder in dem Sinne, wie sie in den Evangelien gemeint sind (ohne dabei die historische Kritik zu berücksichtigen), im Sinne „physikalischer Thatsachen“ den entscheidenden Punct, verwirft aber beiden gegenüber jede Abwägung von Nützlichkeitsgründen in dieser Sache und tritt mit Entschieden-

heit für unbedingte Wahrhaftigkeit in solchen Hauptfragen ein, die nöthigenfalls durch Protest der Fortgeschritteneren zu erkämpfen sei. — **Raccaud** beantwortet die Fragen: Was ist das Leiden? Woher kommt es? und welche Rolle soll es spielen auf unserer armen Erde? Das Leiden, die Folge der Sünde, führt, wo es aufgenommen wird, wie Gott es will, selbst zum Bruch mit der Sünde. Die Entstehung des Bösen und des Leidens aber wird dem Einfluss der gefallenen Engel zugeschrieben. — In freierem Geiste behandelt, vom Zeugnis des christlichen Gewissens ausgehend, **Fornerod** das Verhältniss von Sünde und Entwicklung und gelangt zu einem auch die freie sittliche Persönlichkeit als Factor in sich aufnehmenden „idealistischen Evolutionismus“, bei welchem der Entwicklungsbegriff selbst zur Kräftigung des sittlichen Bewusstseins dient. — **Tissot** kommt zu dem Satz: Das Dogma ist die objective Thatsache, welche subjective Thatsache wird. — In der Frage der Gebetserhörung müssen wir nach **Wolff** aus einer tieferen christlichen Erkenntnis heraus auf den Gedanken verzichten, dass Gott auch in äusseren Dingen in jedem Falle auf unser Gebet hin uns etwas gibt, was er ohne unser Gebet uns nicht gegeben hätte. Voraussetzung ist die rechte Stellung zu den äusseren Dingen als Mitteln zu höheren Zwecken. — Aehnlich **Herrmann's** Artikel über das Gebet in HRE. — **Ders.** nennt „Geduld“ den bewussten und ausdauernden Widerstand der persönlichen Ueberzeugung gegen Erfahrungen, die ihr widerstreben. — Die zweite Auflage von **Beyschlag's** (1880 zuerst erschienen) „popular-theologischen Vorträgen“ enthält nur fünf der früheren Nummern und bringt zehn neue, unter denen die folgenden hervorgehoben seien: „Luther's Hausstand in seiner reformatorischen Bedeutung“, „Protestantisches in Goethe“, „Ueber echte und falsche Toleranz“, „Ein Blick in das jungdeutsche naturalistische Drama vom Standpunct der inneren Mission“. — In einem tiefeindringenden Vortrag, der auf Gurj und V. Cathrein besonders Bezug nimmt, zeigt **Herrmann** die Kluft, welche römisch-katholische und evangelische Sittlichkeit scheidet. „Der katholische Christ soll Gesetze befolgen, durch die ihm einzelne Handlungen vorgeschrieben werden. Handelt er so, so hat er den Forderungen der Sittlichkeit Genüge gethan und kann im Uebrigen thun, was er will“. — **Dorner** findet „katholisirende Neigungen“ darin, dass sich vielfach die protestantische Ethik mehr in der Erhebung über die Welt, als in der Gestaltung der Welt bethätigt und dass die Sittlichkeit in dem Gehorsam gegen die kirchliche Tradition bestehen soll, und fordert eine weltfreudige, culturfördernde Ethik wahrer Gewissensfreiheit. — **Reichmann**, SJ., sucht gegen Tschackert (ZKG. XIX, 369 f.) nachzuweisen, dass drei von ihm citirte Stellen aus Escobar, Casnedi und Alloza, die im Zusammenhang wiedergegeben werden, nicht entfernt den Sinn ergeben: der Zweck heiligt die Mittel. Nach Tschackert ist der Satz in den Schriften der Jesuiten zwar nicht wörtlich aber doch „transparent“ enthalten. — **Fraser** vertritt in einer sorgfältigen Erörterung der

für und wider das Verbot geistiger Getränke in Betracht kommenden ethischen Gesichtspunkte hauptsächlich den Satz: „Mässigkeitsgesetze sind nicht auf absolutes Recht, sondern auf Zweckdienlichkeit, nicht auf Grundsätze reiner Ethik, sondern auf solche der Socialpolitik zu gründen“. — *Hashagen* kommt der Ablegung von religiösen Gelübden hauptsächlich in den Vereinigungen des blauen und weissen Kreuzes gegenüber zu dem Ergebniss, dass bei dem völligen Zurücktreten der Gelübde im N. T. und nach den Erfahrungen der Kirchengeschichte jede Neubelebung derselben, trotz alles damit verbundenen guten Scheines, im günstigeren Falle ein Zurücksinken des religiösen Lebens auf den heilsgeschichtlich überwundenen Standpunkt des A. T.s und im besonderen der Patriarchen, im ungünstigeren Falle die Aufrichtung von Grundsätzen bedeute, welche dem Wesen der natürlichen Religion und des Heidenthums entstammen, und betont besonders die Schwäche der oft das Gelübde herbeiführenden Gefühlsregung. Soweit diese Bedenken den „Weissen-Kreuz-Bund“ treffen, sucht dieselben *Siedel* in derselben Zeitschrift (LK. 1130—33) zu widerlegen. — Die Neuausgabe der Schrift *Joh. Jak. Moser's* von 1743, die der Werth ihres Inhalts kaum rechtfertigt, ist dem heutigen Sprachgebrauch angepasst und mit einem Anhang aus *Spener's* „Theologischen Bedenken“ versehen. — Eine werthvolle „rechtshistorische“ und „rechtsdogmatische“ Beleuchtung der Eidesfrage enthält die Schrift des Juristen *Hubrich*, deren Hauptforderung die confessionelle Ausgestaltung des Gerichtseides ist. — In einer über den Gegenstand sehr gut orientirenden Abhandlung schlägt *Mayer* vor, den Zeugeneid auf die erheblichen Punkte zu beschränken, es aber auch dann dem Gericht und den Parteien zu überlassen, ob sie sich nicht mit den unbeeidigten Aussagen begnügen wollen. — Ein ungenannter Gegner der stehenden Heere und des Krieges folgert aus der Lage des Soldaten im Falle eines Staatsstreichs die Verwerflichkeit des Fahneneides in seiner unbedingten Form. — Unter den acht Betrachtungen des dritten Theils von *Hilty's* „Glück“ haben einige unmittelbar ethischen Inhalt. 1. „Duplex est beatitudo“: Das auf dieser Welt erreichbare dauernde Glück besteht in beständiger nützlicher Arbeit verbunden mit einer ebenso beständigen Nähe Gottes. 5. Auch „moderne Heiligkeit“ ist möglich als die von den Formen vergangener Zeiten unabhängige, unendlicher Steigerung fähige Liebe zu Gott. 6. gibt aus Matth. 10 die Antwort auf die Frage: „Was sollen wir thun?“ 7. „Heil den Enkeln“ mahnt zur Arbeit auf Hoffnung. 8. „Excelsior!“ bis zum letzten Hauch des Lebens, „Höher hinauf“ auch noch im Alter und dann der letzte Aufstieg (vgl. *Platzhoff*, ChrW. 1900, 84—87). — *Sharp* wendet sich hauptsächlich gegen die mechanische Anziehung sittlicher Gewohnheiten mit Hilfe von Strafe und Belohnung, von Anerkennung und Liebe. In dem für die Sittlichkeit unerlässlichen Kampf mit feindlichen Mächten könne nicht diese, sondern allein der Geist wirklicher glühender Hingebung an die sittlichen Ideale ein Festhalten am Guten erzeugen. — *Carus* schreibt klar

und mit pädagogischem Scharfblick über die Erziehung der Kinder zur Wahrhaftigkeit, zur Weltklugheit, zur Redlichkeit, zum Mitleid mit den Thieren. — **Ders.** schildert die selbstverleugnende Erziehungsarbeit der Eltern als Schule wahrer Humanität. — Auf das interessante Buch von **Groos**, das zu einem vor drei Jahren veröffentlichten Werk desselben Vf.s über die Spiele der Thiere die Ergänzung bildet, sei nur kurz hingewiesen. Die Untersuchung der Spiele der Menschen führt ihn (nach **Vierkandt**, Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 23, 372—374) zu einer Erörterung der ursprünglichen Bedürfnisse des Menschen überhaupt, unter denen der sociale Trieb eine selbständige Stellung einnimmt und zu beachtenswerthen Folgerungen für die Entstehung von Culturgütern aus dem einfachen Spieltriebe. — Nach **Murray** ist die leitende Idee in Shakspeare's „Kaufmann von Venedig“ eine Art Uebertragung der Lehre Jesu auf das gewerbliche Leben, eine Ethik der Industrie, welche sich in den Worten zusammenfassen lässt: „In der Industrie — wie auf jedem andern Gebiete der Thätigkeit — ist kein Leben in Gott, nicht einmal ein wahrhaft menschliches Leben für den Menschen möglich, ohne dass er sich über die Enge einer auf dem blossen Rechtsstandpunkt beharrenden Moralität in die Sphäre einer Liebe oder Barmherzigkeit erhebt, die nicht wartet, bis die Pflicht ihre Forderung geltend macht, sondern dieser Forderung durch die stete Bereitwilligkeit Gutes zu thun zuvorkommt“ (S. 342). — Das mit den Totentanz-Initialen von Holbein geschmückte Werk **Maeterlinck's**, nach der fünften Auflage des französischen Originals („la sagesse et la destinée“, Paris 1898) in's deutsche übersetzt, umfasst eine Reihe unzusammenhängender Betrachtungen, die in dichterischer Sprache mit oft packenden Bildern, Ludwig XIV. als denkwürdiges Opfer des Schicksals dem das Schicksal überwindenden und doch der Gerechtigkeit erliegenden „Universalgeist“ Napoleon gegenüberstellend, die Macht der Weisheit über das Schicksal, die Dunkelheit der letzten Ziele, das Recht der Leidenschaft, die Liebe als die höchste Form des Unendlichen verkündigen; vgl. DLZ. 1900, 229—231 (**G. Simmel**). — **Fowler** erörtert — nicht ohne einen Seitenblick auf die die Märtyrer der Wahrheit verketzernde Kirche — hauptsächlich die Frage, warum die Liebe zur Erforschung der Wahrheit als solcher im Alterthum allgemeiner war, als in neueren Zeiten und gibt beherzigenswerthe Winke zur Pflege wissenschaftlichen Wahrheitssinnes.

Nachträge.

I. Religionsphilosophie und principielle Theologie.

Zu 1 a, S. 562, 1: *Ossip-Lourié*, la philosophie de Tolstoi (Bibl. de philos. contemporaine). 200. P., Alcan.

Ossip-Lourié, der schon mehreres über Tolstoi veröffentlicht hat, bietet eine zusammenfassende Darstellung des Lebens, Denkens und Schaffens Tolstoi's. Im ersten, biographischen, Theile wird die innere Entwicklung Tolstoi's gezeichnet, im zweiten Theile werden Tolstoi als Romanschriftsteller, sein religiöser und moralischer Standpunct sowie seine Stellung zur socialen Frage und Kunst charakterisirt. Das Buch schliesst mit einem bibliographischen Anhang. Der Vf. steht seinem Objecte mit innerer Theilnahme und weitgehendster Zustimmung gegenüber und rechtfertigt vielfach die Position Tolstoi's. Darin, dass Tolstoi seine neuen Theorien über das Leben in die Wirklichkeit umgesetzt habe, sieht Vf. das grösste Verdienst und die Stärke Tolstoi's. O.-L. reklamirt Tolstoi's Anschauungen für ein allerdings ganz idealisirtes und modernisirtes Judenthum. Das Buch orientirt gut, doch vermisst man bei der Würdigung Tolstoi's allgemeinere Gesichtspuncte und die genügende Berücksichtigung des specifisch russischen Hintergrundes der Erscheinung Tolstoi's.

Zu 1 b α, S. 565, 26: Zu *Berr, H.*, l'avenir de la philos. vgl. Rec. v. *P. Hensel*, DLZ. 1900, 1882—85.

Zu 2, S. 578, 4 v. u.: *Grasserie, R. de la*, des religions comparées au point de vue sociologique (Bibl. sociol. internat. 17). 396. P., Giard et Brière. fr. 7.

Das Werk von *de la Grasserie* beschäftigt sich nicht bloss, wie man aus dem Titel zunächst schliessen könnte, mit der Religion, sofern sie gesellschaftliche Bildungen innerhalb der Menschheit hervorbringt, sondern behandelt, da *G.* die Religion als société établie entre les hommes d'une part et les êtres inférieurs et supérieurs d'autre part, als die réunion de tous les êtres und als in der Cosmo-sociologie zur wissenschaftlichen Ausprägung gelangend auffasst, einen viel umfassenderen Gegenstand. Da auch die Philosophie und die Wissenschaft in ihrem „ultrasynthetischen“ Stadium „kosmosociologische“ Wissenschaften sind, wird zunächst das Verhältniss der

Religion zu diesen beiden erörtert; die Eigenart und Unersetzlichkeit der Religion wird behauptet, erstere jedoch besonders darum nicht voll erfasst, weil der katholische Glaubensbegriff dem Vf. vorschwebt. Das 3. Cap. behandelt vor Allem die wesentlichen Bedingungen des kosmischen Bandes und die Frage nach religionslosen Völkern, die wegen der fast universellen Verbreitung wenigstens des Totencults im verneinenden Sinne beantwortet wird, und stellt fest, zwischen welchen Wesen das religiöse Band statthat; *G.* schreibt auch den Thieren religiösen Instinct zu, sofern Seitens derselben ein religiöses Verhältniss zwar nicht zur Gottheit, aber zu den Menschen und gegenüber toten Thieren bestehe. Das 4., ausführlichste, Capitel bespricht die Objecte der religiösen Verehrung des Menschen nach ihrem Charakter, ihrem Ursprunge und den Gesetzen ihrer Veränderung und gibt damit eine Construction der gesamten religiösen Entwicklung der Menschheit. *G.* constatirt zwei grosse Gruppen von solchen Objecten, menschliche und aussermenschliche. Diese beiden Arten der Religion haben selbständige Ausgangspuncte, erstere den Ahnencult, letztere die Verehrung von Naturerscheinungen; ihr Endziel hat erstere in der Verehrung vergöttlichter Menschen, letztere im pantheistischen Monismus. Beide Arten haben sich auch im Laufe der Zeit verbunden, das erste Product dieser Verbindung ist der Animismus, das letzte und höchste der Monotheismus. Während monistische und monotheistische Religion sich gegenseitig ausschliessen, kann die Verehrung vergöttlichter Menschen mit jeder der beiden anderen zusammenbestehen. Das 5. Cap. behandelt die Frage nach Entstehung der Religionen (durch Sitte, durch Offenbarung und durch menschliche Reflexion — letzteres gilt vom Christenthum und Buddhismus —) und ihrer Erhaltung, nach dem Hervorgehen neuer Religionen aus schon bestehenden, nach der Transformation, dem Absterben und Wiederaufleben der Religionen, nach ihren Krankheiten, deren Heilung und Vorbeugung. Im 6. Cap. kommen die Beziehungen der Gottheiten untereinander, wie sie in den polytheistischen Religionen vorliegen, und die trinitarischen Vorstellungen (neben den christlichen u. A. die neuplatonischen, indischen und chaldäischen) zur Sprache. Das 7. Capitel erörtert die Anschauungen von dem Kampfe zwischen dem guten und bösen Principe. Capitel 8—11 handeln von der auf die Religion abgezwekten menschlichen Gesellschaft, d. h. der Kirche. Zunächst wird dargelegt, wie innerhalb der leitenden Persönlichkeiten sich eine Entwicklung vom Zauberer zum officiellen Priester und von da zum Propheten vollzogen hat; es werden sodann die verschiedenen Verfassungsformen, die verschiedene Ausdehnung der Kirchen, das Mönchthum, die feindlichen und freundlichen Beziehungen der religiösen Gemeinschaften untereinander und endlich das Verhältniss von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft besprochen. Das 12. Cap. bringt eine Eintheilung der Religionen in 21 verschiedene Classen, von denen jedoch viele keinen umfassenden Charakter haben und nichts Wesentliches treffen; die Hauptunterscheidung ist die den Aus-

führungen des 4. Cap. entsprechende. Als erstrebenswerthes Ziel für die Zukunft der Religionen stellt *G.* die Einigung der Religionen auf, sei es dass sich Christenthum, Islam und Buddhismus — diese drei Religionen sind allein lebensfähig — unter Zurückstellung der Lehrdifferenzen auf eine gemeinsame Moral und einen gleichen Cult einigen, sei es dass neben jenen besonderen religiösen Gemeinschaften noch, analog der Freimaurerei und nach der Art, wie ehemals christliche und muhammedanische Ritter sich verbunden wussten, ein anderer, alle Menschen umfassender religiöser Bund sich bilde, sei es dass jenes Ziel erreicht werde auf dem Wege des Synkretismus oder endlich durch Entdeckung einer neuen Religion, deren Grundlage vielleicht der Spiritismus sein könnte. Das Werk bietet im Einzelnen manches Geistvolle und Lehrreiche. Als Ganzes leidet es vor Allem an der vagen und äusserlichen Fassung des Religionsbegriffs. (Vgl. die werthvolle Anzeige von *Goblet d'Alviella*, RHR. 40, 242—249.)

Zu 7, S. 642, 6 v. u.: *Hegemann, O.*, von der Zukunft unseres Christenglaubens. (Pr. 3, 697—703). — S. 643, 16: *Schiele*, die Zukunft der Reformation (Hilfe 5, No. 50).

Gelzer's Aufsätze haben noch zu zwei weiteren Kundgebungen Anlass gegeben. *Schiele* sucht das Reformationswerk Luther's sowohl gegenüber den Vorwürfen, die Gelzer bezüglich der sittlichen Leistungsfähigkeit desselben in der Vergangenheit erhoben hat, zu rechtfertigen, wie in seinen segensreichen Wirkungen für die Gegenwart und in seiner Bedeutung für die Zukunft aufzuzeigen. Eine umfassendere, sehr besonnene Auseinandersetzung mit Gelzer bietet *Hegemann*. Er stimmt der Beurtheilung des bureaukratischen Staatskirchentums in Deutschland, des Rationalismus und des heutigen konfessionellen Lutherthums zu, bekämpft aber die Aeusserungen über den Gegensatz der Reformation zur katholischen Kirche, über die amerikanisch-methodistische Frömmigkeit und über die freiere deutsche Theologie, indem er zugleich auf bei Gelzer selbst sich findende Ansätze zur richtigen Beurtheilung, sowie auch auf manches sich Widersprechende innerhalb der Gelzerschen Ausführungen hinweist.

II. Ethik.

Zu 1, S. 732, Z. 24: *Max*, Prinz, Herzog zu Sachsen, Vertheidigung der Moraltheologie des hl. Alphonsus v. Liguori gegen d. Angriffe Robert Grassmann's. 58. Nürnberg, Koch. M —, 50. — S. 732, Z. 4 v. u.: *Stange, C.*, der Begriff der hypothetischen Imperative in der Ethik Kant's (Kantstud. 4, 232—247). — S. 733, Z. 9: *Vandenhoff, B.*, die Sittlichkeit d. oberägyptischen Mönche des 4. Jhrh.s (HBl. 124, 678—684).

Das Wesen des evangelischen Glaubens.

Von

H. C. Tamm, Pastor emer.

— ♦ Preis 3 Mark. ♦ —

Motto: Werden wir irre am evangelischen Prinzip, irre an dem Grundsatz der Rechtfertigung durch den Glauben, dann laßt uns unsere Kirchen schließen. (Küdemann.)

Stimmen der Presse:

Dies Buch sei den Suchenden unter unsern Gemeindegliedern, die nach einer wissenschaftlich freien und dabei tiefinnerlichen Erfassung des Christenglaubens verlangen, herzlich empfohlen. Unsere evangelische Kirche gründet sich auf den „Glauben allein“. Und doch giebt es kaum etwas, worüber mehr Verworrenheit herrscht als über „das Wesen des Glaubens“. Da ist eine solche Schrift wie die vorliegende, den Wert der religiös-sittlichen Persönlichkeit Jesu für den Glauben in den Mittelpunkt zu stellen, doppelt zu begrüßen. Es ist die reife, abgeklärte Arbeit des Alters.

(Philippi im „Evangelischen Gemeindeblatt“.)

Von der kraftvollen Liebe zu Jesus, von dem Interesse, in ihm die lebensvolle Kraft unserer Seele aufzuweisen und alle metaphysischen Anwandlungen zurückweisend, die Frömmigkeit in ihrem Aufquellen, ihrem Leben, ihrer Wahrheit zu schauen, ist das vorliegende Buch von Anfang bis zu Ende erfüllt. . . . Möge der fernige Mann zu vielen reden und ihnen . . .

(Karl Kühr in den „Prot. Monatsheften“.)

. . . Der Verfasser setzt sich auf Schritt und Tritt mit Schleiermacher, Biedermann, Lipsius, Seydel, Pfleiderer auseinander. Das Werk zeugt von einer umfassenden Belesenheit und einer klaren theologischen Position des Verfassers. Sein durchgängiges Bestreben ist: dem breiten Strome des Intellektualismus und Doktrinarismus in Glaubenssachen die Quelle abzugraben. Das Buch wird jedem Theologen eine lehrreiche Lektüre sein.

(Evangel. Gemeindeblatt für Braunschweig.)

. . . Mag jeder Leser — und ich wünsche ihm recht viele und recht aufmerksame — sich selbst überlegen, inwieweit Tamm seinem Gegenstande gerecht wird. Anregendes für Theologen findet sich genug in der Schrift.

(Hanne im „Protestantenblatt“, Bremen.)

Der in der neueren Dogmatik und Ethik vorzüglich belesene, mit scharfem kritischen Blicke begabte, auf Einigung oder doch Versöhnung schroffer theoretischer Gegensätze ausgehende greise Theologe wird nach rechts und links hin anregen, von rechts und links her Beifall wie Widerspruch wahrufen.

(Theolog. Litteratur-Bericht.)

*Wir bitten, alle für die Redaktion des
„Theologischen Jahresberichts“ bestimmten
Zuschriften an*

Herrn Prof. Dr. G. Krüger,
Giessen, Loeberstrasse 22
adressieren zu wollen.

Verlag von **C. A. Schwetschke und Sohn, Berlin W.**

Schriften von **Dr. A. Kalthoff-Bremen.**

Neu erschienen:

Friedrich Nietzsche

und die

Kulturprobleme unserer Zeit.

— Preis 4.— Mark, gebunden 5.— Mark. —

An der Wende des Jahrhunderts.
Kanzelreden

über die sozialen Kämpfe unserer Zeit.

Preis 3.— Mark, gebunden 4.— Mark.

Schleiermachers Vermächtnis
an unsere Zeit.

Religiöse Reden.

— Preis 2.50 Mark, gebunden 3.50 Mark. —

Das Problem Friedrich Nietzsches.

Von

D. Dr. Eduard Grimm,

Hauptpastor zu St. Nicolai in Hamburg.

— Preis 4.— Mark, gebunden 5.— Mark. —