Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 15 (1901)

Artikel: Die Thübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761720

Nutzungsbedingungen

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

Conditions d'utilisation

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

Terms of use

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

Download PDF: 04.07.2025

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

DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE, VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.

Von Dr. M. GLOSSNER.

I.

Drey, der Apologet.

Dr. Karl Werner in seiner „Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart" (München, Cotta 1866) ersieht die Bedeutung Dreys für die Tübinger Schule in seinem „Absehen auf die Gewinnung der richtigen Mitte zwischen den einseitigen Extremen des Rationalismus und eines äufserlichen (sic) Supernaturalismus, und auf die Ermittlung des wahren Supernaturalismus in seinem innigen Zusammensein mit dem wahren Rationalismus". (S. 480.) Diese Theorie sei eine ebenso interessante als verdienstvolle Leistung und so zu sagen ein spekulativ-theologisches Programm der gesamten Tübinger Schule, welches, im allgemeinen wenigstens, den von derselben inmitten der Gegensätze des wissenschaftlichen Zeitbewufstseins eingenommenen Standpunkt und ihre geistige Haltung im ganzen genommen, genau erkennen läfst. (Ebd. f.)

„Gewissermafsen" auf demselben Wege soll Möhler weiter geschritten sein, indem seine Symbolik auf dem Gedanken gebaut sei, dafs der katholische Lehrbegriff die richtige Mitte zwischen den im Protestantismus hervorgetretenen Extremen des einseitigen, bis zur Irrationalität und Verdammung der Vernunft forcierten Superrationalismus und des allem Mysteriösen feindlich gesinnten Rationalismus schlechter Art sei. (A. a. O. S. 481.)

Diese Verhältnisbestimmung Möhlers zu Drey dürfte dem wirklichen Sachverhalt keineswegs entsprechen. Möhler war schon durch die Natur seiner Aufgabe und durch die von ihr bedingte Richtung seiner Studien genötigt, mit der scholastischen Theologie in innigere Fühlung zu treten. Die Gestalt, die das Dogma in den symbolischen Kundgebungen der Kirche, insbesondere in den Kapiteln und Canones des Konzils von Trient sowie in den Expositionen des römischen Katechismus erhalten hatte, trägt in so ausgesprochenem Mafse das Gepräge scholastischer Geistesarbeit an sich, dafs es unmöglich ist, in das Verständnis

jener ohne gründliches Studium der Scholastik einzudringen. Jene völlige Ignorierung der theologischen Tradition, jene Abhängigkeit von moderner Spekulation in der wissenschaftlichen Auffassung christlicher Ideen, wie sie in den drei Bänden der Dreyschen Apologetik zu Tage tritt, mochte sich mit einer Einleitungswissenschaft, welche sich mit den Begriffen von Religion, Offenbarung, religiöser Gemeinschaft beschäftigt, nicht aber mit einer in die Tiefen der Glaubenssätze und Glaubensgegensätze eindringenden „Symbolik" vertragen.

Der „rein äufserliche Supernaturalismus", den nach Werners Darstellung Drey zu überwinden suchte, ist denn auch keineswegs der „forcierte Supernaturalismus" Luthers, sondern vielmehr jener scholastische Supernaturalismus, der für das „Übernatürliche" im geschaffenen Wesen eine andere Potenz oder Anlage nicht anerkennt, als die sogenannte potentia obedientialis, jener Supernaturalismus, der, um sofort den Kardinalpunkt hervorzuheben, den geschaffenen Geist zwar durch den freien Entschlufs des Schöpfers zur Teilnahme an göttlicher Natur und göttlichem Wesen bestimmt sein läfst, den Gedanken aber weit von sich weist, dafs das Göttliche im Geschaffenen bereits der Anlage nach vorhanden sei, und durch erzieherischen (moralischen) Einflufs daraus entbunden werden könne.

Nun ist aber gerade dies, wie wir uns überzeugen werden, der Grundgedanke der Dreyschen „richtigen Mitte zwischen den einseitigen Extremen des Rationalismus und eines rein äufserlichen Supernaturalismus" und zugleich der spekulative Grundgedanke der Tübinger Schule selbst, soweit sie im Gegensatze zur Scholastik und auf dem Boden der modernen Ideen steht, die sie mit dem Christentum zu versöhnen sich bestrebt.

Beginnen wir unsere Darstellung mit jenem Lehrpunkte, der den Schlüssel des Verständnisses jedes theologischen Systems bildet, mit jenem Begriff, der das Ganze beherrscht und in einem konsequenten Denker wenigstens allen übrigen — dem Schöpfungs-, Offenbarungs-, Gnaden-, Wunderbegriff — die Richtung vorschreibt, dem Gottesbegriff des Tübinger Apologeten.

Derselbe spricht sich darüber in folgenden unzweideutigen Worten aus: „Gott ist Geist und dies sein Wesen; die Natur hat es an ihm, aber dem Geiste untergeordnet; darum ist all sein Wirken ein geistiges, und darum nimmer ruhend, sondern durch beide Gebiete des Geistes und der Natur fortschreitend, dem Seienden inwohnend, das Nichtseiende ins Sein rufend." (I. S. 185.) Da „Natur" hier im Gegensatze zu „Geist" genommen wird, so ist das Wort nicht in dem Sinne gemeint, in welchem jeder

Theologe von einer Natur Gottes redet, sondern vielmehr an die bekannte theosophische Auffassung zu denken, die nach Jakob Böhmes Vorgang Baader und Schelling sich aneigneten, derzufolge in Gott ein an sich potenzieller, ungeistiger, jedoch vollkommen vergeistigter Grund angenommen wird; ein göttlicher Urgrund, der einerseits die Basis des göttlichen Seins, andererseits aber zugleich die Quelle des geschöpflichen Seins bilden soll.

Begreiflicherweise fühlt Drey das Bedürfnis, diese Fassung des Gottesbegriffs gegen den Vorwurf des Pantheismus zu verteidigen. Es ist aber nur die Vorstellung einer materiellen Teilung und Wiederzusammensetzung, oder, wie er sich ausdrückt, das Materialistisch-Pantheistische, was er an der Auffassung der Schöpfung als einer Emanation aus Gott abweist, so dafs also der idealistische Begriff eines der Analogie des Allgemeinen zum Besondern entsprechenden Verhaltens Gottes zum geschöpflichen Geiste und zur äufseren Natur offen gehalten wird. Fafst man die Natur (Körperwelt) statt als Substanz vielmehr als Erscheinung, so scheint das „Materialistische" abgestreift und die Geistigkeit Gottes unangetastet. Allerdings setzt man sich damit in Widerspruch mit der allgemeinen Überzeugung, ohne deshalb den schwerwiegenden und verhängnisvollen Vorwurf pantheistischer Vermischung göttlichen und geschöpflichen Seins in irgend einer Weise entkräftet zu haben.

Vernehmen wir die eigenen Worte unseres Apologeten. „Ein Ineinandersein des Schöpfers und des Geschöpfes als Bedingung ihres Auseinandergehens in der zeitlichen Erscheinung ist im Begriffe der Schöpfung immer (?) gedacht worden und findet sich selbst in den ältesten Darstellungen derselben. Auf einem solchen ursprünglichen Ineinandersein beruht die alte, dem Orient geläufige Vorstellung von der Schöpfung als einer Emanation der Dinge aus Gott, eine Vorstellung, der man freilich das Materialistisch-Pantheistische, womit sie behaftet ist, leicht ansieht, die aber dennoch auf einem Gefühle des Wahren ruht, welches sie sich nur nicht klar zu machen weifs, und dies darum nicht weifs, weil ihr noch die reine Vorstellung vom Geiste und geistiger Wirksamkeit mangelt, die im Bewufstsein ihres Schaffens Objekte aufser sich setzt, ohne etwas von ihrem Wesen an das Gesetzte abzugeben und hierdurch für sich selbst zu verlieren." (I. S. 104.)

Da sich Drey über die Art dieses „Aufsersichsetzens" nicht näher ausspricht, so werden wir davon abzusehen und zunächst die Perspektive ins Auge zu fassen haben, die sich vom Standpunkt

des angegebenen Gottesbegriffes für das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpfe in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung eröffnet. Ist die Schöpfung ursprünglich in Gott und setzt sie Gott durch eine Art von Differenziierung des in ihm einheitlich und harmonisch Verbundenen heraus, so gilt auch umgekehrt, dafs wie geschöpflicher Geist und Natur Gott immanent, so auch Gott und Göttliches dem geschöpflichen Geiste und der Natur immanent ist. Hieraus ergibt sich als natürliche Folgerung, dafs die ganze Reihe von Entwicklungen in Natur und Geschichte, von der Erschaffung der Stufenreihe der Wesen bis hinauf zur höchsten Manifestation des Göttlichen in der Menschwerdung nicht blofs im ursprünglichen Schöpfungsplane beabsichtigt, sondern in der Schöpfung selbst bereits angelegt sei. Hieraus würde sich nun allerdings ein ausgesprochener „Naturalismus" ergeben. Wenn nun aber gleichwohl Drey entschieden am „Übernatürlichen" festhält, so erhält dieses den Sinn, dafs jede höhere Stufe in der Verwirklichung der ursprünglichen Schöpfungsanlage nicht einer kontinuierlichen Fortbildung der untergeordneten Stufe zu verdanken ist, sondern einem neuen Bewegungsimpuls der der Schöpfung immanenten Schöpfermacht, so dafs jede höhere Stufe zur nächst niederen als ein Übernatürliches sich verhält: eine Auffassung und Redeweise, wie sie uns auch bei dem Theosophen Baader begegnet.

Dieses Ineinander des Göttlichen und Geschöpflichen im ursprünglichen Schöpfungsakte, d. h. im ersten Schöpfungskeime, worauf unser Apologet seine Vermittlung von Naturalismus und Supernaturalismus, von Rationalismus und Superrationalismus basiert, bilde den Grundgedanken der christlichen Kreationstheorie, wie sie den neueren und neuesten Theorieen gegenüber in Günthers Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums (!) dargestellt werde. (I. S. 172 Anm. 1.) Alles Geschaffene biete daher dem betrachtenden Blicke zwei Seiten dar, eine Gott zugewandte göttliche und eine von Gott abgewandte, geschöpfliche. Das menschliche „Gottesbewufstsein" erklärt sich wenigstens teilweise aus dieser Doppelseitigkeit wie der Natur so des menschlichen Geistes selbst; teilweise aber und nach seinem tieferen Ursprung aus der ursprünglichen Einheit mit Gott, aus welcher der menschliche Geist herausgesetzt, in Unterschiedenheit von Gott gesetzt wurde, so dafs dieses Gottesbewufstsein und damit die Wurzel der Religion wie eine Erinnerung an die ursprüngliche Heimat der Seele zu fassen ist.

„Die Natur hat ihren Grund im Übernatürlichen; ist das nicht ein Wunder, das wahre Weltwunder? Und da dies in

Beziehung auf den Ursprung von dem Einzelnen wie vom Ganzen gilt, so hat alles, was ist, das Einzelne wie das Ganze, zwei Seiten oder vielmehr zwei Gesichter, das eine, womit es uns anblickt, und dies ist sein Naturgesicht, das andere, womit es gegen Gott schaut, und dies wirft, wie die der Sonne zugekehrte Seite des Mondes das Licht des Centralkörpers, das Bild Gottes, seines Urhebers, zurück; der Geist des Menschen, der das All betrachtend umgehen kann, erblickt denn auch dieses göttliche und übernatürliche Angesicht desselben, und kann nicht umhin, dieses die eigentliche Vorderseite, jenes Naturgesicht aber nur die Rückseite der Natur zu nennen." (1. S. 172.)

Mit Recht führt Drey den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen in letzter Linie auf den des Geschaffenen und Göttlichen zurück. In der That ist das erste und wesenhaft Übernatürliche das göttliche Wesen selbst. Aber eben deshalb, weil Gott nicht mit seinem Wesen in die Schöpfung eingeht, ist jenes behauptete Ineinander von Göttlichem und Geschöpflichem, Übernatürlichem und Natürlichem in der ursprünglichen Schöpfung unhaltbar und mit dem wahren Begriff des Übernatürlichen unvereinbar.

Die Bedeutung des Gegensatzes von Natürlichem und Übernatürlichem entging dem Tübinger Apologeten nicht. „Da die ursprüngliche Offenbarung Gottes nichts anderes als seine Thätigkeit nach aufsen war, so ist auch seine Offenbarung in der Geschichte eben auch eine solche Thätigkeit Gottes, nur mit dem Unterschiede, dafs jene, mit Rücksicht auf den Ursprung aller Dinge aus ihr eine Thätigkeit in das (vorangedachte) Nichts (ἐκ μὴ ὄντων[1]), diese, die historische Offenbarung, aber eine Thätigkeit in das schon vorhandene Etwas, aber doch nicht aus dem Etwas (μὴ ἐκ — sic — ὄντων) ist. An dem richtigen Auffassen dieser Thätigkeit Gottes hängt der wahre und wirkliche Begriff der geschichtlichen Offenbarung; oder um es in der gewohnten Weise auszudrücken, da das Etwas, worauf die Thätigkeit Gottes in der geschichtlichen Offenbarung sich erstreckt, die Natur ist, so wird sich jene nicht richtig begreifen lassen, ohne vorher das Verhältnis Gottes zu der Natur (der Schöpfung) richtig festgestellt und begriffen zu haben. Und hier ist es denn der Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen, auf dessen Auffassung und Beurteilung alles ankommt, er ist der eigentliche

[1] Die Mutter der Makkabäer läfst die Dinge geschaffen sein ἐξ οὐκ ὄντων; οὐκ aber, dem hebr. לֹא (lo') entsprechend, drückt eine absolute Verneinung aus. II. Makk. 7, 28.

Mittelpunkt der Frage, der Mittelpunkt der oben angeführten Distinktionen;[1] solange jener Gegensatz als ein absoluter betrachtet wird und unaufgelöst bleibt, wird auch die bestgemeinte Verteidigung der historischen Offenbarung an ihm scheitern und der Naturalismus an ihm sein Bollwerk haben, er ist aber nicht aufzulösen, und seine Relativität nicht nachzuweisen, wenn die geschichtliche Offenbarung nicht auf die ursprüngliche zurückgeführt und nachgewiesen wird, dafs sie nur die Fortsetzung von dieser sei." (I. S. 169.)

Nun wissen wir, dafs in der Schöpfung oder der ursprünglichen Offenbarung Göttliches und Geschöpfliches, Übernatürliches und Natürliches verschlungen sind; die geschichtliche Offenbarung wird demnach nur successiv zur Erscheinung bringen, was die ursprüngliche im Wesen und der Kraft nach bereits enthält. Auf den Urstand sowie auf den Stand der Wiederherstellung angewendet, wird diese Theorie nichts anderes bedeuten, als dafs die Kindschaft Gottes, die Teilnahme an der göttlichen Natur eine der menschlichen Natur geschuldete Gabe sei. Selbst die Menschwerdung Gottes kann nur als letzte Konsequenz des Schöpfungsgedankens, als höchste Aktualisierung der Schöpfungsanlage begriffen werden. Daher die Auffassung der geschichtlichen Offenbarung als Erziehung, die nicht Vermögen gibt, sondern entwickelt. Und wie sollte auch ein Geistwesen, das Geist vom Geiste — lumen de lumine —, nicht aus nichts (ἐξ οὐκ ὄντων) geschaffen, sondern aus dem unendlichen Geiste herausgesetzt, aus ihm entlassen, von Natur göttlichen Wesens teilhaftig, geschichtlich in einem anderen Verhältnisse zu seiner schöpferischen Quelle stehen, als in dem des Kindes zum Vater, des erziehungsbedürftigen Zöglings zum Erzieher?

Dafs die traditionelle Auffassung des Übernatürlichen in dieser Theorie verlassen ist, verhehlt sich unser Apologet selbst nicht, da er seinen Supernaturalismus dem äufserlichen der Scholastik, die es zu einer dem Christentum angemessenen, „aus dem Wesen des Christentums entwickelten" Philosophie nicht gebracht habe (I. S. 45), entgegensetzt. Er täuscht sich aber darin, dafs diese Auffassung die christliche sei. Denn nach dieser ist die Teilnahme an göttlicher Natur freies Gnadengeschenk Gottes. Indem man diese „Idee" der Natur und Vernunft vindiciert, erhält man zwar eine Philosophie, die sich mit dem

[1] Der Offenbarung nämlich in allgemeine und besondere, ordentliche und aufserordentliche, natürliche und übernatürliche, mittelbare und unmittelbare, materielle und formelle, äufsere und innere. I. S. 168.

Scheine des Christentums brüstet, sein Wesen aber zerstört, indem sie den Gottesbegriff anthropomorphisiert und gerade damit die Möglichkeit einer übernatürlichen Erhebung des menschlichen Geistes und den wahren Supernaturalismus aufhebt.

Zur Begründung unserer Darstellung ist es notwendig, dem geneigten Leser, dem Dreys Werk nicht zur Hand ist, folgende ausführliche und höchst charakteristische Stelle, die uns alle weiteren Lehren des Tübinger Apologeten verstehen lehrt, im Wortlaut mitzuteilen. Über das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Geiste also, das sich im sogenannten Gottesbewufstsein ausprägt, in der Religion entfaltet und durch alle Offenbarung zu aktualer Vollendung geführt wird, lehrt derselbe folgendes. „In der Zeit, in welcher der Mensch sich selbst findet, zum Bewufstsein seiner selbst gelangt, treten Gott und der Mensch auseinander, der letztere findet sich oder sein Ich, und schliefst es ab in sich als eigene Persönlichkeit, deren erster und unmittelbarer Eindruck auf ihn in eben jenem Selbstbewufstsein das Gefühl der Abhängigkeit erzeugt, wodurch er sich zugleich unauflöslich an Gott gebunden, wie von ihm verschieden und durch Verschiedenheit getrennt erkennt. — Und aus diesen primitiven Eindrücken Gottes auf den zeitlichen Menschen, des unauflöslichen Gebundenseins an Gott einerseits, und des von ihm Getrenntseins andererseit entspringt dann weiter jene Sehnsucht und jenes Bestreben nach einer immer engeren Annäherung zu Gott, nach einer immer innigeren geistigen Vereinigung mit ihm, was den Charakter der wahren Frömmigkeit, der sogenannten praktischen Religiösität ausmacht.“

„Wie kann sich nun aber dies alles im religiösen Bewufstsein so gestalten, was setzt dies alles voraus? Wie kann der Mensch in demselben Moment, in welchem er etwas zu erkennen anfängt, und dies erste Erkannte sein eigenes Ich ist, Gott zugleich miterkennen? Wie kann er in demselben Moment, in welchem er durch Abschliefsung seines Ichs sich von allem aufser ihm, also auch von Gott trennt, sich als Persönlichkeit allem anderen, also auch Gott entgegensetzt, doch immer noch an Gott sich gebunden finden, und je weniger er dieses Gefühl absichtlich unterdrückt, zu Gott hingezogen werden? Wo findet sich die Vermittlung dieser beiden einander entgegengesetzten Erscheinungen des anfänglichen Bewufstseins? Ohne Zweifel nur in einem früheren Momente, in welchem noch vereint war, was im neuen sich trennt, in welchem sich gegenseitig noch berührte und durchdrang, was in dem anderen nach geschehener Trennung sich in sich selbst abschliefst; nur unter dieser

Voraussetzung und Zugrundlegung erscheint es begreiflich, ja notwendig, wie auch nach dem Auseinandergehen Gottes und des Menschen, nach der Freilassung des letzteren durch den ersteren, in diesem jene Nachwirkungen des früheren Ineinanderseins und der durchgängigen Berührung bleiben können, ja fortdauern müssen. Der Mensch in jenem Momente gehörte Gott ganz an, er kann also nicht aufhören, ihm anzugehören, nachdem er ihn geschöpflich freigelassen; der Mensch in jenem Momente war von Gott ganz durchdrungen, dadurch wurde sein Wesen (sein Geist) ein Ebenbild Gottes, er kann also nicht aufhören, ein solches zu bleiben, nachdem das Bild — sinnlicherweise zu reden — fertig geworden, und von dem Bildner als solches hingestellt worden; der Mensch in jenem Momente war selig, es mufs ihm also ein Nachgeschmack jener Seligkeit bleiben, nachdem auch jene ursprüngliche Vereinigung in der Zeit auseinander gegangen. Darum also findet der Mensch in seinem Selbstbewufstsein Gott, weil sein Selbst vor diesem Bewufstsein mit Gott eins gewesen, darum erkennt er Gott in sich und aus sich, weil sein Ich Gottes Bild empfangen und als Geist sich selbst, also Gott in seinem Bilde schauen kann, darum findet er sich unauflöslich an Gott gebunden, unaufhörlich zu ihm hingezogen. Es ist daher allein eine ursprüngliche Berührung und Verbindung mit Gott, aus welcher die Thatsachen des religiösen Bewufstseins und der Ursprung der Religion selbst sich begreifen lassen." (S. 102 f.)

Mit dieser Auffassung des Wesens Gottes als Geist-Natur oder als absolut vergeistigte Natur, der Schöpfung als einer Freilassung des Geschöpflichen aus ursprünglicher Vereinigung mit Gott, der Menschenschöpfung sonach als gewissermafsen einer gesonderten, endlichen und daher schwankenden Darstellung jener unendlichen Geist-Natur, die Gottes Wesen ist, endlich der Gotteserkenntnis als einer Erinnerung an die ursprüngliche Einheit, als eines Schauens Gottes (gen. obj.) in seinem Ebenbilde, als eines Bewufstwerdens des Göttlichen im Menschengeiste selbst, haben wir uns in den Besitz des Schlüssels für alles Weitere gesetzt. Die Religion beruht demnach ihrem Wesen nach auf innerer (ideeller) Offenbarung, der indes auch eine äufsere entspricht und entsprechen mufs; denn das „Gottesbewufstsein" bedarf der näheren Bestimmung durch Reflexion, die zur Ausführung des Gottesbildes in Zeichnung und Färbung auf die äufsere Erfahrung angewiesen ist. Ebenso begreift sich, dafs die Idee der Menschwerdung im allgemeinen der Vernunft angehört, wiewohl ihre Verwirklichung in Zeit und Raum eine

Frage der äufseren Offenbarung, also eine geschichtliche ist. Die volle Offenbarung der absoluten Geist-Natur nämlich kann nur im Gottmenschen gefunden werden, d. h. in einem Menschen, in welchem Gott persönlich erscheint, der seiner Einheit mit Gott vollkommen bewufst ist und die Herrschaft des Geistes über die Natur in sich und aufser sich zur vollen Verwirklichung und Darstellung bringt. Ideell ist diese göttliche Menschwerdung über Zeit und Raum erhaben, geschichtlich finden wir sie in Christus vollzogen.

Nach dieser Übersicht haben wir ins einzelne einzugehen und unsere Auffassung der Dreyschen philosophisch-theologischen Anschauungen zu belegen.

Im Sinne Dreys ist die Apologetik theologische Disciplin, obgleich sie auf philosophischen Ideen fufst (I. S. XI), also eigentliche Fundamentaltheologie, der es zukommt, ohne auf die Dogmen im einzelnen einzugehen, Religion und Christentum nach ihrem allgemeinen spekulativen Gehalt, sowie positivgeschichtlich zu begründen. Sie fällt zusammen mit der Philosophie der Offenbarung und ist nicht blofs Religionsphilosophie. Religion und Offenbarung nämlich verhalten sich wie Wirkung und Ursache, „indem Gott durch die Offenbarung, welche seine Handlung ist, die Ursache wird, dafs im menschlichen Geiste die Religion als ein Bestimmtsein des Menschen durch Gott und als Gefühl dieses Bestimmtseins aufgeht, und der Mensch sofort dieses Gefühl durch eine geistige Thätigkeit zur freien Erkenntnis und Liebe Gottes unter der Leitung der Offenbarung ausbildet.“ (I. S. XVIII.) Durch die Voranstellung des absoluten Grundes der Offenbarung, nämlich der absoluten Wirksamkeit Gottes, die nicht aufhören kann, sich zu offenbaren, glaubt Drey den Standpunkt der älteren Apologeten überwunden zu haben. (I. S. XIX.)

Wenn nicht überwunden, so doch gewifs verlassen ist dieser Standpunkt; denn nach den älteren Apologeten ist die „Offenbarung“ nur hypothetisch notwendig, unter der Voraussetzung nämlich, dafs Gott eine übernatürliche Ordnung wollte; diese aber will Gott mit absoluter Freiheit. In der Ansicht Dreys aber ist alle Offenbarungsthätigkeit nur die konsequente Entwicklung des schöpferisch Grundgelegten.

Frägt man aber, wie eine Disciplin zugleich theologisch sein könne und doch von philosophisch-spekulativen Ideen ausgehe, so wird die Antwort nur in der Unterscheidung des Ideellen, Spekulativen von dem Positiven, Gegebenen liegen. Das specifische Merkmal des Theologischen wird nämlich in dieser

Auffassung, wie auch später bei Kuhn, in dem Gegebensein gewisser Wahrheiten liegen, die von der Wissenschaft begründet und begriffen werden sollen, was nur auf philosophischem Wege bewerkstelligt werden könne.

Wenn die Theologen die Göttlichkeit und Übernatürlichkeit als das Charakteristische des Christentums bezeichnen, so besteht dies nach unserem Apologeten, der nur ein relativ Übernatürliches kennt, und für den das Übernatürliche und Göttliche ein Element alles Geschöpflichen ist, in der Positivität und Geschichtlichkeit. „Das Christentum ist eine positive und historische Religion.“ „Diese Positivität aus göttlicher Offenbarung ist die Grundwahrheit des Christentums.“ „Als Grundwahrheit ist jene Positivität auch das Charakteristische alles Christlichen.“ „Als eine positive und historische Religion ist das Christentum zunächst nur historisch erkennbar.“ Was vom Christentum gilt, ist ebenso von seiner Erkenntnis, der Theologie, zu sagen. „Die christliche Theologie ist, ihrem Gegenstand entsprechend, in ihrem Anfang und in ihrer Grundlage ebenfalls positiv und historisch (eine positive Wissenschaft), und kann bei vielen Individuen, selbst dem äufseren Zwecke unbeschadet, diese Form für immer behalten.“ (S. 1 ff.)

Nun ist aber das Positive, Historische nur die Einkleidung, die bestimmte Form eines Ideellen. Daher gilt das Gesetz, durch welches der Inhalt des Glaubens an eine positive Auktorität gebunden ist, eben nur für diesen Inhalt; „für das eigentliche Wissen von dem Inhalt gilt ein anderes Gesetz, das Gesetz des Wissens überhaupt, und dieses ist, dafs nur dasjenige wahrhaft gewufst wird, was, wie es auch ursprünglich gegeben oder gefunden sein mag, aus ihm selbst heraus als wahr und notwendig erkannt wird.“ Die Aufgabe der Theologie ist demnach, die Kongruenz des Glaubensinhalts mit den Vernunftideeen aufzufinden und hiernach den ganzen Inhalt der Offenbarung wissenschaftlich zu begreifen. (S. 4 f.)

Diese Bestimmungen stehen mit den folgenden, wonach die Offenbarung Erziehung ist, die das keimhaft Vorhandene nur entwickelt, in voller Übereinstimmung. Die Ideen des Christentums sind ursprünglich Eigentum der Vernunft.

Die wissenschaftliche Begründung der christlichen Theologie mufs eine philosophische sein, da die Philosophie nicht nur nach ihrem Inhalt die Wissenschaft der Grundprincipien von allem, was überhaupt Gegenstand des menschlichen Wissens ist, sondern nach ihrer Form die Wissenschaft schlechthin oder die reine Wissenschaft ist. Die wissenschaftliche Begründung der

christlichen Theologie ist sonach als Philosophie des Christentums zu begreifen. (S. 5.)

Wir haben also nur die Wahl, entweder die Dogmen des Christentums aus dem Gebiete des Wissens schlechterdings auszuschliefsen oder zuzugeben, dafs es eigentliche Mysterien des Christentums nicht gibt, die Vernunft vielmehr so universelle und fruchtbare Principien besitzt, dafs sich aus ihnen der Gesamtinhalt des Christentums begreifen läfst. Die erstere Alternative ist offenbar nicht die unseres Apologeten; das letztere aber fällt wohl nicht der Philosophie der Offenbarung zu, wird aber die Aufgabe der fortschreitenden wissenschaftlichen Theologie bilden.

Ein Princip der angegebenen Art besitzt die Apologetik in der „Idee der Offenbarung", von der die christliche nur eine eigentümliche Verwirklichung ist. Nach dieser „Idee" ist jede thatsächliche Offenbarung zu beurteilen; die wissenschaftliche Begründung der christlichen Theologie löst daher ihre Aufgabe, indem sie eine Theorie der Offenbarung gibt und diese auf das Christentum anwendet. (S. 7.)

Da indes die Eigentümlichkeit der christlichen Offenbarung nur geschichtlich zu erkennen ist, so wird der principiellen (apriorischen, ideellen) Auseinandersetzung oder der eigentlichen Beweisführung für die Grundwahrheit des Christentums die geschichtliche Darstellung vorangehen müssen. (S. 11.)

Was die Stellung der Apologetik im Organismus der theologischen Disciplinen betrifft, so hat man dieselbe bis jetzt mit der „Apologie" verwechselt. „Die Apologie für das Christentum ist so alt als das Christentum selbst, die Apologetik ist eine neue theologische Disciplin, ebenso neu als die durchgebildete wissenschaftliche Strenge in der Darstellung, und die wissenschaftliche Tiefe in der Begründung der christlichen Theologie." (S. 16.)

Diese Prätensionen sind wenig berechtigt. In Strenge und Tiefe dürfte keine neuere Apologetik die Summa contra Gentiles übertreffen. Die „Apologieen" aber haben mit der Apologetik mehr oder minder den Gegenstand gemeinsam, nämlich die Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei) und die Beweggründe der Glaubwürdigkeit (motiva credibilitatis). Die wissenschaftliche, systematische Darstellung und Begründung gestaltet sich zur Apologie, d. h. zum Nachweis, dafs der Glaube auch vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt sei; die Apologie aber, soweit sie nicht allein mit argumentis ad hominem operiert, sondern mit wissenschaftlichen Gründen, wird notwendig wenigstens teilweise zur Apologetik. Völlig unbegründet und der Natur des

Glaubens und seinem göttlich-übernatürlichen Ursprung widersprechend ist der Anspruch einer positiven Begründung der Theologie durch die Apologetik, indem es, wie gesagt wurde, kein wissenschaftliches Princip gibt, das als positiver Maſsstab für Offenbarung und Theologie dienen könnte. Darnach möge man die Äuſserung Dreys beurteilen: „Die Apologetik befaſst sich mit den Gegensätzen, um ihren Ursprung als Erscheinungen und Gestaltungen der falschen Religion überhaupt, sowie den ihnen eigentümlichen Charakter wissenschaftlich zu begreifen und ihnen gegenüber das Christentum mit seinem Charakter, welches die Bibel als freies Geschenk der göttlichen Liebe und Gnade darstellt, ebenso wissenschaftlich als etwas Notwendiges abzuleiten, wodurch auch die notwendige Aufhebung jener Gegensätze gegeben ist, und eine Widerlegung der Einzelheiten in denselben hinwegfällt.“ (S. 17.)

Mit dem „freien Geschenk der Liebe und Gnade“ verträgt sich nicht die geplante wissenschaftliche Ableitung; vielmehr setzt die Freiheit (Gratuität) eines Geschenkes die Möglichkeit einer anderen, einer reinen Natur-Ordnung voraus, also auch die Möglichkeit einer natürlichen Religion, der alsdann Wahrheit, wenn auch nicht die Vollkommenheit der übernatürlichen, christlichen Religion zukommen würde. (S. 22 f.) Diese „scholastischen“ Unterscheidungen kennt unser Apologet nicht. Daher geht ihm mit dem Begriffe des Natürlichen auch der des Übernatürlichen verloren.

Die „Idee der Menschwerdung“ ist unserem Apologeten schon aus dem Grunde eine notwendige Idee, weil Versöhnung und Erlösung nur von Gott kommen konnten; „Christus aber ist der Gottmensch, und dies der göttliche Ursprung des Christentums, die nähere Bestimmung seiner historischen Grundwahrheit.“ (S. 24.)

Die wissenschaftliche Begründung der christlichen Theologie entnimmt ihre Principien der Religionsphilosophie (S. 25), ihren Stoff aber aus der Religionsgeschichte. „Sei die Philosophie die Wissenschaft der Ideen, so ist die Geschichte die Verwirklichung der Ideen und die wahre Auffassung der Geschichte die Erkenntnis der Ideen in ihrer Verwirklichung.“ (S. 26.) Die Idee gibt sonach im fundamentaltheologischen Gewebe den Aufzug, die Geschichte den Einschlag. Man beachte, daſs die Menschwerdung eine notwendige Idee ist, also wie die Idee überhaupt der Vernunft angehört, was zu dem Gottesbegriff Dreys, demzufolge Gott absoluter Geist ist, der die Natur an sich, aber zugleich unter sich hat, trefflich stimmt.

In der Geschichte der Apologetik (S. 26 ff.) ist der Standpunkt des hl. Thomas von Aquin richtig gekennzeichnet (S. 46); gleichwohl wird die Aufgabe für die „neueste Gestaltung der Apologetik“ in die Vermittlung des Gegensatzes des sich unmittelbar aus der menschlichen Vernunft Entwickelnden zu dem ihr selbst durch ein höheres, göttliches Princip Vermittelten gesetzt: eine neue Aufgabe, welche die Verteidiger der Offenbarung, die ihre Sache gröfstenteils nach der Weise ihrer älteren Vorgänger, mit denselben Auseinandersetzungen und Zugeständnissen verfechten, vernachlässigt haben sollen.“ (S. 66 f.)

Es handelt sich scheinbar um eine neue Methode. Mit der neuen Methode dringen aber, wie es bei Bajus und Jansenius der Fall war, neue Anschauungen ein, findet eine völlige Umwälzung im Verständnis der Dogmen selbst statt.

Die neue Methode verbindet sich mit einer neuen, den Vätern und der Scholastik fremden Erkenntnistheorie. Die Religion wurzelt in Ideen der Vernunft, die sich zunächst in Ahnung und Gefühl kundgeben. (S. 81.) „Der tiefste Grund der Seele, in welchem alles in Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit beschlossen ist, gleichsam ihr Schofs, in welchem alles Geistige empfangen wird, ist das Gemüt, und der Akt der Empfängnis das Gefühl.“ Die ursprünglichen Gefühle und Ahnungen verklären sich in der Seele als denkendem Wesen in Begriffen und Ideen zu idealer und gestalteter Anschauung. (S. 82 f.) An der Idee des Göttlichen entwickelt sich das sittliche Gefühl, und, hat sich die Religion einmal in der Form von Gefühl, Vorstellung und Streben bis zu einem gewissen Grade von Lebendigkeit entwickelt, so schafft sie sich durch den Dienst der Einbildungskraft und des Bildungstriebes eine Symbolik, und wird weiterhin zur Schöpferin der Kunst und Kunstbildung. (S. 86 f.) In der Mythik nimmt sie die Form der geschichtlichen Sage und der Überlieferung im lebendigen Worte an, um Begriffe und Thatsachen festzustellen, welche sich an das Kundwerden Gottes in den Erscheinungen der Sinnenwelt und der Geschichte anschliefsen. (S. 87.)

Was hindert bei dieser Auffassung, z. B. die Erzählung vom Sündenfall als religiöse Mythe zu erklären? Die Religion wird mythisch, und die Mythe wird Religion. Der neuplatonische Charakter dieser Apologetik macht, wie man sieht, seine Konsequenz geltend.

Gegen einen „äufserlichen Ursprung“ der Religion wird geltend gemacht, es sei „die Natur des Geistes, dafs alles, was an ihm erscheint, sich nur aus seinem Selbstbewufstsein, aus

seiner eigenen Thätigkeit, folglich aus ihm selbst entwickelt, folglich auch alles Entwickelte seinen Samen und Keim in ihm selbst haben muſs, und alles von auſsen auf den Geist Einwirkende diesen innern Kern voraussetzt, und nur anregend auf ihn einwirken kann.“ (S. 92.)

Die Vergöttlichung durch die Gnade Christi setzt demnach bereits einen göttlichen Keim in der Natur des Menschen voraus, der ihm kraft der Schöpfung zukommt, wie wir bereits bei Erörterung des Dreyschen Gottesbegriffs erfuhren.

Es ist daher der Ursprung der Religion weder von der Natur mit ihren Erscheinungen abzuleiten, noch von der äuſseren Offenbarung, wie dies von den einseitigen Supernaturalisten geschieht. Zu den letzteren aber gehören, wie wir wissen, die älteren Theologen, wir dürfen sagen, die gesamte Scholastik. (S. 97.)

Die Naturalisten sind durch die kritische Philosophie widerlegt, die bewiesen habe, daſs wir in der bloſsen Betrachtung der Natur und ihrer Erklärung nicht genötigt sind, über sie hinauszugehen. Wenn gleichwohl „die Betrachtung der Natur von jeher religiöse Empfindungen geweckt, so muſs es einen tieferen Grund davon geben, als den unmittelbaren Kausalnexus, und dieser Grund ist das Verbundensein des Gottesbewuſstseins mit dem Naturbewuſstsein in unserm Selbstbewuſstsein.“ (S. 98.)

Aus der Natur kann also Gott mit Sicherheit nicht erkannt werden: damit ist die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis, die in den Beweisen für Gottes Dasein ihre wissenschaftliche Form erhält, in Abrede gestellt. An ihre Stelle tritt eine ursprüngliche Intuition, ein gewissermaſsen Gottschauen, ein sogenanntes unmittelbares Gottesbewuſstsein, wodurch der Natur vindiziert wird, was nach christlicher Auffassung nur Folge einer übernatürlichen Bestimmung und freie Gabe Gottes ist.

Daher die Polemik gegen die Supernaturalisten, die zwar ein richtiges Gefühl leite, daſs Gott nur aus ihm selbst erkannt werden könne (S. 99), die aber auf ein Fremdes und äuſseres Gebiet überspringen und alle Religion von auſsen durch Offenbarung gegeben sein lassen, und denen zufolge die sogenannte natürliche Religion die frommen und sittlichen Bedürfnisse nie habe befriedigen können. (A. a. O.)

In diesen Sätzen sind die orthodoxen Supernaturalisten, welche die Möglichkeit einer natürlichen Religion, eines reinen Naturstandes annehmen, zugleich aber lehren, daſs in der thatsächlichen Ordnung den Menschen nur die übernatürliche, geoffenbarte Religion zum Ziele führen könne, mit den extremen

Supernaturalisten, die indes, da sie nur ein mögliches Endziel anerkennen, im Grunde doch Naturalisten sind (wie Bajus, Jansenius), in einen und denselben Topf geworfen.

Die Schöpfungstheorie des Tübinger Apologeten lernten wir bereits oben kennen; zur Ergänzung fügen wir bei, dafs der platonische „Abfall der Ideen" den Schöpfungsgedanken nur dadurch entstellen soll, dafs ihm ein fremder Stoff beigesellt werde; und dafs „alles Materialistisch-Pantheistische" schon dadurch ausgeschlossen werde, dafs die alttestamentliche Darstellung von dem wirkenden Geist Gottes diesen durchaus als Kraft erkennen lasse. (S. 105.)

Die Auflösung des Stoffes in Kraft oder Kräfte soll demnach über die Schwierigkeiten und die Absurdität einer Schöpfung durch Emanation, „Auseinandergehen in der zeitlichen Erscheinung", einer Spaltung und Trennung des ursprünglich Einen hinweghelfen! Unverkennbar ist hier der Einflufs Schelling-Baaderscher Philosopheme.

Der hergebrachte Begriff der Religion als Anerkennung und Verehrung Gottes (agnitio cultusque Dei) entbehrt aller wissenschaftlichen Eigenschaften (S. 106) und hat an dessen Stelle zu treten die Definition: Religion „ist das durchgängige und lebendige Bestimmtsein des Menschen durch das Gottesbewufstsein". (S. 110.)

Geschichtlich erscheinen Religion und Offenbarung ungetrennt und unzertrennlich sowohl auf seiten der wahren wie der falschen Religion. Die Religion hat zu ihrem Inhalt, „wie wir uns von unserem Standpunkt der Abstraktion ausdrücken, die unmittelbare Offenbarung, da jene alte Zeit von dem ebenfalls auf dem Standpunkte der Abstraktion entsprungenen Gegensatze derselben, der mittelbaren Offenbarung durch Natur und Geschichte nichts wufste, vielmehr das fortdauernde Verhältnis Gottes zur Welt sich ganz in der Weise dachte, wie es am Anfang in der Schöpfung selbst war, in welcher die Thätigkeit Gottes nicht anders als eine unmittelbare und in Beziehung auf ihr Produkt als Offenbarung begriffen werden kann." (S. 117.)

Ein reiner Naturstand wäre sonach nicht mehr reale Möglichkeit, sondern pure Abstraktion und alle Offenbarung eine unmittelbare, wovon nur soviel richtig ist, dafs die mittelbare Offenbarung nur im uneigentlichen Sinne als eine solche (d. i. als „Offenbarung") bezeichnet wird.

Im Christentum kommt zur unmittelbaren Offenbarung in Wort und That noch die Offenbarung in Person und persönlicher Erscheinung hinzu. (A. a. O.)

Im Sinne des Neuen Testamentes ist die Offenbarung zunächst eine objektive und äufsere, die innere Offenbarung hat geschichtlich wie der Natur der Sache nach die äufsere nicht blofs zu ihrer Bedingung, sondern auch zu ihrem Objekt. (S. 119 f.)

„Die Wissenschaft sucht überall das innere Wesen und die inneren Verhältnisse der Dinge, und darum sucht sie auch den Begriff der Offenbarung und ihr Verhältnis zur Religion von innen heraus und als etwas Notwendiges zu bestimmen. Der innere Sitz der Religion aber, und folglich auch der innerste Punkt im Menschen, welchen die Offenbarung — als That Gottes gedacht — treffen mufs, ist das Bewufstsein —, das religiöse nämlich, in diesem geht die Religion auf, sie selbst ist in ihrem Aufgehen und ihrer ursprünglichen Apperception Bewufstsein, und legt auch in ihrer Entwicklung diesen Charakter niemals ab.“ (S. 120.)

Geht die Religion in dem mit dem Selbstbewufstsein unzertrennlich verbundenen Gottesbewufstsein auf, und steht andererseits die Offenbarung in einem inneren, notwendigen Verhältnis zur Religion, so ergibt sich als notwendige Folge, dafs die Offenbarung nichts weiter ist als die unerläfsliche Bedingung der Aktualisierung des bereits keimhaft in der Seele vorhandenen göttlichen Lebens. Das Christentum selbst kann keine andere Aufgabe haben, als die göttliche Anlage im Menschen zu entwickeln. Das „objektiv Göttliche“ ist Bedingung der Entwicklung des subjektiv Göttlichen oder des religiösen Bewufstseins. (S. 123.) Die äufsere Offenbarung ist (notwendig) ursprünglich wie die innere. (S. 125.) „Denn wie Gott ursprünglich im Schöpfungsakte sich in das Bewufstsein des Menschen gesetzt hat, und wir den Ursprung der Religion nicht anders begreifen können als aus einem solchen geistigen Sichselbstsetzen Gottes in den Menschen, so hat er auch äufserlich, d. h. aufser dem Menschen offenbarend und schaffend, sich ursprünglich gesetzt in die Welt; nicht in ihr Bewufstsein, da sie keines hat, sondern in ihre ganze Erscheinung; in die Unermefslichkeit ihres Umfangs als Manifestation seiner unendlichen Allmacht; in die unendliche Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes als Abdruck der unendlichen Fülle seiner Gedanken und Ideen; in die Harmonie dieses unendlich Mannigfaltigen, in die Zweckmäfsigkeit alles Einzelnen wie des Ganzen, als Zeugen seiner unendlichen Weisheit und Güte; in die Schönheit und Erhabenheit ihrer Formen als Sinnbildern seiner Heiligkeit auf dieser Seite.“ (S. 125 f.)

Diese begeisterte Schilderung der Herrlichkeit des Universums erinnert lebhaft an die Schellingsche Auffassung desselben als der

in die Vielheit sich entfaltenden Einheit (unum versum), und läſst die Endlichkeit, Abhängigkeit und Potenzialität des weltlichen Seins, die in erster Linie zur notwendigen Annahme einer überweltlichen Ursache führt, vor der denkenden Betrachtung in den Hintergrund treten.

Als lauterste Kraft und Thätigkeit — führt unser Apologet weiter aus — wirkt aber Gott über die grundlegende Schöpfung in Zeit und Geschichte fort: woraus sich auſser der Notwendigkeit der natürlichen, schöpferischen die der geschichtlichen, positiven Offenbarung ergibt. (S. 127.)

Die geschichtliche Offenbarung ist die natürliche Fortsetzung der ursprünglichen, und darum schon in Beziehung auf Gott notwendig. (S. 128.)

Alle religiöse Entwicklung beruht auf der Offenbarung als ihrer beständigen Bedingung; es ist daher unzulässig, die Notwendigkeit der Offenbarung derart zu begründen, daſs die natürliche aus der Vernunft und durch sie abzuleitende Religion nicht hinreiche, dem Menschen alle Wahrheit zu lehren; auch nützt es nichts, zwischen Wahrheiten und Wahrheiten zu unterscheiden, und einen Teil derselben als der Vernunft unzugänglich zu erklären. Die sogenannte natürliche Religion ist überhaupt nur eine willkürliche Abstraktion. (S. 131 ff.)

Wie Günther, so nimmt auch Drey an, daſs die Natur dem Menschen nicht zum Bewuſstsein seiner selbst verhelfen konnte, daſs es hierzu der Erregung durch ein bewuſstes und freies Wesen notwendig bedurfte. Der Bildner und Erzieher des ersten Menschen ist daher in einem übermenschlichen und übernatürlichen Wesen zu suchen. (S. 141 f.)

Die besonderen (d. h. die konkreteren, also auch die der Offenbarung in Christus) Zwecke der Offenbarung können keine anderen sein als die in den allgemeinen (religiöse Erziehung und Ausbildung des Menschen) schon begriffenen. (S. 147.) Es ist daher verfehlt, den ganzen Zweck der Offenbarung in die höhere Belehrung zu setzen, wie dies die älteren Apologeten thun, die überdies in betreff der Belehrung selbst einer rein mechanischen Ansicht folgten, gegen welche sich die Einwendung geltend machen lieſs, daſs es für eine solche Art der Belehrung der menschlichen Vernunft sogar an Empfänglichkeit und nicht bloſs an Unterscheidbarkeit gebreche. (S. 149.)

Mechanisch ist nämlich dem Tübinger Apologeten zufolge jene Auffassung der Offenbarung, welche zwischen natürlich erkennbaren und die Vernunft schlechthin übersteigenden religiösen Wahrheiten (Mysterien) unterscheidet. Im „Gottesbewuſstsein“

ist ihm wie im Keime alle religiöse Erkenntnis enthalten, bedarf aber notwendig der Anregung und Entwicklung durch göttliche Offenbarung oder religiöse Erziehung.

Als Folgerung ergibt sich, dafs die Offenbarung mit der natürlichen Entwicklung der Menschheit Schritt hält. (S. 152.)

Unter die Wirkungen der Offenbarung fällt die Erweckung, die den allgemeinen Begriff ausdrückt, dafs eine Kraft wieder ins Leben gesetzt wird, ob sie bisher blofs geruht, oder eingeschlafen, oder gar erstorben war. Die Macht der Erweckung ist Geist, der Geist: ein wesentlicher Zweck der Offenbarung, der bis auf die neueste Gestaltung der Apologetik so selten (!?) berücksichtigt wurde. (S. 155.)

Wie überhaupt, so ist auch im Wunder und in der Inspiration das Übernatürliche und Natürliche ineinander. Dafs selbst die Natur ein göttliches, übernatürliches Angesicht zeige (S. 172), haben wir bereits oben erfahren.

Gott bleibt in beständiger Verbindung mit der Welt vermöge seiner geistigen Natur und geistigen Wirksamkeit, in einer inneren Verbindung durch Durchdringung und Wechselwirkung (sic). (S. 177.)

Im Auftreten von Personen, die an Gröfse und Macht andere ihres Geschlechts weit überragen, zeigen sich Kräfte wirksam, und werden Veränderungen eingeleitet, die sich nicht als Entwicklungen aus den bisherigen Zuständen begreifen lassen; solche Erscheinungen, sollte man glauben, müfsten durch ihren Gegensatz zu den gewöhnlichen auch zur Unterscheidung einer aufserordentlichen Providenz im Gegensatze zu der ordentlichen, und damit auch zum Begriffe einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Weltregierung führen.

Demnach wäre das Übernatürliche das Aufserordentliche und die als sprunghaft zu betrachtende Erscheinung eines Sokrates ungefähr auf die Linie der Erscheinung Christi zu setzen!

Zwar genügt dem Apologeten selbst die Schleiermachersche Auffassung nicht, dafs die höhere Entwicklungsstufe durch die vorhergehende nur bedingt, aber nicht hervorgebracht ist. Die Lösung soll darin liegen, dafs Gott als Geist die Dinge von innen heraus zur lebendigen organischen Einheit verbindet und wie in der Schöpfung, so auch in der Weltregierung, vor allem in den Erscheinungen der aufserordentlichen Providenz unmittelbar wirkt: „indem der Geist, der sie hervorgebracht, in ihnen bleibt, sie durchdringt, sie nicht nur erhält, sondern auch zusammenhält und wirklich regiert.“ (S. 186.)

Der Unterschied liegt demzufolge in der Weise des Wirkens; die Frage aber ist, was dieses unmittelbare göttliche Wirken erzielt. Wir werden sehen, dafs alle Offenbarung doch nur die schon in der Natur vorhandenen göttlichen Keime eliziert und expliziert.

Dagegen scheint die ausdrückliche Lehre zu sprechen, dafs durch die Offenbarung jedesmal eine neue geistige Schöpfung beginnt (S. 187); sie ist umschaffend, umbildend. Indem aber hinzugefügt wird, dafs dies in vollkommener Harmonie mit der wahren Natur und ihren Gesetzen geschehe, und gegen die älteren Apologeten polemisiert wird, dafs sie die im Prozefs der Offenbarung vorgehenden Veränderungen nach ganz anderen Gesetzen, ja sogar gegen die Gesetze der Natur erfolgen lassen: so dürfte der Begriff des Umschaffens und Neuschaffens im Sinne unseres Apologeten anders verstanden werden müssen, als in dem herkömmlichen der Theologen, wenn sie z. B. die Rechtfertigung als ein Um- und Neuschaffen bezeichnen und mit dem hl. Augustin dieselbe als ein Werk der göttlichen Allmacht, gröfser als die Schöpfung, erklären.

Der Sinn, in welchem die Neuschöpfung von Drey genommen wird, ist der, dafs jede höhere Stufe, wie in der Schöpfung, so in der übernatürlichen Ordnung, nicht der geradlinigen Fortentwicklung der niederen zu verdanken, sondern als eine Wirkung der der Schöpfung wesentlich immanenten göttlichen Naturkraft zu betrachten sei. Dies gilt sowohl von dem Erweis der Kraft (im Wunder), wie von dem Erweis des Geistes (in Prophetie und Offenbarung neuer Wahrheiten).

Indes darf nicht unbemerkt bleiben, dafs die Theologen zwar Wunder gegen die (körperliche) Natur, nicht aber eine Geistesmitteilung gegen die Natur des menschlichen Geistes kennen. Vor allem ist die thatsächliche Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes zwar über die Natur des menschlichen, ja jedes geschaffenen Geistes, nicht aber gegen dieselbe, über-, nicht widernatürlich.

Wunder ist fortdauernde schöpferische Wirksamkeit Gottes. (S. 198.) „Gott verzeihe den früheren Verteidigern der Offenbarung den groben Mifsgriff“, den Begriff des Wunders als schlechthin übernatürlicher oder als den Gesetzen der Natur widerstreitender Begebenheiten bestimmt zu haben. (S. 200.) Wunder ist „eine Erscheinung in der Sinnenwelt, an welcher wir die sich offenbarende Thätigkeit unmittelbar erkennen.“ (S. 205.)

Mit der Fortdauer der ursprünglichen Schöpfungsthätigkeit ist nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die objektive Notwendigkeit der Wunder dargethan. (S. 208.)

Was die Hauptsache, ja die ganze Sache ist: zum Ganzen der Naturordnung gehören auch die Wunder, als die eine höhere übernatürliche Seite der Natur, und das zeitweise Hervortreten dieser eigentlichen Tagseite derselben ist nicht minder Naturgesetz als die regelmäfsige Erscheinung ihrer Nachtseite; es ist dies gleichsam nur im umgekehrten Verhältnis die Libration der Natur. (S. 209.)

In der Schöpfung ist Gott in Zeit und Raum eingetreten und hat damit beide mit der Ewigkeit verknüpft, und mit jeder Erfüllung eines göttlichen Ratschlusses senkt sich diese von neuem in jene herab. (S. 211.)

Sonach ist das Wunder nur eine höhere Erscheinungsform der in allem wirkenden Gotteskraft; denn was Mose, das ist auch uns gegönnt, den Saum seines Kleides zu sehen, wenn er an uns vorüberging. (S. 211.) In der That, wenn Gott der Natur immanent ist, so gibt es kein göttliches Wirken, das schlechthin übernatürlich wäre, und am Wunder ist für den, der Augen hat, nichts Wunderbares.

Diesem Wunderbegriff entspricht derjenige der Inspiration, den die älteren Theologen „ziemlich mechanisch“ fafsten. (A. a. O.) Da der Zweck der Offenbarung dahin geht, den Menschen nur in seiner Sphäre zu vervollkommnen, so kann die Inspiration nicht in der Mitteilung von Gedanken, Entschlüssen, Gefühlen bestehen, sondern in der Steigerung der seinem (natürlichen) Vermögen verliehenen Kräfte, so dafs er fähig wird, auch selbst thätig zu werden, was er aufser dem nie vermocht haben würde. (S. 213 ff.)

Besonders charakteristisch für den Standpunkt des Apologeten sind seine Bestimmungen über Weissagung. „Der wahre Religionsstifter ist notwendig Prophet. Er ist dies durch die Höhe der idealen Anschauung, auf der er steht Die in ihm wirksame religiöse Vernunft, die das Ideale und Reale gleicherweise in Gott sieht, erkennt in den Ideen nur die ewigen Akte des göttlichen Verstandes und Willens, welche die Bibel die Ratschlüsse Gottes nennt, in allem Wirklichen aber die Vollziehung dieser Ratschlüsse. (S. 229.)

Im Realen gelangt ein Ideales zur Erscheinung; in einer stetig zusammenhängenden Reihe entfalten sich daher die Offenbarungen, so dafs jede Stufe in Beziehung auf die folgende prophetisch ist. Auf dasselbe Gesetz der Stetigkeit und Entfaltung

stofsen wir, wenn wir eben die Reihe der göttlichen Offenbarungen als den ganzen Erziehungsplan Gottes mit den Menschen betrachten, was sie ihrem Inhalte nach wirklich sind. (S. 235.)

Die prophetischen Offenbarungen sind demnach Intuitionen des mit der Zukunft schwangeren Gegenwärtigen, und die Offenbarung überhaupt leistet dem menschlichen Geiste Erziehungsdienste, verhilft ihm zur Geburt des in seinen Tiefen schlummernden Idealen.

In der Anerkennung der Notwendigkeit der unmittelbaren erzieherischen Einwirkung Gottes liegt die Lösung des Gegensatzes von Rationalismus und Superrationalismus.

Die Offenbarungswahrheiten (die Geheimnislehren) des Christentums übersteigen zwar den Verstand, nicht aber die Vernunft.[1] „Denn da in allem Empirischen sich nichts Analoges mit dem Inhalt jener Lehren findet, so sind sie für den auf das Empirische gerichteten Verstand ohne allen Sinn, und da der gröfste Teil der Theologen (!) sich nicht ganz vom Naturalistischen und Anthropomorphistischen in der Betrachtung losmachen kann (! und diesen Vorwurf erhebt ein Apologet, der Gott im Menschengeiste zur Erscheinung kommen läfst, und in Gott eine zu unterwerfende, wenn auch ewig unterworfene Natur annimmt ! !), was nur die strenge Wissenschaftlichkeit (? der spekulative Anthropomorphismus ?) vermag, so blieb den gewöhnlichen Offenbarungsgläubigen nichts anderes übrig, als die obige Behauptung (nämlich „vom Übersteigen der Offenbarung über die Vernunft"), in welcher wie sonst so oft die Vernunft mit dem Verstande verwechselt wird." (S. 265.)

Wie sich diese Auffassung in der konkreten Anwendung auf die Geheimnisse des Christentums gestalte, zeigt die Bemerkung über die „Idee der göttlichen Dreieinigkeit", welche nichts anderes ist, als „die Exposition der Idee der Gottheit mit Beziehung auf ihr besonderes Erscheinen in der Menschheit". Ein Geheimnis schliefst diese Idee ein, nicht anders, als die Vernunftidee Gottes überhaupt.

Die Menschwerdung findet der Apologet begreiflicher als den Akt der Schöpfung; denn „was Gott geschaffen, das könne er auch werden". (S. 268.)

---

[1] Der Apologet nimmt „Verstand" im Sinne von ratio, dem vielmehr in Wahrheit unser „Vernunft" entspricht. — Bekanntlich klammerte sich Frohschammer an den Ausdruck ratio in dem päpstlichen Schreiben, das seine Lehre von der „historisch-gebildeten Vernunft" als rationalistisch verwirft.

Wie spielen doch in dieser anmafsenden „Wissenschaft“ die Begriffe von Erkennen, resp. Begründen, Beweisen und Begreifen durcheinander. Das Geschaffensein der Dinge können wir erkennen und beweisen, ohne deshalb den Schöpfungsakt zu begreifen; denn dieser ist dem Sein nach eins mit dem Wesen Gottes und unbegreiflich wie dieses. Die Menschwerdung ist freie Gnadenthat Gottes und vermag von der natürlichen Vernunft weder bewiesen noch begriffen zu werden. So rächt sich die Unkenntnis und Geringschätzung der scholastischen Theologie und das einseitige Studium und die Abhängigkeit von moderner Philosophie und protestantischer Theologie, gegen die man zwar polemisiert, deren Ideen man aber in einem katholisierenden Gewande repetiert.

Der geschichtlichen Wahrheit widerspricht die Behauptung (S. 269), dafs die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte an eine absolute Transcendenz der Geheimnislehren gar nicht gedacht haben. Wie konnte dann ein Tertullian zu seinem schroffen: Credo quia absurdum gelangen?

„Alle religiösen Funktionen sind Funktionen der Vernunft, in ihnen ist das ganze religiöse Leben des Menschen beschlossen.“ „Nur im Gemüte regt und bewegt sich das Göttliche, steigt von da auf in die höhere Anschauung und Idee und greift erregend und bestimmend über in den Willen, und in diesen drei Grundvermögen ist das beschlossen, was wir Vernunft nennen.“ (S. 273.) Also schon durch die „Vernunft“ partizipiert der Mensch am Göttlichen (est particeps seu consors divinae naturae).

Daher denn unser Apologet Lessing gegenüber einräumt, dafs der Offenbarungsbegriff durch den Erziehungsbegriff erschöpft ist, indem einerseits die Offenbarung der Vernunft nur mitteilt, was in ihr bereits angelegt, beschlossen ist, andererseits aber das Verständnis des Geoffenbarten erst der geschichtlich fortgeschrittenen, gereiften Vernunft sich erschliefst.

Alles Wissen ruht auf Glauben, Glaube ist unmittelbares Fürwahrhalten, darf aber in seiner Unmittelbarkeit nicht verharren, sondern der im Glauben aufgenommene Inhalt mufs sich durch das Denken zum Wissen fortbewegen. „Weil aber dieser ganze Entwicklungsprozefs des Glaubens durch das Wissen und des Wissens durch den Glauben gar nicht möglich sein würde, wenn nicht der Inhalt des Glaubens mit den Principien des Wissens, die geoffenbarten Lehren mit den Wahrheiten der Vernunft dem Wesen nach identisch wären, so mufsten wir uns über das Verhältnis der Offenbarung zur

Vernunft in der Weise aussprechen, wie wir es in den voranstehenden Paragraphen gethan haben" (d. h. gegen den traditionellen Suprarationalismus der Theologen!). (S. 279 f.)

Daraus folgt aber nicht, „dafs die Vernunft gleich anfangs den ganzen Inhalt der Offenbarung müsse begreifen können". „Es sind die Probleme der Offenbarung der Vernunft von Gott vorgelegt zu dem Zwecke, dafs diese betroffen und überwältigt durch die Höhe, aus welcher ihr diese Mitteilungen kommen, sich getrieben fühle, in ihre eigenen Tiefen hinabzusteigen, diese mit der Fackel der Offenbarung zu beleuchten, und indem sie so sich in sich selbst bewegt und alle in ihr liegenden göttlichen Ideen erspäht, die Bedeutung des dunklen Wortes zu finden, die der Verstand nicht ermifst, wodurch das Problem gelöst und ein neues Licht über den ganzen Kreis der religiösen Erkenntnis verbreitet wird. So gleicht die göttliche Erziehung durch Offenbarung der menschlichen durch Unterricht, ihr Unterschied aber ist der, dafs der menschliche Erzieher das Individuum für ein Menschenleben, der göttliche aber die Menschheit für Jahrtausende und weiter erzieht, daher dieser in seinem Erziehungsplane der Lösung der Probleme eine viel weitere Grenze stecken kann."

Das System des Apologeten charakterisiert sich demnach als Relativ-Suprarationalismus, daher die Erklärung des Geheimnisses: „Das, was die Vernunft nicht gleich anfangs begreift und dem Zwecke der Offenbarung gemäfs nicht sogleich begreifen soll, das ist für sie das Geheimnis." (S. 281.)

Das Schicksal dieses Relativ-Suprarationalismus ist, in den puren Rationalismus zu verfallen, sobald er sich ernstlich anschickt, im Bewufstsein seiner vermeintlich höheren Entwicklungsstufe, die Geheimnisse „von innen" zu begreifen, d. h. sie auf Vernunftideen zurückzuführen. Wie schon angedeutet, läfst sich dieses Schicksal an der Auffassung der Trinität und der Menschwerdung am besten illustrieren.

Wenn gleichwohl das Geheimnis nicht blofs wegen seines „Ausgangs" über die Vernunft sein soll, sondern auch insofern es nicht ohne weiteres aus den bisher entwickelten Ideen ableitbar ist (S. 282), so wird durch diese Beschränkung der Vorwurf des Rationalismus nicht entkräftet; denn was nicht durch geradlinige Entwicklung zu erreichen ist, das wird durch den Rückgang auf den tiefsten Seelengrund, den Fundus der Ideen, erzielt, wie ja analog hierzu jede höhere Stufe in der Schöpfungsgeschichte einem erneuten Anlauf der immanenten Gotteskraft der

Natur, nicht aber direkter Fortentwicklung der bereits vorhandenen Stufen zu verdanken ist.

„Aus der treuen Übung der Vernunft im Dienste des Glaubens erwächst das Wissen.“ (S. 287.) Im Wissen „geht das Geheimnis über in die Idee und die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten“. (S. 289.)

Die Erörterung über die Erkennbarkeit der Inspiration führt zu genaueren, für uns interessanten Bestimmungen ihres Begriffs. Auf dem Wege einer ursprünglichen Inspiration gelangt schon die menschliche Seele zur ursprünglichen Erkenntnis ihres Schöpfers und Vaters. Dafs die Idee von Gott nicht durch Denken und philosophierende Vernunft erzeugt werden könne, sondern gegeben sein müsse, hat diese bereits erkannt (offenbar in Kant und Jacobi), sie ist aber gegeben durch Inspiration, und zwar zunächst unmittelbar, woran sich ein durch Reflexion veranlafstes und vermitteltes Bewufstsein der Inspiration anschliefst. Im Gemüte, im Gefühl wird die Idee empfangen, durch Denken schliefst sich ihr Inhalt auf. (S. 295.)

Wiederholt versichert unser Apologet, dafs die Ideen der Offenbarung mit den Principien der Vernunft identisch (sic) sein müssen, wenn sie auch für lange Zeit eine Gefangennehmung des Verstandes zum Dienste des Glaubens in Anspruch nehmen. (S. 309.)

Für die Auffassung des Dogmas selbst sind gelegentliche Äufserungen bezeichnend; so über das Verhältnis der Rechtfertigung zum vermeintlich „begleitenden“ Akt der Sündenvergebung. (S. 322.)

Die Gabe der Weissagung wird wiederholt aus der (Schellingschen) Identität des Idealen und Realen, d. h. aus einer intellektualen Anschauung erklärt. „Das Wirkliche, was wir als den Gegenstand des prophetischen Sehens betrachten, hat seine Wahrheit nicht eigentlich in seiner zeitlichen und räumlichen Erscheinung; diese Erscheinung ist nur das Sichtbarwerden einer übersinnlichen Wahrheit, die Abwicklung der göttlichen Ideen am Faden der Geschichte.“ (S. 324 f.) „Das sich vorbereitende Neue, das wie der Keim im Ei zu pulsieren anfängt, wird vom ernsten Gemüte gefühlt: die niederste Stufe der Prophetie.“ (S. 331.)

Die theurgische Auffassung des Wunders, die der theosophischen der Weissagung entspricht, ist sehr deutlich in den Worten ausgesprochen: „Die tiefste Grundkraft, die in allen Kräften wirkt und insofern an sich nicht erkannt wird, stellt

sich in einer Wirkung dar, welche eben darum, weil keine abgeleitete Kraft zureicht, als Wirkung der Grundkraft erkannt werden mufs. Das Wunder ist in dieser Beziehung dem Blitze vergleichbar, der auf einmal aus dem Wolkenschleier, diesen momentan zerreifsend, hervorbricht und uns das grofse Agens im Gewitter, die elektrische Materie sehen läfst." „Das Wunder ist wie die zweite wesentliche Form der göttlichen Offenbarungsthätigkeit, so die notwendige, koexistente Erscheinung der einen, durch welche ein neues Geistesleben gesetzt und geweckt wird ... Der Grund dieses gegenseitigen Verhältnisses liegt darin, dafs die Grundursache von allem das Ideal-Reale, Gott der Urheber und Herr beider Welten ist ... Wie das Eintreten Gottes in den Geist in der Inspiration, so wird sein Eintreten in die Natur in dem Wunder erkannt, und die Wirkung seines Eintretens ist einerseits, dafs die Natur Organ für den sich bewegenden Geist wird, andererseits aber der Geist wie eine Naturkraft wirkt, oder, wie es die neueste Schule ausdrückt, die Natur gleichsam spiriert, und der Geist gleichsam naturiert." (S. 332 ff.)

Theosophische, Baadersche Ideen sind es, mit denen sich der Apologet inspiriert. Bestimmter ausgedrückt, bedeutet diese Theorie, dafs der gottbegeisterte religiöse Genius verborgene göttliche Naturkräfte auslöst und so das, was man „Wunder" nennt, bewirkt. Es ist die neuplatonische Auffassung von Inspiration und Wunder, wie sie im Roman von Apollonius von Thyana ihren litterarischen Ausdruck fand.

Eine Konsequenz dieser Auffassung ist, dafs das Wirken Gottes in der Offenbarung, d. h. in Inspiration und Wunder im Grunde ein kontinuierliches, permanentes sei: so dafs sich das einzelne Wunder nach dem oben gebrauchten Bilde wie der Blitz zur überall verbreiteten Elektricität verhält. (S. 373 ff.) Die sich an Wundererscheinungen einer bestimmten Art halten, übersehen gerade das Wesentliche des Wunders, die sichtbare Macht und Herrschaft Gottes über die Natur, über den Willen des Menschen, über die kombinierte Gewalt beider und über das, was man die Macht der Umstände nennt. (S. 379.)

Aus dieser kontinuierlichen Fortbewegung der Offenbarung (Inspiration) durch die Geister erklärt sich die fortschreitende Aufschliefsung ihres Inhalts. „Von dieser Seite erscheint die lebendige Fortbewegung der Offenbarung als ihre Entwicklung aus ihr selbst, zu deren Trägern und Reflektoren sie nur die menschlichen Geister macht und hierdurch ihre Verständigung mit der Vernunft vermittelt." (S. 381.)

Das Verhältnis des Heidentums und Judentums zum Christentum ist principiell in den Worten bestimmt: „Mir ist die ganze Geschichte der religiösen Entwicklung die Offenbarung eines göttlichen Systems, in welchem zwei Erziehungsweisen, die ohne leitende positive Offenbarung und die unter der Leitung einer solchen, in der alten Zeit nebeneinander hergehen, bis beide durch den konsequenten Fortschritt ihrer Entfaltung zu einem Punkte geführt werden, wo sie in ein einziges und höheres System der Erziehung, vermittelst der allgemeinen und vollendeten Offenbarung, übergehen.“ (Bd. II. S. V.)

Das Bild, das wir von der Theologie des Tübinger Apologeten bisher entworfen, bedarf, um zu gröfserer Anschaulichkeit zu gelangen, einiger Züge, die sich auf specielle Dogmen oder Dogmenkreise beziehen. Wir begnügen uns mit Äufserungen über Menschwerdung, Urstand, Freiheit und göttliches Pneuma.

Die Menschwerdung hat aufser der geschichtlichen eine transcendente Seite, die nur der spekulativen Theologie zugänglich ist. Zerlegen wir das Geschichtliche an Christus in seine Besonderheiten, so ist das erste das göttliche Selbstbewufstsein in ihm: die höchste Form der Offenbarung. (S. VI f.) Da die Offenbarung nach unserem Apologeten die Art und Weise ist, wie Gott im geschöpflichen Geiste, d. h. im Bewufstsein zur Erscheinung kommt, so kann die Menschwerdung nach ihrer transcendenten Seite nur die ursprüngliche, überzeitliche Immanenz des Göttlichen im Menschlichen, nach ihrer geschichtlichen Seite aber nur das vollkommen aufgegangene Selbstbewufstsein des Göttlichen im Menschlichen, wie es in Christus zu Tage tritt, bedeuten. In Christus ist sich der Menschengeist seiner ursprünglichen Einheit mit Gott vollkommen bewufst geworden.

Im Urstand fiel das Gottesbewufstsein mit dem Selbst- und Natur-Bewufstsein in ungeschiedener Einheit zusammen. (Bd. II. S. 4.) Der Zustand unvollkommener Entwicklung des Menschen brachte es mit sich, dafs Gott ihm die Erkenntnis seiner Ebenbildlichkeit durch äufsere Anschauung vermittelte. Ausbildung des göttlichen Ebenbildes in sich und Behauptung seiner Würde und Herrschaft über die Sinnenwelt vermittelst der Vernunft und Freiheit erscheint als die Bestimmung des Menschen, auf welche daher auch nach der Erlösung und Wiedergeburt zurückgegangen wird. In dem Gedanken an leibliche Unsterblichkeit verhüllte sich die noch unbegriffene Aussicht in eine andere Welt und in ein anderes Leben (! S. 6 f.). — Das sittliche Handeln beruht auf zwei Grundbedingungen,

aufser der natürlichen nämlich auf einer zweiten übernatürlichen, über dem Menschen und seiner Freiheit stehenden, die nur in einem unmittelbaren göttlichen Princip (dem Pneuma) liegen kann. (S. 8.)

Göttliches Pneuma und sinnlicher Trieb sind demnach die Faktoren oder Triebkräfte, die den Willen bewegen; nachdem aber der letztere den Sieg errungen, d. h. seit dem ursprünglichen Falle gehört die Sündhaftigkeit zur Natur des Menschen, über der jedoch der freie Wille steht, vermittelst dessen sich der Mensch über die sündhafte Natur in ihm selbst erheben kann, wenn seine Gesinnung rechter Art ist. (S. 15.) Durch die Entscheidung gegen das Gebot ist die ursprünglich nur gefühlte Freiheit zur bewufsten geworden. (S. 36.)

Noch an anderer Stelle wird die Aufgabe des göttlichen Pneuma dahin präcisiert, dafs es als Gegengewicht gegen die Sinnlichkeit auf die Seite der Vernunft tretend und sie unterstützend, ihr die Herrschaft sichern sollte. (S. 56.)

Der Grundcharakter des Heidentums der wahren Religion gegenüber wird darin gefunden, dafs diese das Wesen Gottes als eine unteilbare, in sich abgeschlossene Einheit im Begriffe festhält, dieses Wesen aber aus demselben Grunde zugleich als ein immanentes und transcendentes erkennt, während im Heidentume mit der Auflösung der Einheit der Begriff von Gott selbst verloren geht. (S. 62 f.)

Auch das Heidentum ist nicht aller Beziehungen zur wahren Religion bar und ledig gewesen, wie wäre sonst ein Übergang aus dem Heidentum in das Christentum auch nur möglich gewesen? Das dem Menschen angeschaffene göttliche Ebenbild war verdunkelt, nicht ausgetilgt. Die Wirkung des inneren Schauens dieses Bildes ist eben das Gottesbewufstsein, dunkel oder klar, rein oder unrein, wie die subjektive Beschaffenheit des Schauenden und seines Schauens, aber in irgend einer Form in allen Subjekten vorhanden, weil in dem Wesen des menschlichen Geistes gelegen und darum von seinem Selbstbewufstsein unablösbar. (S. 151 f.)

Die Abhängigkeit der Prophetie von der natürlichen Geistesentwicklung tritt nach unserem Apologeten darin zu Tage, dafs sich der gröfsere Teil namentlich der kleineren Propheten über die Vorstellung einer Annahme des Messias als des Sohnes Davids seitens Gottes an Sohnes Statt nicht erhoben habe. Ja, der abstrakte Monotheismus war ein Hindernis, dafs selbst der geistvollste der Propheten, welcher der Idee eines inneren Verhältnisses in Gott, der Idee eines ewigen und natürlichen Sohnes Gottes wie der

des Gottmenschen nahe genug stand, sie doch in Worten umschreibt, die der Präcision ermangeln. (S. 192 f.)

Das neben der Vorstellung des Verhältnisses „eines Sohnes des Vielgeliebten zum Vater“ nebenhergehende Prädikat: Davids Sohn verwirrt die reine Auffassung des Begriffs vom Sohne Gottes. (S. 205.)

Mit der Annahme einer stetigen Entwicklung der Offenbarung hängt die Aufstellung eines divinatorischen Beweises für den Ursprung des Christentums zusammen. Damit soll die Möglichkeit und das Vermögen bezeichnet werden, nicht nur aus einem in der Gegenwart Gegebenen auf ein Zukünftiges zu schliefsen, sondern auch vorauszubestimmen, von welcher Art dieses Zukünftige sein werde oder sein müsse. (S. 242 f.)

Die Menschwerdung ist die notwendige Krönung der Offenbarung; denn „die Offenbarung mufste zu ihrem Gipfel geführt werden, wie die Entwicklung der Menschheit, welche sie stets begleitet hatte“. Im Gottmenschen erscheint nicht blofs eine göttliche Idee, sondern die Idee Gottes offenbart sich in ihrer Persönlichkeit. (S. 246 f.) Gott als der ewige Urgrund kann nicht erscheinen, er kann dies nur in der Sendung seines Sohnes in die Welt, überkleidet mit der Menschheit. (S. 253.) Wie diese Ansicht mit der Homousie des Sohnes mit dem Vater vereinbar sei, vergifst der Apologet uns zu sagen.

Die Menschheit, die der Sohn Gottes an sich genommen, ist der reine, ideale und himmlische Mensch, aus dessen Bewufstsein Christus das wahre Wesen des Menschen erkannte und aussprach. (S. 264.)

Christus sündigte nicht, obgleich er gleich anderen Menschen versucht wurde. (S. 280.) Ob diese Sündelosigkeit eine nur faktische oder eine notwendige, aus dem Wesen der hypostatischen Union fliefsende ist, darüber vermissen wir jede nähere Erklärung.

Die bisherige Darstellung, die gröfstenteils mit den eigenen Worten des Tübinger Apologeten gegeben wurde, wird zur Fällung eines gerechten Urteils genügen. Die Kritik wird sich um drei Punkte zu bewegen haben. Der eine betrifft die innere Konsequenz des Systems selbst, der zweite sein Verhältnis zur traditionellen Theologie, der dritte das Verhältnis zum Dogma. In betreff des ersten Punktes fragt es sich, ob die Verbindung von Immanenz und Transcendenz in der Auffassung der Gottheit haltbar ist. Ist diese Frage zu verneinen, so fällt damit die gesamte Theorie der Weissagung und des Wunders in nichts zusammen. Nun läfst sich aber beweisen, dafs einem immanenten

Gott, einem Gott, der mit „Natur“ behaftet ist, übergreifende Persönlichkeit und persönliches Eingreifen in den Gang der Natur und Geschichte nicht zukommen kann. Ein solcher Gott mag als viel- und allpersönlich, als in der Vielheit erscheinende Einheit hingestellt werden, Überweltlichkeit und überweltliche Persönlichkeit aber kann einem solchen Gott konsequenterweise nicht zugeschrieben werden.

In dieser Beziehung ist das titanische Ringen eines Schelling sowie die vergeblichen Versuche der Hegelschen Rechten lehrreich. Vom Standpunkt der Einheit von Gott und Welt, in der Auffassung der Schöpfung als einer Differenzierung des göttlichen Wesens ist der Theismus und Supernaturalismus des Christentums schlechterdings unerreichbar.

Bezüglich des zweiten Punktes ist die Frage zu beantworten, wie sich der Apologet zur traditionellen Theologie verhält. Die Kluft, die ihn von dieser trennt, bedarf angesichts der Thatsache, dafs er selbst überall den Gegensatz seines Relativsupranaturalismus gegen den absoluten der Theologen hervorhebt, eines eingehenden Nachweises nicht.

Drittens das Verhältnis zum Dogma! Verstöfse gegen dasselbe im einzelnen nachzuweisen, halten wir für völlig überflüssig, da wir annehmen, dafs unsere Leser das Dogma kennen. Es mag genügen, zu erinnern, dafs nach dem Tübinger Apologeten die Menschwerdung die höchste Form und Weise der Erscheinung des Göttlichen im menschlichen Selbstbewufstsein ist. Principiell aber steht fest, dafs der Gottesbegriff, den der Apologet zur Grundlage seines Systems gemacht hat, konsequent zum Gegensatz und Widerspruch gegen geradezu alle Dogmen der Kirche führen müsse.

Um jedoch jedes Mifsverständnis von vornherein abzuweisen, erklären wir, dafs wir in dem Systeme Dreys den in bester Absicht und in gutem Glauben mit Geist und Scharfsinn unternommenen Versuch erkennen, vom Standpunkt der damals herrschenden Kantschen Philosophie, ohne die übernatürlichen Erscheinungen des Christentums preiszugeben, die Theologie zu reformieren und das Christentum dem Zeitgeist näher zu bringen. An der Natur der Dinge, die mächtiger als menschlicher Wille ist, mufste diese Absicht scheitern.