Werk

Titel: Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie. Eine Auseina...

Autor: Traub, Friedrich

Ort: Tübingen ; Leipzig

Jahr: 1901

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1901_0011|log23

Kontakt/Contact

Digizeitschriften e.V.
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

info@digizeitschriften.de

Die religionsgeschichtliche Methode und die systematische Theologie.

Eine Auseinandersetzung mit Tröltschs theologischem Reformprogramm.

Von

Friedrich Traub,
Professor am ev. theol. Seminar in Schönthal.

1.

Gilt die Forderung historischer Methode auch für die systematische Theologie, speziell die Dogmatik? Hat nicht diese ihre eigene Methode, wie sie ihre eigene Aufgabe hat? Sie will den Inhalt des christlichen Glaubens darstellen und das Recht desselben nachweisen, letzteres einerseits durch Aufzeigung der dem Glauben selbst immanenten Gewißheitsgründe, andererseits in Auseinandersetzung mit der Gesamtbewegung der Wissenschaft. Ist das eine historische Aufgabe? Ist nicht die Behauptung einer Weltanschauung immer etwas anderes, als die Feststellung eines historischen Thatbestands? Was soll also die historische Methode in der systematischen Theologie? Zwar wird man es jetzt als eine Forderung bezeichnen dürfen, welche nirgends mehr ernstlichem Widerspruch begegnet, daß auch die systematische Theologie sich gegen die geschichtliche Forschung nicht absperren darf; sie muß nicht bloß mit den Resultaten derselben rechnen; sie muß auch ihre Methode mit allen ihren Konsequenzen rund und voll anerkennen. Folgt aber daraus, daß auch ihre eigene Methode historisch ist? In der alten Theologie war die Dogmatik die beherr-

schende Disciplin; auch in der geschichtlichen Forschung waren die dogmatischen Gesichtspunkte maßgebend und entscheidend. Als dann die historische Theologie zum Bewußtsein ihrer Eigenart und ihres Eigenwerts erwachte, war es natürlich, daß sie jener Bevormundung sich entzog; und für die Dogmatik ergab sich die Pflicht, sich auf ihre eigene Aufgabe zurückzuziehen und den Uebergriffen auf ein fremdes Arbeitsgebiet zu entsagen. Folgt aber daraus, daß sie die Geschichte auf deren Gebiet freigiebt, auch das andere, daß sie nun auf ihrem eigenen Gebiet geschichtlich wird? Dies sind vorläufige Fragen, welche angesichts der für die gesamte Theologie ausgegebenen Losung religionsgeschichtlicher Methode sich aufdrängen und zur Prüfung derselben auffordern.

In knapper und präciser Weise hat Tröltsch dieselbe formuliert in seinem Aufsatz: „Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie" in der Zeitschrift „Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein. Neue Folge. Viertes Heft." S. 87—108. Schon früher hatte derselbe Verfasser in einer Reihe von Abhandlungen in der Zeitschrift für Theologie und Kirche seinen Standpunkt dargelegt, ohne daß es ihm übrigens, wie er selbst einräumt, gelungen wäre, die neue Erkenntnis sofort zur vollen Klarheit und Konsequenz herauszuarbeiten. Dagegen haben ihm die Einwendungen Niebergalls den Anlaß zu einer erneuten, zusammenfassenden Darstellung gegeben, die nun wohl als ein getreuer Ausdruck seiner Meinung gelten darf.

Die historische und die dogmatische Methode, wie sie von Tröltsch gefaßt werden, stehen zu einander in ausschließendem Verhältnis. Die gesamte Theologie ist entweder dogmatisch oder historisch, jenes, wenn sie die dogmatische, dieses, wenn sie die historische Methode befolgt. Die alte Theologie war dogmatisch, weil sie von der dogmatischen Methode beherrscht war. Auch soweit sie mit geschichtlichen Gegenständen sich befaßte, trug sie dogmatischen Charakter an sich, weil sie auch diese nach ihrer dogmatischen Methode behandelte. Jahrhunderte lang hat diese Methode ihren Dienst gethan, weil sie der dogmatischen Denkweise der früheren Zeit entsprach. Jetzt aber ist sie antiquiert. Ein Stück ihres Besitzes um das andere ist ihr von der historischen

Methode entrissen worden. Es wäre vergebliche Liebesmühe, irgendwo eine Grenze zu ziehen und ein bestimmtes Gebiet der Theologie der Umklammerung durch die Historie entziehen zu wollen. Solche Versuche führen nur zu Unklarheiten und Halbheiten. Das ganze unerfreuliche Bild, das die gegenwärtige Theologie bietet, hat darin seine Ursache, daß die meisten Theologen von der dogmatischen Methode nicht loskommen können. Daher die kleinliche Kunst einer abgenützten Apologetik, das Jagen nach Autorität um jeden Preis, „auch um den einer ganz widerspruchsvollen, geflickten und künstlichen Theologie"; daher die Bornirtheit, die „es sich gar nicht anders denken kann, als daß man eine vorgefaßte These mit allen Mitteln des Raffinements und mit möglichstem Schein der Unbefangenheit beweisen wolle"; daher „die Halbheiten einer ja und nein verwischenden Begriffsdämmerung und die advokatenhafte Schlangenklugheit, bei der es an der Taubeneinfalt nur allzusehr fehlt". Freilich „man gewöhnt sich ja an alles und kann aus jeder Not eine Tugend machen. Aber jedem, der Sinn für Klarheit, Consequenz und Reinlichkeit hat, kann es bei solcher Tugend nicht wohl werden, und daher werden schließlich doch die meisten zu den alten metaphysischen Grundlagen der dogmatischen Methode zurückkehren und von ihren Studien nur den Gewinn mitnehmen, daß es auf den Beweis dafür nicht so genau ankommt". Alle diese Mißstände würden schwinden, wenn die Theologie sich entschließen könnte, rückhaltlos der historischen Methode zu folgen. Ist das einmal erreicht, dann „werden die schlimmsten von den gegenwärtigen apologetischen Sorgensteinen von unserem Herzen fallen und wir werden die Herrlichkeit Gottes in der Geschichte viel unbefangener und freier betrachten können". Es kommt also nur darauf an, daß „auch die Theologie umzulernen weiß, wie das die andern Wissenschaften gethan haben und daß sie entschlossen ohne kleinliche Angst die neuen Wege suchen muß, die sie in der neuen Lage zu ihrem Ziel des Verständnisses des Wesens und der Wahrheit der Religion führen können". Diese Wege sind vorgezeichnet in der Idee einer *geschichtlichen*, genauer einer *religionsgeschichtlichen Theologie*.

Wenn somit für den gesamten Betrieb der theologischen

Arbeit die religionsgeschichtliche Methode maßgebend ist, scheint für eine systematische Theologie, die auf ihre eigene Methode Anspruch erhebt, kein Raum mehr zu sein. Oder, sofern ihr dieser Anspruch zugestanden wird, kann ihre besondere Methode doch nur als Unterart der allgemeinen historischen Methode in Betracht kommen. So wenigstens nach dem Aufsatz „über historische und dogmatische Methode der Theologie". Das Verhältnis wird aber ein etwas anderes, wenn der wenig spätere Vortrag: „die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie" zur Vergleichung beigezogen wird. Diese Anforderungen werden in drei Sätze zusammengefaßt: 1) die Auffassung und Erforschung des Christentums ist in den Zusammenhang der allgemeinen Religionswissenschaft als der mit der Religion sich beschäftigenden historisch-psychologischen Einzelwissenschaft einzustellen. 2) Die Ergebnisse sind mit den Ergebnissen anderer Einzelwissenschaften zusammenzuarbeiten und von hier aus die letzten und höchsten Begriffe zu gewinnen, die der menschlichen Erkenntnis erreichbar sind. 3) In die so gewonnene Gesamtanschauung sind die positiven Ergebnisse der Wissenschaft, durch welche das moderne Weltbild im Unterschied vom antiken bestimmt ist, aufzunehmen und die religiösen Stimmungen, welche an jene Umwälzungen der Wissenschaft sich anknüpfen, mit dem christlichen Gottesglauben zu verschmelzen. Offenbar deckt sich hier Punkt 1) mit der Forderung geschichtlicher Methode in dem früheren Aufsatz. Dagegen sind in Punkt 2) und 3) der theologischen Wissenschaft Aufgaben gestellt, welche über den Rahmen geschichtlicher Forschung hinausführen und ihre besondere Methode fordern. Es geht also doch nicht an, die gesamte Arbeit der Theologie in den Rahmen der historischen Methode einzuzwängen. Die Theologie hat nun einmal Aufgaben, die nicht historischer Art sind und deshalb auch nicht auf historischem Weg gelöst werden können. Deshalb wäre es vielleicht sachgemäßer, von vornherein auf den Titel einer religionsgeschichtlichen Theologie zu verzichten, der wesentliche Aufgaben der Theologie nicht deckt. Aber am Namen hängt es nicht; dieser kann auch nur a parte potiori genommen sein. In der That nemlich liegt doch auch im Vortrag über die wissenschaftliche Lage

der Schwerpunkt durchaus auf der ersten Forderung religionsgeschichtlicher Betrachtung. Der zweite und dritte Punkt bezeichnen nur Folgeprobleme, während die religionsgeschichtliche Arbeit den Grund legt[1]). Die Entscheidung auch der Probleme, welche bisher die systematische Theologie in ihrer Art zu lösen suchte, hängt somit doch zuletzt an der historischen Methode. Sie ist es, welche uns die apologetischen Sorgensteine abnimmt und uns die Herrlichkeit Gottes in der Geschichte verstehen lehrt.

2.

Prüfen wir nunmehr, ob die historische Methode zu leisten vermag, was sie verspricht. Tröltsch betont zunächst, daß es ihm nicht um apologetische oder dogmatische oder sonst welche Nebenzwecke zu thun ist, sondern lediglich um die Consequenz des methodischen Prinzips. Dann wird dieses Prinzip selbst beschrieben. Es handelt sich dabei hauptsächlich um drei Stücke: die prinzipielle Gewöhnung an historische Kritik, die Bedeutung der Analogie und die zwischen allen historischen Vorgängen stattfindende Korrelation. Die Folgen für die Theologie bestehen nicht bloß in der Herausarbeitung einer Fülle neuer Ergebnisse, sondern vor allem in einer ganz veränderten Stellung zum gesamten Ueberlieferungsstoff. „Die historische Kritik macht erstlich jede Einzelthatsache unsicher und zeigt als sicher nur die mit einem im Einzelnen nicht schlechthin aufzuhellenden historischen Zusammenhang gegebenen Wirkungen auf die Gegenwart". Vielleicht, daß Tröltsch die Neuheit dieser Einsicht überschätzt; aber auch ihre ausnahmslose Geltung wird sich nicht aufrecht erhalten lassen. In der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird es allerdings dabei sein Bewenden haben; ob aber durchweg und überall, ist eine Frage, die doch noch eingehender und erschöpfender geprüft sein will. Jedenfalls sind so klare, ruhig und besonnen abwägende Untersuchungen, wie der Aufsatz Vischers über die geschichtliche Gewißheit und den Glauben an Jesus Christus (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898) geeignet, gegen jenes Urteil Bedenken zu erwecken und die

1) Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. S. 47.

Frage nahe zu legen, ob es nicht in der That Fälle giebt, in denen es für den Historiker sinnlos wäre, mit dem Urteil der Gewißheit zurückzuhalten? Wenn ich darauf hinweise, bin ich nicht von der Absicht geleitet, vor den Konsequenzen der Methode auszubeugen; sondern darum eben handelt es sich festzustellen, was diese Konsequenzen sind. Und gerade Vischers Arbeit ist gegen den Verdacht dogmatischer Voreingenommenheit geschützt, weil er sein Urteil, daß in gewissen seltenen Fällen auch der Historiker von Gewißheit reden dürfe, auf dasjenige Gebiet der Geschichte, an das ein dogmatisches Interesse sich heftet, gerade nicht anwendet. Ich halte es aber allerdings für geboten, noch einen Schritt weiter zu gehen und die Frage zu stellen, ob denn alle historischen Thatsachen bezüglich der Gewißheitsfrage einander völlig gleichstehen? Hat nicht Harnack Recht, wenn er fordert, daß zwischen Thatsache und Thatsache unterschieden werde? „Das einzelne äußere Faktum bleibt immer kontrovers; in diesem Sinne hat Lessing vollkommen Recht, wenn er davor warnt, zufällige Geschichtswahrheiten mit dem Wichtigsten zu verknüpfen und an einen Spinnfaden das ganze Gewicht der Ewigkeit zu hängen. Aber der geistige Inhalt eines ganzen Lebens, einer Person, ist auch eine geschichtliche Thatsache und sie hat ihre Gewißheit an der Wirkung, die sie ausübt“ [1]). Vischer urteilt zwar, daß diese Unterscheidung Harnacks nicht mit Unrecht als eine Inkonsequenz empfunden worden sei. Ich vermag aber diese Empfindung nicht zu teilen, meine im Gegenteil, ein Historiker habe alle Ursache, auf einen so fundamentalen Unterschied in der Art der Vergewisserung, wie er gegenüber äußerlichen Einzelthatsachen und gegenüber dem gesamten Lebensgehalt einer Persönlichkeit besteht, zu achten. Oder hätte wirklich jener Unterschied nichts zu bedeuten? Wie viele äußere Thatsachen aus dem Leben Luthers sind für die Lutherforschung kontrovers! Kann aber je einmal die geistesmächtige Persönlichkeit Luthers selbst kontrovers werden — natürlich nicht bezüglich der Auffassung und Beurteilung, aber bezüglich der Thatsächlichkeit? Wie viele Einzelthatsachen aus dem Wirken Bismarcks sind schon heute kontrovers und wie viele werden es im Laufe

1) Harnack, Das Christentum und die Geschichte S. 18.

der Jahrhunderte werden! Aber kann irgend einmal die markige Persönlichkeit selbst kontrovers werden, solange die Reden, die Gedanken und Erinnerungen, die Briefe gelesen werden? Absolute Urteile wird ja der Historiker niemals fällen können; auch wo er von Gewißheit redet, meint er diese nicht im absoluten Sinne — darf man aber daraus folgern, daß jede Einzelthatsache der Geschichte als „unsicher" zu gelten habe? Heißt das nicht das geschichtliche Wissen, das grundsätzlich relativ ist, mit dem ihm fremden Maßstab des absoluten Wissens messen?

Als zweite Wirkung der historischen Methode bezeichnet Tröltsch die Erkenntnis, „daß auch der auf die Gegenwart wirkende Zusammenhang selbst nicht isoliert und unbedingt ist, sondern in engster Korrelation mit einem viel größeren Geschichtszusammenhang steht, innerhalb dessen er als ein dem übrigen Geschehen gleichartiges Gebilde sich erhebt und aus dem Zusammenhang zu verstehen ist" [1]). Wird damit ein unzweifelhaft richtiges Urteil ausgesprochen, so erheben sich doch Bedenken gegen die weitere Consequenz, „daß jede Würdigung und Beurteilung genau ebenso wie die Erklärung und Darstellung vom Gesamtzusammenhang ausgehen muß" [2]). Es wird später zu zeigen sein, warum dieser Satz inhaltlich auf einer Täuschung beruht; hier soll nur die Folgerichtigkeit des Schlusses, durch den er gewonnen ist, bestritten werden. Ich meine nemlich, daß die kausale Erklärung einerseits, die ästhetische, moralische oder religiöse Beurteilung andererseits so verschiedene Funktionen darstellen, daß aus der Eigenart der einen nicht ohne weiteres auf die Gleichartigkeit der anderen geschlossen werden darf. Wenn also die kausale Erklärung auf einen endlosen Zusammenhang hinausweist, so folgt daraus noch nicht, daß auch die Wertbeurteilung denselben Weg zu durchmessen hat, um zu ihrem Ziele zu gelangen.

3.

Von entscheidender Bedeutung aber scheint mir die Frage zu sein, wie denn die Religion selbst vom Stand-

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 93.
2) A. a. O. S. 94.

punkt der historischen Methode aus erscheint? Die Forderung religionsgeschichtlicher Behandlung kann nemlich einen doppelten Sinn haben. Entweder kommt dabei die Religion lediglich in ihrer psychologischen Thatsächlichkeit in Betracht, oder aber in ihrem objektiven Geltungswert. Im ersteren Falle behandelt der Forscher die Religion lediglich als eine seelische Thatsache, ohne sich um die Frage der Objektivität des religiösen Verhältnisses zu kümmern. Ob die Religion Wahrheit ist oder Illusion, kommt für ihn nicht in Betracht; nur mit ihrer psychologischen Thatsächlichkeit hat er es zu thun. Im zweiten Falle wird der Religionshistoriker die Wahrheit der Religion voraussetzen und von dieser Voraussetzung aus seine Arbeit thun. Der Unterschied beider Betrachtungsweisen ist ein fundamentaler. Die erstere ist die rein wissenschaftliche; die letztere setzt eine persönliche Stellungnahme voraus. Bei der ersteren steht der Forscher über der Religion und reflektiert über sie als sein wissenschaftliches Objekt; bei der letzteren nimmt er seine Stellung innerhalb der Religion, indem er die in ihr dargebotenen Werte bejaht. Ich empfinde es als einen Mangel an methodischer Klarheit, daß Tröltsch diese Unterscheidung nirgends mit Bewußtsein vollzogen hat. Die Folge ist, daß seine Beweisführung bei aller Zuversicht der persönlichen Ueberzeugung doch inhaltlich etwas Unsicheres und Schwankendes an sich hat. Auf der einen Seite nemlich scheint er die lediglich psychologische Auffassung der Religion zu vertreten. Die Beschreibung, die er von der historischen Methode giebt, führt darüber nicht hinaus. Ihre drei Hauptmittel, Kritik, Analogie, Korrelation, können wohl dazu dienen, die Geschichtlichkeit der religiösen Helden mit mehr oder weniger Sicherheit festzustellen, ihren Bewußtseinsinhalt uns verständlich zu machen, ihr Werden aus dem Zusammenhang, dem sie angehören, zu erklären — soweit dies überhaupt möglich ist. Aber was es mit jenem Inhalt selbst auf sich hat, ob er Wahrheit ist oder Illusion, das liegt jenseits historischer Kritik, Analogie und Korrelation. Wenn also die religionsgeschichtliche Methode in den genannten drei Funktionen sich erschöpft, so hat sie in der That kein Mittel über die Objektivität des religiösen Verhältnisses etwas zu entscheiden. Dieses

kommt dann lediglich als psychologisches Phänomen in Betracht; die Wahrheitsfrage dagegen liegt jenseits ihrer Competenz. Dieser Auffassung entspricht es, wenn Tröltsch die Verwandlung der Theologie in eine phänomenologisch-historische Beschäftigung mit der Religion fordert [1]) und es für das Wesen seiner Anschauung erklärt, „daß sie den historischen Relativismus, der nur bei atheistischer oder skeptischer Stellung die Folge der historischen Methode ist, rundweg bestreitet" [2]). Die historische Methode kann also auch vom Skeptiker und Atheisten gehandhabt werden, ebenso wie vom überzeugten Christen; sie muß also gegen die Wahrheitsfrage neutral sein, sonst müßte sie skeptische und atheistische Stellung von sich ausschließen. Noch deutlicher ist die Erklärung im Vortrag über die wissenschaftliche Lage S. 50: „Bei diesen Begriffen (einer transscendenten Ordnung und eines absoluten Bewußtseins) hat die Theologie einzusetzen. Sie hat zu zeigen, wie der religiöse Glaube nicht bloß eine seelische Thatsache ist, die der Skeptiker als ein großes Rätsel auf sich beruhen und mit dem Hang des Menschen zum Außerordentlichen und Grenzenlosen in Verbindung bringen dürfte, oder die der entschlossene Materialist als reine Illusion wegerklären könnte". Es handelt sich hier um die zweite der drei Forderungen, welche Tröltsch im Namen der Wissenschaft an die Theologie zu stellen hat. Die erste, die ihr logisch vorausgeht, betrifft die religionsgeschichtliche Behandlung des Christentums. Diese für sich allein hebt also die Religion noch nicht über die Geltung einer bloß seelischen Thatsache hinaus; durch sie allein wäre die materialistische oder skeptische Konsequenz noch nicht abgeschnitten. Dies geschieht erst dadurch, daß die Theologie bei den metaphysischen Begriffen einsetzt, auf welche die zweite Forderung abzielt. Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit erklärt denn auch Tröltsch die allgemeine Religionswissenschaft für „die mit der Religion sich beschäftigende historisch-psychologische Einzelwissenschaft" [3]).

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 100.
2) A. a. O. 103.
3) Die wissenschaftl. Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. S. 47.

Auf der andern Seite aber soll doch die neue Methode zu ganz andersartigen Resultaten führen. Sie soll uns die schlimmsten der apologetischen Sorgensteine vom Herzen nehmen und uns ein ganz neues Verständnis der Herrlichkeit Gottes eröffnen. Sie soll den Nachweis erbringen, daß alle Religion in göttlicher Offenbarung ihre Wurzel hat [1]). Wie vermag sie das, wenn sie doch prinzipiell die Religion als subjektives Phänomen betrachtet, über dessen objektives Korrelat sie nichts auszumachen hat? Es ist klar, daß ein solcher Weg niemals dazu führen kann, alle Religion als in göttlicher Offenbarung wurzelnd aufzuzeigen. Wenn dies Tröltsch gleichwohl von seiner historischen Methode erwartet, so ist dies nur möglich, wenn er in dieselbe noch irgend eine Voraussetzung einrechnet, welche den religiösen Glauben über die bloß subjektive Sphäre zu objektiver Geltung erhebt. Eine solche Voraussetzung wird von Tröltsch thatsächlich gemacht. Zwar an der Stelle, wo er die positive Beschreibung seiner Methode giebt, nennt er nur die drei Hauptkennzeichen: Kritik, Analogie, Korrelation. Aber nachträglich erfährt man, daß die so beschriebene Methode doch auch ihre Voraussetzungen hat. Da nemlich, wo Tröltsch auf die Einwendungen Niebergalls erwidert, erklärt er, daß sein Verfahren auf dem Glauben an eine in der Geschichte waltende und sich fortschreitend offenbarende Vernunft beruhe und daß dieser Glaube ethisch-religiösen Ursprungs sei [2]). Das kann nur heißen, daß er mit dem Gottesglauben des Forschers zusammenhängt und in ihm seine Wurzel hat. Nun weiß Tröltsch wohl, daß aller Gottesglaube nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern persönliche Ueberzeugung ist. „Der religiöse Glaube ist ein Werk Gottes in den Menschenherzen und braucht nicht bewiesen zu werden" [3]). „Die Wissenschaft hat keine religiös produktive Kraft; sie findet die Religion und den Gottesglauben als Thatsache vor und ist erst dann religiös, wenn sie durch die eigentümliche Macht der Religion selbst sich zu einer religiösen Deu-

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 96.

2) A. a. O. S. 102.

3) Ueber die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie S. 9.

tung ihrer Begriffe bestimmen läßt. Wer sich so bestimmen läßt, thut das durch eine persönliche Stellungnahme zu der erfahrungsmäßigen Thatsache der Religion" [1]). Noch treffender ist folgender Satz: „Der Glaube an Gott ist kein Gegenstand wissenschaftlicher Beweise, sondern ein inneres Erlebnis, das man entweder hat oder nicht hat, dem man sich hingeben oder entziehen kann" [2]). Wer also das Erlebnis hat, für den ist der Gottesglaube objektive Wahrheit; wer es nicht hat, dem ist er eine subjektive Bewußtseinsthatsache, deren objektive Geltung dahingestellt bleibt. Wirklicher Glaube an Gott ist nur vorhanden als persönliche, innerlich erlebbare Ueberzeugung.

Wenn diese Ueberzeugung als Voraussetzung in die historische Methode eingerechnet wird, dann mag sie freilich zu dem Ergebnis führen, das Tröltsch von ihr erwartet und in dem Satze zusammenfaßt: alle Religion wurzelt in göttlicher Offenbarung. Aber ist es nun wirklich *die historische Methode*, welche zu jenem Resultat geführt hat? Müssen wir nicht vielmehr urteilen, daß die Methode, sofern sie historisch ist, nicht über die subjektive Auffassung der Religion hinausführt und nicht hinausführen kann; soweit aber deren objektive Geltung erreicht wird, eben nicht die historische Methode, sondern die persönliche Ueberzeugung des Forschers entscheidend ist? Hätte Tröltsch jene Unterscheidung zwischen der psychologischen Thatsächlichkeit und der objektiven Geltung der Religion vollzogen und die prinzipielle Frage gestellt, ob bei der religionsgeschichtlichen Behandlung die Religon in diesem oder jenem Sinne genommen wird, so hätte ihm die bezeichnete Sachlage nicht entgehen können. So aber schiebt sich der psychologischen Thatsächlichkeit der Religion, welche für die wissenschaftliche Forschung allein in Betracht kommen kann, immer wieder unwillkürlich ihre objektive Geltung unter und die Folge ist, daß das, was nach Tröltsch selbst nur persönliche Ueberzeugung sein kann, doch wieder als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung erscheint. Ich habe natürlich gegen jene persönliche Voraussetzung des wissenschaftlichen Forschers nichts einzuwenden, bin vielmehr der Ueberzeugung, daß der Religionshistoriker nur dann seiner

1) A. a. O. S. 31. 2) A. a. O. S. 41.

Aufgabe gerecht wird, wenn er die lebendige Ueberzeugung von der Realität der göttlichen Offenbarung an seine Arbeit mitbringt. Aber dann soll er sich auch darüber klar sein, was Resultat seines wissenschaftlichen Forschens ist und was aus seiner persönlichen Ueberzeugung fließt. Tröltsch begeht darin einen methodischen Fehler, daß er dieses beides vermischt. Nicht zwar durchweg und überall. Da wo er seine Methode beschreibt, weiß er zwischen den wissenschaftlichen Mitteln und der persönlichen Ueberzeugung scharf zu scheiden, so scharf, daß er die letztere zunächst gar nicht erwähnt. Aber wo er seine Methode handhabt, verfährt er, als wäre beides identisch. Deshalb erscheint die Wahrheit des Gottesglaubens, dessen persönlichen Charakter auch er anerkennt, doch zugleich als Resultat der religionsgeschichtlichen Forschung.

Diese Verquickung zweier heterogener Erkenntnisarten läßt sich an der ganzen Darstellung Tröltschs beobachten. Da wo lediglich die historische Methode maßgebend ist, erscheint die Religion als eine subjektive Thatsache, deren objektive Wahrheit unentschieden bleibt; da wo die persönliche Ueberzeugung des Forschers den Ausschlag giebt, erscheint die Objektivität des religiösen Verhältnisses als das notwendige und selbstverständliche Ergebnis. Besonders deutlich wird der Fehler da, wo die beiden Betrachtungsweisen unmerklich ineinander übergehen. Man lese im Vortrag über die wissenschaftliche Lage[1]) den Abschnitt, in welchem die erste an die Theologie zu stellende Anforderung skizziert wird. Nichts führt hier über die psychologische Auffassung der Religion hinaus. Die Religionswissenschaft ist eine historisch-psychologische Einzelwissenschaft, in welcher die Religion eben als psychologische Thatsache analysiert wird. Von hier aus aber soll sich — darin gipfelt die zweite Forderung[2]) — die Theologie rasch zu den letzten und höchsten Problemen erheben und mit der Philosophie als der vereinheitlichenden Verarbeitung der Ergebnisse der Einzelwissenschaften in Verbindung treten. Denn der religiöse Glaube bedeute eine Gesamtauffassung der Wirklichkeit und fordere deshalb eine Auseinandersetzung mit denjenigen Endbegriffen, welche auf ein Gesamtbild der Welt gerichtet sind. Hat sich nun hier

1) S. 47 f. 2) S. 49.

nicht unter der Hand der psychologischen Auffassung des religiösen Glaubens, die zuerst maßgebend war, eine ganz andere Betrachtung untergeschoben? Nicht seine psychologische Thatsächlichkeit kommt jetzt mehr in Betracht, sondern sein Inhalt, der eine Gesamtauffassung der Wirklichkeit bedeutet, wird als gültig vorausgesetzt. Nur unter dieser Voraussetzung hat die Forderung einen Sinn, den religiösen Glauben mit dem philosophischen Weltbild in Einklang zu setzen. Oder man nehme den Satz von der Verwandlung der Theologie in eine historisch-phänomenologische Beschäftigung mit der Religion, „wobei dann der Wahrheitskern dieser Erscheinung erst herausgeschält werden muß und woraus dann eine neue, vorsichtigere, vor Allem auf den Wunder-Dualismus verzichtende Metaphysik wieder ersteht“ [1]). Hier sind die beiden Erkenntnismethoden friedlich nebeneinandergestellt, als wären sie völlig identisch oder die eine die gleichartige Fortsetzung der andern: erst die historisch-phänomenologische Betrachtung, „wobei dann“ der Wahrheitskern sich herausschält und sogar eine neue Metaphysik mit herausspringt! Keine Andeutung, daß die Wahrheitsfrage der Religion in einer ganz anderen Richtung liegt, als die wissenschaftliche Untersuchung ihrer psychologischen Erscheinung! Kein Gedanke an die doch ebenso nötige wie wichtige Unterscheidung der psychologischen und erkenntniskritischen Betrachtung der Religion! Endlich sei erinnert an die schon erwähnte Erklärung über das „einfache Ergebnis“ der religionsgeschichtlichen Theologie: „Alle menschliche Religion wurzelt in religiöser Intuition oder göttlicher Offenbarung“ [2]). Daß die Religion in religiöser Intuition wurzelt, mag als Ergebnis religionswissenschaftlicher Forschung behauptet werden; daß sie in göttlicher Offenbarung wurzelt, ist persönlicher Glaube. In jenem Begriff steckt die psychologische, in diesem die erkenntniskritische Betrachtung der Religion. Und doch werden beide durch ein einfaches „oder“ miteinander verbunden, als handelte es sich um ein und dieselbe Sache.

Aus allem ergiebt sich, daß der „Aufbau der Theologie auf

1) Ueber historische und dogmatische Methode der Theologie S. 100.
2) A. a. O. S. 96.

religionsgeschichtlicher Methode" der systematischen Theologie nichts frommen kann. Soweit dabei die rein historische Methode in ihren drei Funktionen in Betracht kommt, ist zu urteilen, daß die Grundfrage der systematischen Theologie nach dem Recht und der Wahrheit der christlichen Weltanschauung über jene Methode völlig hinausliegt. Soweit es sich dagegen um die persönliche Voraussetzung handelt, welche der Religionshistoriker an seiner Arbeit mitbringt, so ist das eben die Frage der systematischen Theologie, wie diese Voraussetzung sich rechtfertigen läßt? Was endlich die Verquickung beider Erkenntnisarten betrifft, welche den persönlichen Glauben des Forschers auch wieder als Ergebnis seiner wissenschaftlichen Forschung erscheinen läßt, so ist diese als eine in sich widerspruchsvolle abzulehnen. Wenn also Tröltsch einen Appell an alle diejenigen richtet, welche noch Sinn für Klarheit, Konsequenz und Reinlichkeit der Methode haben, so ist es uns anderen eben durch diesen Sinn unmöglich gemacht, seiner temperamentvollen Führung zu folgen.

4.

Dies ist noch von einer andern Seite her zu begründen. Auch Tröltsch ist der Meinung, daß die Realität Gottes nur dem Erlebnis des Glaubens zugänglich ist. Auch nach ihm kann religiöse Gewißheit immer nur durch „persönliche und praktische Stellungnahme zur erfahrungsmäßigen Thatsache der Religion" gewonnen werden. — Aber die Frage ist: welcher Religion? Zu einem abstrakten Allgemeinbegriff der Religion kann ich keine praktische Stellung nehmen, wie auch Tröltsch in seinen früheren Aufsätzen einräumt (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898 S. 16 f.), sondern nur zu einer konkreten Religion, deren Offenbarungsanspruch von der Art ist, daß er sich Anerkennung zu erzwingen vermag. Wird aber die Frage so gestellt, so wüßte ich nicht, welche andere Religion in Betracht kommen könnte, als die christliche. Denn jede andere bleibt hinter dem Persönlichkeitsideal zurück, an das wir unter der Einwirkung der christlichen Kultur uns gebunden wissen. Daraus folgt für uns die Unmöglichkeit, innerhalb irgend welcher anderen Religion praktisch Stellung zu

nehmen und ihren Offenbarungsanspruch zu bejahen. Natürlich kann ich, wenn ich überhaupt einmal der Realität der Offenbarung gewiß geworden bin, diese auch auf jeder untergeordneten Religionsstufe anerkennen. Denn davon ist keine Rede, daß die Stellungnahme innerhalb des Christentums die Konsequenz nach sich zöge, nun alle anderen Religionen als Illusionen zu beurteilen und aus natürlichen Motiven zu erklären. Vielmehr wird gerade das Verständnis der im Christentum gebotenen Offenbarung die Möglichkeit eröffnen, auch in anderen Religionen den Offenbarungsgehalt zu würdigen und zu verstehen. Aber darum handelt es sich hier nicht; sondern die Frage ist, wie ich zuerst und überhaupt die Gewißheit der Offenbarung gewinnen kann, und das, meine ich, sei unmöglich innerhalb einer Religion, die ein unterchristliches Persönlichkeitsideal vertritt. Vollends verstehe ich nicht, wie schon die Religionen der niedersten Stufen eine solche Gewißheit vermitteln sollen. *Ihren* Bekennern natürlich leisten sie thatsächlich diesen Dienst. Aber wer über die sittlichen Ideale einer Religion hinausgewachsen ist, dem vermag sie auch keine religiöse Gewißheit mehr zu bieten. Ihm muß ihr Offenbarungsglaube als Illusion erscheinen, die er historisch und psychologisch zu erklären sucht, aber nicht zu teilen vermag — wiederum vorausgesetzt, daß er die religiöse Gewißheit erst sucht und nicht schon innerhalb einer höheren seinem Ideal entsprechenden Religionsform gefunden hat, von wo aus er dann auch auf der niedrigsten Stufe den Offenbarungsgehalt zu entdecken und anzuerkennen vermag. Was aber die *einzelnen* außerchristlichen Religionen nicht zu leisten vermögen, das können sie auch in ihrer *Gesamtheit* nicht zu stande bringen. Denn religiöse Gewißheit entsteht weder durch Addition verschiedener Glaubensüberzeugungen, noch durch Abstraktion ihrer gemeinsamen Merkmale, noch durch vergleichende Wertbeurteilung ihrer Inhalte, sondern lediglich durch persönliche Stellungnahme innerhalb der höchsten Religion. Es ist also wirklich eine Täuschung, wenn man glaubt, durch eine vergleichende Ueberschau über die Gesamtheit der historischen Religionen den „Wahrheitskern" herausschälen zu können. Denn die Anerkennung der Wahrheit der Religion ist ein Akt persönlicher Ueberzeugung, wie

er aus der Stellungnahme innerhalb einer bestimmten Religion entspringt, nicht ein Ergebnis wissenschaftlicher Forschung. Auch auf diesem Punkte rächt sich der methodische Fehler, welcher dem ganzen Unternehmen einer religionsgeschichtlichen Theologie zu Grunde liegt.

Aber noch ein anderes hängt damit zusammen. Wie die Wahrheitsfrage der Religion nur auf der höchsten Religionsstufe entschieden werden kann, so vermag auch diese allein den Maßstab für die Wertbeurteilung der einzelnen Religionen an die Hand zu geben. Die Wertfrage hängt aufs engste mit der Wahrheitsfrage zusammen. In letzter Instanz bemißt sich doch der Wert einer Religion nach dem Maß religiöser Gewißheit, welche sie zu bieten vermag. Auch noch andere Momente kommen dabei in Betracht: der sittliche Gehalt einer Religion, die ganze geistige Höhenlage, welche sie innehält. Aber das alles ist auch für die Wahrheitsfrage schon mitbestimmend und in ihr miteingeschlossen. Das Entscheidende bleibt deshalb doch die Frage, in welchem Maße mir eine Religion religiöse Gewißheit und durch sie inneren Frieden und sittliche Kraft zu verleihen vermag. Ist also die Wertfrage zuletzt an die Wahrheitsfrage gebunden, so folgt daraus, daß auch der Maßstab für die Wertbeurteilung ebenso wie derjenige für die Wahrheitsentscheidung nur auf der höchsten Religionsstufe und nur auf dem Wege persönlicher Ueberzeugung zu gewinnen ist. Es darf also aus der Gleichartigkeit und dem Zusammenhang alles historischen Geschehens keineswegs die Folgerung gezogen werden, daß auch „jede Würdigung und Beurteilung genau ebenso wie die Erklärung und Darstellung vom Gesamtzusammenhang ausgehen müsse". Die Folgerichtigkeit dieses Schlusses ist schon oben bestritten worden. Nun ist auch klar, warum der Inhalt des Satzes an sich zu verneinen ist. Deshalb, weil die Wertbeurteilung ein Moment persönlicher Ueberzeugung in sich schließt, das an die höchste Religionsstufe gebunden ist. Tröltsch meint zwar, man könne doch wirklich ohne jede vorgefaßte entscheidende Gunst für das Christentum sich durch eine vergleichende Ueberschau orientieren wollen. „Wer dabei zu dem Ergebnis der Schätzung des Christentums als der höchsten sittlichen und religiösen Macht kommt, braucht dieses Ergebnis gar nicht

vorher schon in der Tasche gehabt zu haben". Aber die erste Frage ist, wie das Ergebnis gewonnen wird, mag es nun der vergleichenden Betrachtung vorausgehen oder nachfolgen — ob auf dem Wege persönlicher Ueberzeugung oder religionswissenschaftlicher Forschung. Wenn, wie ich gezeigt zu haben glaube, das erstere der Fall ist, dann folgt daraus freilich auch, daß die Entscheidung für das Christentum der Wertabstufung der Religionen logisch vorausgeht, weil ja jene Entscheidung erst den Wertmaßstab liefert. Aber das steht erst in zweiter Linie und betrifft zudem nur das logische Verhältnis. Das zeitliche Verhältnis kann vielleicht auch einmal das umgekehrte sein. Ein Gelehrter mag ja zuerst mit dem Versuche beginnen, durch vergleichende Religionsforschung sich zu orientieren. Aber alle Resultate, die er dabei gewinnt, sind doch nur vorläufige, solange er nicht innerhalb einer bestimmten Religion praktisch Stellung nimmt. Erst durch diesen Akt persönlicher Entscheidung gewinnt er einen sicheren Maßstab, dessen Handhabung die früheren Resultate bestätigen, aber ebensogut umstoßen kann.

5.

Ich habe mich bisher absichtlich auf die beiden zusammenfassenden Kundgebungen Tröltschs, den Aufsatz über historische und dogmatische Methode der Theologie und den Vortrag über die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie beschränkt, dagegen die früheren umfassenderen Abhandlungen in der Zeitschrift für Theologie und Kirche außer Betracht gelassen. Aus einem doppelten Grunde. Einmal bieten jene Arbeiten den Vorteil leichterer Orientierung. Während Tröltsch seine großen Aufsätze durch die reichliche Verwertung seiner immensen Belesenheit zu beleben wußte, eben dadurch aber auch die Auffassung des eigenen Standpunkts nicht unerheblich erschwerte, hat er es jetzt über sich vermocht, ohne viele Seitenblicke nach rechts und nach links kurz und gut seine Meinung zu sagen. Sodann bin ich nicht sicher, inwieweit Tröltsch auch jetzt noch zu seinen früheren Formulierungen steht. Jedenfalls aber muß ich urteilen, daß dieselben nicht dazu dienen können, die Haltbarkeit seiner jetzigen Position

zu verstärken. Ich will das an zwei Beispielen zu zeigen versuchen.

a) In dem Aufsatz über die Selbständigkeit der Religion (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1895 und 1896) unterscheidet Tröltsch zwei Hauptzweige der theologischen Forschung: die Religionspsychologie und die Religionsgeschichte. Mit jener beschäftigt sich der erste Aufsatz 1895; mit dieser der zweite 1896. Ich beschränke mich auf die erstere, die Religionspsychologie. Was man von einer solchen Wissenschaft erwartet, ist eine Analyse derjenigen seelischen Vorgänge, in denen das religiöse Leben verläuft. Dagegen ist man nicht darauf gefaßt, über die objektive Geltung des religiösen Verhältnisses, über die Wahrheit der Religion Aufschluß zu erhalten. Denn wenn die Religionspsychologie sich in den Grenzen hält, welche ihr durch den übergeordneten Begriff der Psychologie gesteckt sind, so kommt sie nicht über die psychologische Thatsächlichkeit der Religion hinaus. Tröltsch dagegen erklärt von seiner Religionspsychologie: „sie sucht den Ort, den Ursprung und die Bedeutung der Religion im menschlichen Bewußtsein und kann eben damit allein dasjenige beibringen, was über die Wahrheitsfrage der Religion überhaupt ausgemacht werden kann". S. 370. Später präcisiert er seine Absicht dahin, in den psychologischen Grundelementen die objektiven, transzendenten Grundlagen aufzusuchen S. 416 und zuletzt wird das Resultat der religionspsychologischen Untersuchung dahin zusammengefaßt, daß die Religion etwas im Zentrum völlig Selbständiges, auf dem Zusammenhang des Menschen mit der übersinnlichen Welt Beruhendes sei. „Wir sehen sie in der innerhalb der einzelnen Religionskreise erwachenden und in der diese Kreise begründenden Frömmigkeit überall auf einer grundlegenden Gottesanschauung oder Gotteserfahrung beruhen" S. 431. Kurz „alle Frömmigkeit besteht in Offenbarung und Glaube und dieses Wechselverhältnis ist das Grundelement aller religiösen Erlebnisse". Im zweiten Aufsatz 1896 hat dann Tröltsch dieses Resultat der Religionspsychologie mit folgenden Sätzen rekapituliert: „wer überhaupt die Realität des religiösen Verhältnisses und die eigentümliche Selbständigkeit seiner Entwicklung anerkennt" und: „wer überhaupt auf dem Boden der religiösen Weltanschauung steht",

um daran in Form des Nachsatzes das Resultat der Religionsgeschichte anzuschließen: „der muß im Christentum nicht nur die höchste Religion, sondern auch die höchste Wahrheit anerkennen“ 1896. S. 207. Wenn somit Tröltsch auch die Entscheidung über die Wahrheitsfrage der Religionspsychologie zuweisen will, so entspricht das zwar nicht dem üblichen Begriff von Psychologie; aber es steht ihm natürlich frei, diesen Begriff zu bestimmen wie es ihm beliebt, vorausgesetzt, daß er die neue Bestimmung auch konsequent durchführt. Dies ist jedoch nicht der Fall. Denn später wird man durch folgende Erklärung überrascht, die Tröltsch mit Bezug auf die Selbständigkeit der Religion und deren religionspsychologische Begründung abgiebt: „Daß mit dieser Selbständigkeit die Entsprechung mit einem wirklichen Objekt nicht bewiesen ist, habe ich natürlich so gut gewußt, wie irgend jemand anderer. Ich wollte ja nur die Selbständigkeit der Religion darthun“ [1]). Damit bestätigt also Tröltsch unsere Auffassung der Religionspsychologie, daß sie das Objekt der Religion nicht zu erreichen vermöge. Was sollen aber dann die oben mitgeteilten Sätze über die Wahrheitsfrage, über die objektiven, transzendenten Grundlagen der Religion, über die Offenbarung als das Correlat der Frömmigkeit? Alle diese Begriffe beziehen sich doch auf „die Entsprechung mit einem wirklichen Objekt“. Und was soll andererseits der Schlußsatz der eben angeführten Erklärung: „Ich wollte ja nur die Selbständigkeit der Religion darthun“? Die Selbständigkeit schließt doch nach den Aufsätzen von 1895 und 1896 die Wahrheit in sich. Der Satz beweist also das Gegenteil von dem, was er beweisen soll. Offenbar ist Tröltsch hier eine mißliche Verwechslung begegnet. In den früheren Aufsätzen bedeutet die Selbständigkeit der Religion zugleich ihre objektive Gültigkeit; in den späteren ist sie lediglich psychologisch gemeint als Unableitbarkeit der religiösen aus anderen psychologischen Funktionen, während an einer anderen Stelle der letzteren Arbeit wieder die ursprüngliche Bedeutung hervortritt. S. 53 ist nemlich zu lesen: „Die Religion beruht auf einer selbständigen, eigentümlichen In-

1) Geschichte und Metaphysik. Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898 S. 28.

tuition des menschlichen Geistes, welche Intuition ich durch die Hypothese einer intellektuellen Anschauung oder einer mystischen Gotteserfahrung zu erklären unternahm. Die damit behauptete Selbständigkeit der Religion berührt sich in der That nahe mit einem Grundmotiv Kaftans und der Ritschlschen Schule". In diesen ganzen Ausführungen über die Religionspsychologie und ihre Resultate verrät sich eine solche Unsicherheit betreffs methodischer Fragen, daß von daher eine Klärung der späteren zusammenfassenden Darstellungen nicht zu erwarten ist.

b. Aehnlich steht es mit zwei anderen Begriffen, die in Tröltschs früheren Aufsätzen eine wichtige Rolle spielen: dem Begriff einer Metaphysik des Geistes und dem des entwicklungsgeschichtlichen Idealismus. Während der letztere die Realität einer göttlichen Offenbarung voraussetzt (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898. S. 33. S. 37) fällt der ersteren die Aufgabe zu, diese Voraussetzung zu begründen. S. 40. S. 41. Nur wird diese Verhältnisbestimmung nicht festgehalten. Mit Recht hat Kaftan auf den Widerspruch hingewiesen, daß die Metaphysik zuerst der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung zu Grunde gelegt und dann wieder das Ergebnis der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung zur Begründung der Metaphysik verwendet wird, sofern das Christentum als ein Bestandteil der menschlichen Geistesentwicklung mit zu den Daten gerechnet wird, auf welche die Metaphysik, insbesondere des menschlichen Geistes, sich zu erbauen hat. S. 50. Gleichwohl führt der Zusammenhang dieser Betrachtungen auf ein Argument, welches über die bisher entwickelten Gedankenreihen hinausführt. Wie nemlich — nach der einen der beiden Betrachtungsweisen — der entwicklungsgeschichtliche Idealismus die Metaphysik voraussetzt, so setzt diese ihrerseits eine gewisse Entscheidung in der Grundfrage der Erkenntnistheorie voraus, „jedenfalls den Satz, daß ein richtiger logischer Schluß aus der bloßen Bewußtseinsimmanenz zu richtigen, einer objektiven Wirklichkeit parallelen Erkenntnissen über eine bewußtseinstranszendente Wirklichkeit hinausführe" 1898 S. 45 f. So folgt aus der subjektiven Thatsache der Religion, daß ihr eine objektive Wirklichkeit entsprechen muß. Der Fehler der Neukantianer sei eben der, daß sie diesen Schluß

nicht ziehen. Dadurch „wird bei ihnen das Gefühl dafür abgestumpft, daß es sich in der Religion um die Erfahrung einer uns zwingenden, tragenden, erzeugenden Macht handelt" S. 47. Hier also hätten wir eine runde und klare Antwort auf die Frage nach der objektiven Geltung des religiösen Glaubens. Man beweist dieselbe durch ein logisches Schlußverfahren nach dem Princip des zureichenden Grundes. Gegenüber den naheliegenden Einwendungen, die sich gegen ein solches Verfahren erheben, hilft sich Tröltsch durch die Berufung auf seinen Glauben an die Normalität des menschlichen Intellekts. Ich lasse es hier dahingestellt, mit welchem Rechte in diesem Zusammenhang der Glaube herangezogen wird; aber auf zwei Punkte möchte ich aufmerksam machen. Einmal ist dieses ganze Beweisverfahren so durchaus rational, daß eine Theologie, die auf diesem Fundament sich aufbaut, kein Recht hat, sich im specifischen Sinne die religionsgeschichtliche zu nennen. Wenn man die fundamentalste Frage der Theologie nach den Gründen der religiösen Gewißheit nicht etwa durch den Ueberblick über die religionsgeschichtliche Entwicklung, sondern durch ein rationales Schlußverfahren, auf dem sich die religionsgeschichtliche Betrachtung erst aufbaut, zu lösen unternimmt, wo bleibt da der behauptete „Aufbau der Theologie auf historischer, universalgeschichtlicher Methode, und da es sich dabei um das Christentum als Religion und Ethik handelt, auf religionsgeschichtlicher Methode"? Weiterhin aber widerspricht diese rationale Begründung des Offenbarungsglaubens der auch von Tröltsch so nachdrücklich betonten Erkenntnis, daß die Wahrheit der Offenbarung nur im Glauben erlebbar, nicht beweisbar ist.

6.

Eben in dieser letzteren Erkenntnis weiß ich mich eins mit Tröltsch, fühle mich aber auch gebunden, die Konsequenz daraus zu ziehen und den gesamten Aufbau der systematischen Theologie dementsprechend zu gestalten. Und zwar gilt dies für die beiden Aufgaben, welche der systematischen Theologie gestellt sind: die Geltung des christlichen Glaubens zu begründen und seinen Inhalt zu entfalten. Was jenes betrifft, so halte ich es für geboten,

diejenigen Gründe der Gewißheit, welche aus dem Glauben selbst geschöpft sind, in erste Linie zu stellen, weil nur so die Eigenart des Glaubens als einer persönlicher Ueberzeugung deutlich wird. In zweiter Linie aber kann die Theologie auch der Verpflichtung sich nicht entziehen, in eine Auseinandersetzung mit der Gesamtbewegung der Wissenschaft einzutreten. Freilich kann ein solches Unternehmen nicht den Sinn haben, daß die positive Geltung des christlichen Glaubens nun nachträglich auch noch wissenschaftlich zu beweisen wäre. Dadurch würde der persönliche Charakter der Glaubensüberzeugung nur wieder verdunkelt werden. Nur um den negativen Nachweis kann es sich handeln, daß die Wissenschaft, soweit sie wirklich Wissenschaft ist, niemals zu Resultaten führen kann, welche mit der Geltung der christlichen Weltanschauung im Widerspruch stehen. Diesen Nachweis hat aber die Theologie auch wirklich zu führen, indem sie die methodologischen Voraussetzungen der empirischen Forschung analysiert und auf Grund dieser Analyse zeigt, daß die Wissenschaft ihre Competenz überschreitet, wenn sie in Fragen des Glaubens eine Entscheidung beansprucht, sei es in positivem oder negativem Sinne. Soweit dabei die Naturwissenschaft in Betracht kommt, so sind m. E. in Kants Kritik der reinen Vernunft die entscheidenden Gesichtspunkte für die Lösung des apologetischen Problems gegeben. Hier wird die apriorische Geltung der Grundbegriffe, welche das Naturerkennen zur Voraussetzung hat, aufgezeigt und zugleich das Gebiet umschrieben, auf welches jene Geltung sich beschränkt. Dadurch wird der gesamten Naturwissenschaft ihre unverrückbare Grenze gezogen. Wenn daher Tröltsch mit der Behauptung Recht hat, daß der Naturalismus der einzige ernstliche Feind der Religion ist, so glaube ich, daß die Theologie dieses Feindes Herr werden kann, wenn sie in den von Kant gewiesenen Bahnen sich bewegt und zu zeigen unternimmt, daß der Naturalismus genau da aufhört Wissenschaft zu sein, wo er anfängt, Weltanschauung zu werden. Ich bin aber nun allerdings der Meinung, daß nicht bloß die Naturwissenschaft, sondern auch die Geschichte dem Unternehmen der Glaubensbegründung erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Für Tröltsch kommt das nicht in Betracht, weil ihm die

historische Methode gerade das Mittel ist, die Geltung des religiösen Glaubens zu begründen. Dagegen für die hier vertretene Anschauung liegt auf diesem Punkte ein ernstes Problem.

Unter den Gründen der Glaubensgewißheit stehen für uns in erster Linie die, welche dem Glauben selbst innewohnen. Nun ist das Fundament, an welches der Glaube in letzter Instanz sich gebunden weiß, die Gottesoffenbarung in der Person Jesu. Eben diese ist aber zugleich auch eine geschichtliche Größe und als solche Gegenstand der geschichtlichen Kritik. Kann sie dann noch Fundament des Glaubens sein? Muß nicht das ganze Gebäude des Glaubens ins Wanken kommen, wenn sein Fundament der geschichtlichen Kritik preisgegeben ist, in deren Wesen es liegt, daß sie jede Einzelthatsache der Geschichte unsicher macht? Zunächst muß auch hier an die Einschränkung erinnert werden, welche dieses letztere Urteil gerade vom historischen Standpunkt aus notwendig erleidet (s. o. S. 305 f.). Aber die Entscheidung liegt nicht in dieser Erinnerung. Denn auch in den seltenen Fällen, in denen der Historiker von Gewißheit reden darf, ist sein Wissen doch nicht von der absoluten Art, welche der Gewißheit des Glaubens eigen ist. Weiterhin aber ist eben das die Frage, ob die Geschichte Jesu zu jenen seltenen Fällen gehört? Ich persönlich glaube diese Frage mit gutem Recht bejahen zu dürfen, soweit es sich nicht um die Einzelheiten des äußeren Geschehens, sondern um den Lebensgehalt der ganzen Person handelt. Aber die Begründung des Glaubens hat auch mit der Thatsache zu rechnen, daß andere Bedenken tragen, in der vorliegenden Frage von wissenschaftlicher Gewißheit zu reden. Es bleiben also hier noch Schwierigkeiten zurück, die überhaupt nicht zu lösen wären, wenn es nur den einen Weg der historischen Forschung gäbe, sich der Geschichtlichkeit der Gestalt Jesu zu versichern. Aber seitdem es eine Christenheit giebt, hat sie noch einen anderen Weg gekannt und befolgt: den Weg des Glaubens. Einen Anspruch zwar hat die Theologie auch an die Geschichtswissenschaft zu machen, genau denselben, wie an die Naturwissenschaft. Von dieser fordert sie die Anerkennung, daß sie die Realitäten des Glauben so wenig bestreiten kann, als sie dieselben zu beweisen vermag; von jener

fordert sie das analoge Zugeständnis, daß sie die Geschichtlichkeit Jesu so wenig zu leugnen als zu absoluter Gewißheit zu erheben vermag. Nur diesen negativen Nachweis setzt die Theologie voraus; aber dieser muß auch wirklich geführt werden. Denn das wäre das Ende alles Glaubens und aller Theologie, wenn es gelänge, die Ungeschichtlichkeit Jesu definitiv und unwiderleglich zu beweisen [1]). Indessen wer vermöchte diesen Beweis zu erbringen? Er scheitert immer wieder an der inneren Größe und Originalität, an der Unerfindbarkeit der Persönlichkeit Jesu. Die Geschichtlichkeit einer solchen Gestalt zu leugnen wäre ein genau ebenso dogmatistisches Verfahren wie der Beweis des Gegenteils und stünde im direkten Widerspruch zu der Eigenart der historischen Methode, die allen Dogmatismus von sich ausschließt. Die Unmöglichkeit jenes Beweises folgt somit aus dem Wesen der historischen Methode selbst. Ist diese Voraussetzung festgestellt, so ist die Begründung der religiösen Gewißheit auf die Gottesoffenbarung in Christus, die von seiten des Glaubens notwendig ist, von seiten der Wissenschaft möglich.

Den Ausgangspunkt bildet die unbestreitbare Thatsache, daß es in unserer Welt eine geschichtliche Ueberlieferung von Jesus giebt. Dieser Ueberlieferung muß jeder, der sich ihr unbefangen hingiebt, mit dem Eindruck gegenüberstehen, daß durch dieselbe die Züge einer scharf umrissenen Persönlichkeit von wunderbarer Frische und Originalität, deren Bild er nur als das einer wirklichen Persönlichkeit verstehen kann, hindurchleuchten. Je tiefer man sich in dieses Bild versenkt, desto stärker wird diese Empfindung geschichtlicher Wirklichkeit. Absolute historische Gewißheit ist das noch nicht und kann es nicht sein, da eine solche überhaupt nicht zu erreichen ist. Zwar wird jene innere Nötigung, das neutestamentliche Christusbild als Wirklichkeit anzuerkennen, auch im historischen Kampfe die entscheidende Waffe sein. Aber daneben existieren für den Historiker noch Erwägungen technischer Art, die es ihm verbieten, ein absolutes Urteil zu fällen. Für den werdenden

1) Vgl. Häring: „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe". Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898. S. 468 ff.

Glauben dagegen bleiben jene technischen Elemente außer Betracht. Entweder kennt er sie gar nicht — dann bereiten sie ihm auch kein Hindernis; oder er kennt sie, dann kann er auch zu der Ueberzeugung gebracht werden, daß dieselben niemals dazu führen können, das Recht jenes unmittelbaren Wirklichkeitseindrucks zu verneinen. Dieser letztere bleibt also als Anknüpfungspunkt für den Glauben bestehen [1]). Als solcher aber genügt er auch. Denn er enthält die dringende Aufforderung an dieser Gestalt nicht vor-

1) Die gegenwärtige Abhandlung war nahezu vollständig niedergeschrieben, als mir Kirns wertvolle, ebenso klare wie gründliche Schrift über „Glaube und Geschichte" zukam. Der neue Gesichtspunkt, der hier geltend gemacht wird, ist die prinzipielle Scheidung dessen, was schon die allgemeine historische Betrachtung über die Geschichte Jesu festzustellen vermag, und dessen, was nur für den Glauben seine Geltung hat. Als historisch gewiß werden folgende drei Punkte bezeichnet: daß Jesus wirklich gelebt und die christliche Religion gestiftet hat, daß in den Evangelien das Bild seiner scharf geprägten Persönlichkeit noch erkennbar ist und daß er als hervorragender Kulturträger und Wohlthäter der Menschheit zu gelten hat. Die Ausfüllung dieser formalen Kategorien dagegen ist durch die persönliche Stellungnahme zum Inhalt der evangelischen Ueberlieferung bedingt. Wenn diese in christlichem Sinne erfolgt, so daß Jesus als die Offenbarung Gottes, als der Erlöser und Versöhner der Menschen gewertet wird, so sind hiefür nicht mehr historische, sondern Glaubensurteile entscheidend. Es ist mir zwar fraglich, ob die so versuchte Abgrenzung des Historischen und Dogmatischen zutreffend ist. Harnack in seinem „Wesen des Christentums" giebt einen viel reicheren Inhalt der evangelischen Geschichte und meint doch nur als Historiker zu reden. Hat er vielleicht mehr geboten, als er vom Standpunkt des Historikers aus durfte? Aber für den gegenwärtigen Zusammenhang genügt das, was Kirn als Inhalt der historischen Gewißheit feststellt und ich könnte hienach an der Stelle, welche den unmittelbaren Wirklichkeitseindruck als Voraussetzung des Glaubensakts behauptet, einfach die historische Gewißheit von der Geschichte Jesu einsetzen, da auch Kirn diese Gewißheit nicht im absoluten Sinn, sondern mit denjenigen Einschränkungen meint, welche sich aus dem Charakter des historischen Wissens überhaupt ergeben. Dem Zweck dieser Darstellung dürfte indessen die erstere Formulierung entsprechender sein. Denn was für das Werden des Glaubens in Betracht kommt, ist die Ueberzeugung von der Geschichtlichkeit Jesu nicht als Ergebnis wissenschaftlicher Forschung, sondern als unmittelbarer Eindruck, der sich immer wieder jedem aufdrängt, während die wissenschaftliche Diskussion einem abschließenden Urteil widerstrebt. Außerdem bietet jene Formulierung den Vorteil, daß sie dasjenige Moment heraushebt, das dem Laien im Wesentlichen ebenso zugänglich ist, wie dem geschulten Historiker, und dadurch zugleich

überzugehen, sondern ihr Stand zu halten. · Wer das thut und das innere Leben Jesu auf sich wirken läßt, der kann auch die Vertrauensfrage nicht überhören, die hier an ihn ergeht und ihn vor die Entscheidung stellt, ob er mit Jesus den Entschluß des Glaubens wagen will oder nicht [1]). Läßt er sich durch den offenbaren Lebensgehalt der Person Jesu das Vertrauen abgewinnen, so erwächst aus diesem einmaligen Vertrauensakt in stufenweisem Fortschritt dasjenige Vertrauensverhältnis zu Jesus und dem · in ihm offenbaren Gott, welches den Kern des christlichen Glaubens bildet. Dann erst wird auch die vorläufige Gewißheit von der Geschichtlichkeit Jesu, die den Ausgangspunkt gebildet hat, zur definitiven Ueberzeugung. Sie bildet nun einen Bestandteil des Glaubens selbst und nimmt an dem Charakter der Glaubensgewißheit teil. In die Sprache der alten Theologie übersetzt heißt das, daß der Glaube mit der notitia der evangelischen Geschichte beginnt; dann folgt der vorläufige assensus [2]), freilich nicht der

den Beweis liefert, daß der historische Charakter des Christentums keineswegs die notwendige Folge hat, einen die Selbständigkeit des Gemeindechristentums bedrohenden „Papat kirchlicher Wissenschaft" aufzurichten.

1) Diejenigen Züge seines Bildes, welche hiefür in Betracht kommen, sind in den Verhandlungen über die Begründung des Glaubens von verschiedenen Seiten her aufgezeigt worden. Ich erinnere insbesondere an die feine und erschöpfende Analyse in Reischle's Aufsätzen Zeitschrift für Theologie u. Kirche 1891 S. 316 ff. und 1897 S. 183 ff. und an die immer wieder eindrucksvollen, unmittelbar religiös wirkenden Ausführungen Herrmanns im „Verkehr des Christen mit Gott".

2) Auf diesem Punkte glaube ich meine frühere Auffassung, wie ich sie in dem Aufsatz „Glaube und Theologie" Theol. Stud. u. Krit. 1893 S. 573 ff. und in der Schrift: „Die sittliche Weltordnung" vorgetragen habe, modifizieren zu müssen. Der unmittelbare Wirklichkeitseindruck oder der in diesem Sinn gedeutete assensus ist in der That nicht, wie ich früher annahm, mit dem Glaubensakt einfach identisch, sondern geht ihm logisch voraus, was nicht ausschließt, daß er doch wieder im Verlauf des Glaubensprozesses seine letzte und definitive Rechtfertigung empfängt. Hier scheint mir auch in Vischers Darstellung eine Undeutlichkeit zurückzubleiben. Er läßt den Glauben durch das Zeugnis von Christus entstehen, um dann die Geschichtlichkeit Christi als einzig zureichenden Grund für das Dasein jenes Zeugnisses zu erschließen. Aber es ist klar, daß das Zeugnis von Christus den Glauben nur zu wecken vermag, wenn es Zeugnis vom wirklichen Christus ist und als solches verstanden wird. Die Gewißheit von der Wirklichkeit beruht nicht auf einem nachträglichen Schluß,

dogmatische zu den articuli fidei, sondern der historische zur wesentlichen Wahrheit jener Geschichte; zuletzt kommt die fiducia, mit welcher auch jener vorläufige assensus erst zum endgiltigen zu werden vermag.

Selbstverständlich ist diese ganze Beschreibung nicht so gemeint, als ob sie alle einzelnen Fälle decken müßte. Die Wege, welche Gott die Menschen führt, sind von unendlicher Mannigfaltigkeit und lassen sich nicht in irgend ein Schema einzwängen. Aber wenn christlicher Glaube das Ziel ist, zu welchem sie führen, so muß notwendig eine gewisse Gemeinsamkeit des Erlebens vorhanden sein. Indessen ist auch das nicht die Absicht jener Beschreibung, nun dieses Gemeinsame auf die Formel zu bringen. Denn schwerlich dürfte der beschriebene Weg der gangbarste und gewöhnlichste sein. In normalen Verhältnissen wirken bei der Entstehung des Glaubens außer der neutestamentlichen Ueberlieferung noch andere Faktoren mit, die bisher nicht in Betracht gezogen wurden: die Macht der christlichen Erziehung, die Bedeutung christlicher Persönlichkeiten, der Einfluß des christlichen Gemeingeistes. Das sind die Medien, durch welche der neutestamentliche Christus dem einzelnen nahe kommt, über sein inneres Leben Macht gewinnt und Vertrauen und Glauben in ihm weckt. Aber dann, wenn jene christlichen Autoritäten ins Wanken geraten, sieht sich jeder, der seinen Glauben nicht leichten Kaufs preisgeben will, an das neutestamentliche Christusbild als die letzte Instanz gewiesen und dann allerdings, glaube ich, daß die oben versuchte Beschreibung den Weg bezeichnet, auf welchem der ins Wanken gekommene Glaube sich wieder zurechtfinden muß. Diese Beschreibung ist also freilich den „kritischen Fällen" angepaßt, aber ich glaube, daß gerade in solchen Fällen sich zeigen muß, woran der Glaube seinen letzten Halt halt.

---

der vom Boden des Glaubens aus gemacht wird; sondern der Eindruck der Wirklichkeit geht dem Akt des Glaubens logisch voraus. Nur wenn ich dem Zeugnis von Christus mit der Empfindung gegenüberstehe, daß mir der wirkliche Christus bezeugt wird, kann ich den Entschluß des Glaubens wagen; nur dann habe ich zn diesem Entschluß das sittliche Recht. Vgl. Häring, Zeitschrift für Theologie und Kirche 1898, S. 473 f.

7.

Der Begründung des Glaubens hat die Darstellung seines Inhalts zu entsprechen. Auch sie ist vom Standpunkt des Glaubens aus zu unternehmen. Die Gegenstände des Glaubens sind in der Beleuchtung vorzuführen, in welcher sie für den Glauben vorhanden sind. Darin liegt ein Doppeltes. Der Glaube ist einerseits ein regulatives Princip, das für den positiven Aufbau der Glaubenslehre maßgebend ist. Die Quellen, aus denen diese schöpft, sind in abgestufter Weise das Selbstbewußtsein Jesu, das Zeugnis der neutestamentlichen Gemeinde und die Lehrurkunden unserer Kirche. Der Maßstab aber, nach welchem die Verwertung des biblischen und bekenntnismäßigen Stoffs sich richtet, liegt in der näheren oder entfernteren Beziehung, in welcher seine einzelnen Bestandteile zum persönlichen Heilsglauben stehen. Solche Gegenstände, an denen sich gar keine Beziehung zum Glauben aufzeigen läßt, können auch nicht als Gegenstände der Glaubenslehren gelten, mögen sie gleich in der hl. Schrift oder im Bekenntnis enthalten sein. Darin liegt auch schon die zweite Funktion, welche der Glaube als Princip der Glaubenslehre zu üben hat. Der Glaube ist nemlich andrerseits ein kritisches Prinzip und dient als solches nicht bloß zur Ausscheidung desjenigen Ueberlieferungsstoffs, welcher nicht mit dem Heilsglauben zusammenhängt[1]), sondern auch zur Abwehr aller derjenigen Fragestellungen,

1) Den Maßstab für die dogmatische Verwertung des biblischen Stoffs bildet also auch nach meiner Auffassung nicht die historische Kritik, wie Eck (Die theol. Schule Albrecht Ritschls und die evangelische Kirche der Gegenwart. S. 127 f.) vorauszusetzen scheint, wenn er über meinen dogmatischen Standpunkt urteilt, daß derselbe durch die Zustimmung zu den Resultaten der modernen Kritik nicht unwesentlich beeinflußt sei. Die Thatsache, auf welche dieses Urteil sich gründet, bestreite ich natürlich nicht. Ich glaube in der That den Resultaten historischer Kritik in weiterem Umfange zustimmen zu können, als dies Ritschl gethan hat. Aber ich glaube nicht, daß die dogmatische Stellung dadurch wesentlich beeinflußt wird. Dies wäre doch nur dann der Fall, wenn die historische Kritik die Norm wäre, welche über die dogmatische Geltung einer biblischen Lehre zu entscheiden hätte. Diese Norm ist aber vielmehr im Glauben gegeben. Es ist deshalb möglich, daß ein biblischer Stoff, der von der historischen Kritik angefochten ist, dennoch von der Glaubenskritik das Urteil seiner dogmatischen Gültigkeit empfängt. Ich will dies an einem kon-

welche die Eigenart der Glaubenserkenntnis verwischen, indem sie dieselbe als eine Unterart des wissenschaftlichen Erkennens erscheinen lassen. Auf dieses letztere kommt es im gegenwärtigen Zusammenhang an. Alles wissenschaftliche Erkennen verläuft in der Herstellung kausaler Zusammenhänge; alles religiöse Erkennen ist Erkennen Gottes, dessen kausales Verhältnis zur Welt gerade ein undurchdringliches Geheimnis ist. Das „daß" jenes Verhältnisses steht zwar dem Glauben unzweifelhaft fest. Daß Gott die Welt ins Dasein gerufen hat, sie erhält und regiert, daß er die Geschicke der Völker und der Einzelnen lenkt und unser eigenes Wohl und Wehe in seiner Hand hält, dessen sind wir im Glauben gewiß; aber in das „wie" dieses ursächlichen Verhältnisses ist uns die Einsicht versagt. Eben mit diesem „wie" aber hat es das kausale Erkennen zu thun. Daraus folgt, daß der Glaube um seiner selbst willen alle diejenigen Fragestellungen von sich ausschließt, welche auf die kausale Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt abzwecken. Ich habe diese kritische Funktion des Glaubensprincips in meinem Aufsatz über Ritschls Erkenntnistheorie (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1894. S. 91 ff.) an der Lehre von der Schöpfung, der Erhaltung, der Vorsehung und an der Lehre von den letzten Dingen illustriert. Hier gilt es noch einen anderen Punkt ins Auge zu fassen. Auch die Wertschätzung Christi als der Offenbarung Gottes schließt nicht eine Einsicht in die kausale Bedingtheit dieser Offenbarung in sich. Sonst wäre es allerdings das dringendste Anliegen der Theologie, den göttlichen und menschlichen Anteil an dem Werden Jesu Christi gegeneinander abzugrenzen und dadurch seinen Offenbarungscharakter

kreten Beispiel zeigen. Ritschl hat, seit er sich von Baur abgewendet hatte, zeitlebens an der Echtheit des johanneischen Evangeliums festgehalten. Aber auch solche, die hierüber anders denken, müssen, wie ich glaube, zu dem Urteil kommen, daß der vierte Evangelist das innerste Centrum des Selbstbewußtseins Jesu tiefer und reiner aufgefaßt hat, als die Synoptiker, die uns ein historisch treueres Bild seines Lebens überliefert haben. Daraus folgt, daß die entsprechenden Gedankenreihen des vierten Evangeliums in einer ausgeführten Dogmatik ihre Stelle haben müssen, obwohl die historische Kritik gegen dieses Evangelium ungleich gewichtigere Einwände zu erheben hat, als gegen die Synoptiker.

festzustellen. Es ist klar, daß für eine solche Theologie alle die modernen Untersuchungen, welche auf die zeitgeschichtliche Bedingtheit der Person und Verkündigung Jesu gerichtet sind, höchst verhängnisvoll werden müßten. Je mehr jene Bemühungen von Erfolg gekrönt wären, desto schlimmer stünde es um den christlichen Offenbarungsglauben; je mehr jene an Boden gewännen, desto mehr würde für diesen der Raum eingeengt. Schließlich stünde es so, daß die „Lücke im Causalzusammenhang", welche die Erklärung der Persönlichkeit Jesu noch offen läßt, als einziges Fundament für den Aufbau des Glaubens übrig bliebe. Dieser Schein muß durch Formulierungen erweckt werden, wie sie uns in dem Aufsatz Niebergalls über die Absolutheit des Christentums begegnen: „Wir entscheiden uns dafür, hilfreiche Kräfte, die unserer tiefen Not zu gute kommen, auf ein Eingreifen Gottes zurückzuführen, weil wir innerhalb der Welt keinen Ort wissen, wo sie hätten entsprungen sein können". „Im Grunde der Seele behalten wir eine Lücke im Kausalzusammenhang, desto größer ist sie, je eigenartiger und ausgebildeter die Persönlichkeit ist — eine Lücke, die uns vollen Spielraum für das Einwirken einer höheren Macht gewährt." So sehr ich dem Grundgedanken der schönen und klaren Ausführungen Niebergalls zustimme, so wenig kann ich solche Formulierungen mir aneignen und finde, daß Tröltsch sie mit Recht in Anspruch genommen hat. Wer möchte auch eine Lücke zum Fundament seines theologischen Denkens machen! Gewiß wird in der Erklärung jeder Persönlichkeit immer eine Lücke übrig bleiben und diese Lücke wird umso größer sein, je originaler die Persönlichkeit ist. Aber Fundament des Glaubens ist nicht die Lücke in der Erklärung, sondern der ganze und volle Lebensgehalt der Person Jesu selbst! Seine ungebrochene Gottesgemeinschaft und seine unerschöpfliche Menschenliebe, seine sittliche Majestät und sein Erbarmen mit den Verlorenen, sein ganzes Heilandsleben und Heilandswirken — das sind die Züge, an denen der Glaube sich aufrichtet und in denen er die Offenbarung Gottes erkannt. Diese Schätzung schließt natürlich auch das Urteil in sich, daß jener gesamte Lebensgehalt von Gott her in der

Seele Jesu gewirkt ist. Aber wie dieses Wirken zu denken ist, inwieweit als direktes und unmittelbares, inwieweit historisch und psychologisch vermittelt, das ist keine Frage, welche der Glaube zu entscheiden, oder auch nur zu stellen hätte. Die Resultate, welche in dieser Beziehung die historische Erforschung des Lebens Jesu erzielt, braucht er nicht zu fürchten, da er auch in den historischen und psychologischen Mittelursachen die Wirkung Gottes zu erkennen vermag. Nur der Gedanke wäre ihm unerträglich, daß die kausale Erklärung ohne Rest aufginge, weil dadurch die Persönlichkeit überhaupt aufgehoben würde. Aber einerseits trifft der Glaube in diesem Punkte mit dem Urteil des Historikers zusammen, der aus demselben Grunde den Gedanken einer restlosen Erklärung ablehnen muß. Andrerseits ist die Unmöglichkeit einer solchen Erklärung nicht der Grund, auf welchem der Offenbarungswert Christi beruht, sondern eine Konsequenz, die aus der Anerkennung dieses Werts gezogen wird. Der Glaube an die Gottesoffenbarung in der Person Christi hängt am Lebensgehalt seiner Person, nicht an der Unzulänglichkeit seiner kausalen Erklärung.

8.

Ist aber nicht dieses ganze Unternehmen der Glaubensbegründung und Glaubensentfaltung durch die Kritik, welche Tröltsch an „der dogmatischen Methode der Theologie" geübt hat, zum Voraus ins Unrecht gesetzt? Tröltsch unterscheidet überhaupt nur zwei Methoden der Theologie, die historische, mit welcher wir uns oben beschäftigt haben, und die dogmatische. Unter letzterer versteht er die scholastische Methode des Erkennens, welche in der Bewegung der modernen Wissenschaft zuerst durch den Aufschwung des Naturerkennens, dann durch die Erfolge der historischen Forschung in ihrer Geltung erschüttert wurde und nur durch fortgesetzte Konzessionen an diese Gegner ihr Dasein zu fristen vermochte. Unter den Begriff der dogmatischen Methode subsumiert aber Tröltsch auch alle modernen Versuche einer Neugestaltung der Theologie, soweit sie nicht mit seiner religionsgeschichtlichen Methode übereinstimmen — mit dem Unterschied natürlich, daß die modernen Vertreter der Methode an Klarheit und Konsequenz

hinter den Alten zurückstehen.

Zur Charakteristik der dogmatischen Methode hebt Tröltsch zunächst hervor, daß sie im Gegensatz zur historischen Methode „eine offenkundige Auflösung des Zusammenhangs und der Gleichartigkeit mit der gewöhnlichen Geschichte" verlangt. „Gerade am Gegensatz zu dieser, an der ganz andersartigen entgegengesetzten Kausalität ihres Bestandes liegt die Erkennbarkeit ihrer dogmatischen Alleinwahrheit". „Alles liegt daher an dem evidenten Aufweis der diesen dogmatischen Charakter begründenden und den historischen aufhebenden Uebernatürlichkeit". Diese ihrerseits ruht auf einem bestimmten metaphysischen Prinzip, der Scheidung des gesamten Geschichtsverlaufs in eine übernatürliche Heilsgeschichte und eine natürliche Profangeschichte. In letzter Instanz aber hängt die dogmatische Betrachtungsweise an dem dualistischen Begriff von Gott und vom Menschen; jenes, sofern dabei vorausgesetzt wird, daß Gott nicht an den Zusammenhang des regelmäßigen Geschehens gebunden ist, sondern denselben auch aufheben und durchbrechen kann; dieses, sofern die Erbsündenlehre solche außerordentliche Manifestationen notwendig erscheinen läßt.

Aus dieser Charakteristik der „dogmatischen Methode" folgt, daß dieselbe als eine Methode des kausalen Erkennens gemeint ist. Daß sie innerhalb des Weltgeschehens zwei Gebiete unterscheidet, ein natürliches und ein übernatürliches, ändert daran nichts. Letzteres stellt eben eine Kausalität höherer Ordnung dar, deren Erkenntnis sie ebenso zu besitzen meint, wie diejenige der natürlichen Ursachen. Die dogmatische Methode steht also in diametralem Gegensatz zu derjenigen Erkenntnisweise, welche oben als diejenige des Glaubens charakterisiert wurde. Diese schließt das kausale Erkennen, um das es der dogmatischen Methode zu thun ist, prinzipiell von sich aus. Es geht also nicht an, die Versuche einer Neugestaltung der Theologie vom Prinzip des Glauben aus unter die „dogmatische Methode" zu subsumieren und von hier aus als Unklarheiten und Halbheiten zu verurteilen, bei denen ein Stück der alten Methode konserviert und die Konsequenzen nach vor- und rückwärts unterschlagen würden. Jenes Unter-

nehmen hat mit der „dogmatischen Methode" überhaupt gar nichts zu thun. Es ist ihm durchweg und prinzipiell entgegengesetzt. Tröltsch selbst erhebt lebhaften Protest, wenn man ihm wegen seiner Verwendung des Entwicklungsbegriffs die ganze Hegel'sche Dialektik anrechnet. Noch weniger scheint es mir erlaubt, dem in einem ganz bestimmten Sinne definierten Glaubensprinzip die Konsequenzen einer ganz anders gearteten Erkenntnisweise, der „dogmatischen Methode", aufzubürden. Diese beide haben noch viel weniger mit einander gemein, als Tröltschs Entwicklungsbegriff mit Hegels Dialektik.

9.

Die Aufgabe einer Neugestaltung der Theologie vom Boden des Glaubens aus ist schon von Schleiermacher in klassischer Weise formuliert worden. Es sei hier nur an folgende Stellen der Glaubenslehre erinnert. § 2, 1: „Diese Glaubenslehre sagt sich völlig von der Aufgabe los, von allgemeinen Prinzipien ausgehend, eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie, von denen in der christlichen Kirche Gebrauch gemacht werden solle, ohnerachtet sie in derselben nicht eigentümlich entstanden sind, oder auch in denen die Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig erwiesen werden sollen." § 11, 5: „Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Notwendigkeit des Christentums verzichten wir vielmehr gänzlich und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne, als diese." § 16. Zusatz: „Die evangelische Kirche trägt das einmütige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigentümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der ächten und unverfälschten Stiftung Christi; sie kann also auch folgerechterweise nur solche Sätze, welche dieselbe Abstammung aufzeigen können, als ihr angehörige dogmatische Sätze aufnehmen." § 33, 3: „Was aus der Vernunft

oder Philosophie geschöpft ist, kann nicht christliche Theologie sein. Es ist gewiß ein großer Gewinn, hier und anderwärts alle Materialien von dieser Art aus der christlichen Glaubenslehre zu erweisen, weil nur dadurch eine Gleichförmigkeit des Verfahrens herzustellen ist, und eine solche schwierige Wahl zwischen moralischen Beweisen, geometrischen Beweisen und wahrscheinlichen Beweisen kein Geschäft ist, dessen sich ein Glaubenslehrer auch nur zu seiner eigenen Befriedigung entledigen kann." Es ist bekannt, daß die Lösung der so formulierten Aufgabe bei Schleiermacher selbst durch Gedankengänge anderer Art durchkreuzt ist. Aber die originalsten und triebkräftigsten Elemente seiner Theologie liegen in jenen Ansätzen vor.

Nach Schleiermacher war A. Ritschl derjenige evangelische Theologe, der die bezeichnete Aufgabe am intensivsten erfaßt und am energischsten an ihrer Lösung gearbeitet hat. Die Schranken, die auch seiner Lösung noch anhaften, sind von verschiedenen Seiten her aufgezeigt worden. Hier kommt nur Eines in Betracht. Ritschl hat die relativistische Stimmung, welche die historische Methode erzeugt hat, nicht geteilt. Einerseits hat die religionsgeschichtliche Bewegung erst nach seinem Tode ihren Höhepunkt erreicht; andrerseits war er persönlich eine zu positive Natur, um jener Stimmung zugänglich zu sein. So hat Ritschl einfach im Glauben der Gemeinde seinen Standort genommen und auch von andern vorausgesetzt, daß sie sich in die Gemeinde „einrechnen". Wie der Einzelne dazu kommen kann, sich in die Gemeinde einzurechnen, auch angesichts der aus der historischen Forschung erwachsenden Schwierigkeiten, diese Frage stand für Ritschl sehr in zweiter Linie. Ich glaube aber, daß jene Schwierigkeiten sich überwinden lassen und bin noch immer der Ueberzeugung, daß die Begründung und Darstellung der Theologie vom Standpunkt des Glaubens aus und im Zusammenhang damit die christozentrische Gestaltung der Dogmatik zu den bleibenden Elementen in Ritschls Theologie gehören werden. Auch klar denkende und sachlich urteilende Gegner wie Ecke stehen nicht an, in der bezeichneten Position den „Wahrheitsgehalt der Ritschl'schen Theologie" anzuerkennen.

10.

Es bleibt noch die Frage übrig, ob die Aufgabe der Theologie im Voranstehenden auch vollständig und erschöpfend bezeichnet ist? Tröltsch zerlegt dieselbe in drei Forderungen, deren erste, die religionsgeschichtliche Begründung, uns bisher beschäftigt hat. Die zweite betrifft den Regreß auf ein absolutes Bewußtsein, die dritte die Aufnahme des modernen Weltbilds in die religiöse Weltanschauung. Mit dieser letzteren Forderung hat Tröltsch zweifellos Recht. Hier liegt in der That eine Aufgabe vor, welcher die Theologie sich nicht entziehen kann. Was die wissenschaftliche Forschung auf dem Gebiete der Natur und der Geschichte an wirklichen Resultaten herausarbeitet, das darf auch die Theologie nicht beiseite liegen lassen, sondern muß es in ihre Weltanschauung einrechnen. Es ergiebt sich hieraus die Idee einer Natur- und einer Geschichtsphilosophie, welche auf die Darstellung des Glaubensinhalts selbst zu folgen hätten [1]). Immer aber bleibt dabei der Vorbehalt in Geltung, daß der Glaube die übergeordnete Erkenntnis ist, in welche die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung sich einfügen.

Anders muß ich dagegen über den zweiten Punkt urteilen, den Regreß auf ein absolutes Bewußtsein. Ich vermag den hier gezogenen Schluß weder für zwingend zu halten, noch könnte ich ihm, wenn er zwingender wäre, einen erheblichen Wert für die Lösung der theologischen Aufgabe beimessen. Was ersteres betrifft, so soll der Regreß aus logischen, ethischen und ästhetischen Gründen unumgänglich sein [2]). Die letztgenannten Gründe können hier außer Betracht bleiben, da Tröltsch sie nirgends im Zusammenhang ausführt. Bezüglich der ethischen Begründung werden vereinzelte Andeutungen gegeben, welche, weiter verfolgt, in die Bahnen Hermann'scher Gedanken führen müßten, die Tröltsch im übrigen ablehnt. Für die logischen Nötigungen verweist er auf den gegen Häckel gerichteten Aufsatz in der Christlichen Welt 1900. 7 und 8. Hier heißt es S. 177: „Sofern die Natur als nach

1) Vgl. auch Kaftan, Dogmatik § 11.

2) Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie. S. 51.

logischen Normen durchdringbar und begreiflich erscheint, sofern die Ideale sittlicher Zwecke in ihr verwirklicht und über sie herrschend gemacht werden können, ist die Natur selbst eine Abspiegelung logischer Notwendigkeit und ein Stoff sittlicher Arbeit. Aus dieser Einsicht von der Entsprechung des Naturgeschehens mit logischen Forderungen und aus der fortschreitenden Durchsetzung sittlicher Zwecke ergiebt sich der Monismus, der allein keine trübe Gedankenlosigkeit ist, nemlich derjenige, der diese Zweiheit in einer übergeordneten gemeinsamen Quelle, in einer kosmischen Vernunft gemeinsam begründet denkt." Welche logischen Normen, die im Naturgeschehen sich spiegeln sollen, sind hier gemeint? Sind es Kant's „synthetische Begriffe a priori" also vor allem die Begriffe der Substanz und Kausalität? Dann ist nicht abzusehen, inwiefern von hier aus jener Regreß notwendig werden soll. Da durch jene Kategorien die Erfahrung erst zu Stande kommt, so ist es selbstverständlich, daß die Erfahrung ihnen konform ist. Hiefür noch einen besonderen Erklärungsgrund zu suchen, hat keinen Sinn. Erst wenn man hinter der Welt der Erfahrung, mit welcher es das Naturerkennen zu thun hat, noch eine Welt der „Dinge an sich" aufbaut, aus deren gegenseitigen Beziehungen sich die Vorgänge der Erscheinungswelt erklären sollen, erhebt sich das Problem der Korrespondenz von Denken und Sein, dessen Lösung in der Annahme eines absoluten Bewußtseins gesucht wird. Ist aber diese Lösung irgendwie befriedigend? Man will die Uebereinstimmung von Geist und Natur, von Denken und Sein erklären und glaubt in der Annahme einer kosmischen Vernunft diese Erklärung gefunden zu haben. In Wahrheit ist aber damit das Problem nicht gelöst, sondern nur zurückgeschoben. Denn dieser Weltvernunft gegenüber erhebt sich genau dieselbe Frage, auf welche sie die Antwort geben soll. Entweder wird dieselbe als Geist gedacht, dann steht ihr die Natur gegenüber und man hat wieder denselben Gegensatz von Geist und Natur, der das ganze Problem hervorrief. Oder die Weltvernunft wird als die Einheit von Geist und Natur bestimmt, dann ist eben das die Frage, wie denn Geist und Natur trotz ihrer thatsächlichen Verschiedenheit diese Einheit bilden können? Ich kann mich dann

ebenso bei der thatsächlichen Bezogenheit beider, welche die Erfahrung aufweist, beruhigen, da die Zurückschiebung dieses Verhältnisses ins Absolute mir doch keinen weiteren Aufschluß zu geben vermag — noch abgesehen davon, daß die ganze Voraussetzung von „Dingen an sich", unter der allein das Korrespondenzproblem entstehen kann, einen erkenntnistheoretischen Fehler in sich schließt.

Oder aber ist mit den logischen Normen das gemeint, was Kant die „formale Zweckmäßigkeit der Natur" genannt und so erläutert hat: „Ungeachtet aller Gleichförmigkeit der Naturordnung nach den allgemeinen Gesetzen (des Raums und der Zeit und der Kategorien), ohne welche die Form eines Erfahrungserkenntnisses überhaupt gar nicht stattfinden würde, ließe sich wohl denken, daß die specifische Verschiedenheit der empirischen Gesetze der Natur, samt ihren Wirkungen, dennoch so groß sein könnte, daß es für unseren Verstand unmöglich wäre, in ihr eine faßliche Ordnung zu entdecken, ihre Produkte in Gattungen und Arten einzuteilen, um die Prinzipien der Erklärung und des Verständnisses des einen auch zur Erklärung und Begreifung des anderen zu gebrauchen und aus diesem für uns so verworrenen (eigentlich nur unendlich mannigfaltigen, unserer Fassungskraft nicht angemessenen) Stoffe eine zusammenhängende Erfahrung zu machen"[1]). Hier liegt in der That ein Problem vor. Wir setzen in der Natur eine Gleichförmigkeit ihrer Gegenstände und Gesetze voraus, durch welche sie unserem Bedürfnis logischer Ueber- und Unterordnung entgegenkommt; wir behandeln sie, als ob eine unendliche Intelligenz sie im Hinblick auf die Bedürfnisse unserer endlichen Intelligenz gestaltet hätte. Selbstverständlich ist eine solche Beschaffenheit der Natur nicht. Dieselbe könnte auch eine solche Verschiedenheit und Manigfaltigkeit ihrer Gestaltungen aufweisen welche aller Versuche logischer Klassifikation spotten würde. Warum halten wir dennoch an der Voraussetzung fest, daß eine logische Beherrschung der Naturgegenstände möglich sei? Ich glaube, daß Herrmann in seinem Buch: „Die Religion im Verhältnis zum

1) Kritik der Urteilskraft. Ausgabe von Kehrbach. S. 24.

Welterkennen und zur Sittlichkeit" die richtige Antwort gegeben hat. Der fühlende und wollende Mensch könnte nicht leben in einer Welt, die er nicht begreifen könnte. Im Lebenstrieb des lebendigen Menschen wurzelt die Zuversicht zur Begreiflichkeit der Natur, die auch da nicht erschüttert wird, wo dem Streben nach Verstehen und Begreifen der Erfolg noch versagt bleibt. Wenn aber nach dem Recht jenes Lebenstriebs gefragt wird, so hängt derselbe in letzter Instanz an dem Recht der sittlichen Persönlichkeit und an der Geltung des sittlichen Gottesglaubens, ohne den die Existenz sittlicher Persönlichkeiten in der natürlichen Welt nicht gedacht werden kann. Hier ist also wirklich ein Punkt, auf welchem die letzten Probleme der Wissenschaft mit dem religiösen Glauben zusammenhängen. Die Gedanken Tröltschs weisen jedoch nicht nach dieser Richtung. Vielmehr scheint die Lösung des Korrespondenzproblems den Weg zu bezeichnen, auf welchem er das absolute Bewußtsein zu erreichen glaubt. Im Grunde aber giebt er selber zu, daß mit dem versuchten Regreß eigentlich nichts erklärt ist. Denn „wir erfahren auf Schritt und Tritt, daß dieser Monismus dem Menschen nur ahnungsweise zugänglich ist und daß die wirkliche Ableitung der thatsächlichen Natur und der thatsächlichen Geister hieraus sowie das thatsächliche Verhältnis von Geist und Natur für uns ein ewiges Rätsel bleibt" [1]). Ich kann mich also vom wissenschaftlichen Standpunkt aus ebenso bei der einfachen Thatsache beruhigen, daß Natur und Geist trotz ihrer Verschiedenheit auf einander bezogen sind, statt auf eine kosmische Vernunft zurückzugehen, welche das thatsächliche Rätsel doch nicht zu lösen vermag. Die gefühlsmäßige Ahnung aber, welcher das Absolute allein zugänglich sein soll, gehört in ein anderes Gebiet und begründet für die Wissenschaft auch keine „erhebliche Wahrscheinlichkeit". Jedenfalls kann davon keine Rede sein, daß der Regreß auf ein absolutes Bewußtsein als „von der logischen Seite her unumgänglich" behauptet werden könnte.

Aber auch wenn die logische Beweisführung zwingender wäre als sie ist, was würde schließlich durch dieselbe erreicht? Nach Tröltsch selbst nichts als ein wissenschaftlicher Grenzbegriff, der

1) Christliche Welt 1900. S. 177.

den „geometrischen Ort" für die Gotteserkenntnis der geschichtlichen Religionen abgeben soll. Was diesen letzteren Punkt betrifft, so glaube ich nicht, daß das Objekt der religiösen Erkenntnis in derjenigen Linie liegt, welche die Grenze des wissenschaftlichen Erkennens bezeichnet. Daß zwischen beiden Linien eine Verbindung hergestellt werden kann und muß, ist oben gezeigt worden. Aber sie selbst liegen nicht in derselben Fläche. Jedenfalls aber kann der Religion die Berufung auf einen wissenschaftlichen Grenzbegriff wenig frommen. Sie trägt, wie Tröltsch selber oft betont und auch in diesem Zusammenhang wiederholt, ihre Gewißheit in sich selbst. So lange sie in dieser Gewißheit lebt, hat sie nach einer weiteren Vergewisserung kein Bedürfnis; wenn aber ihre Selbstgewißheit ins Wanken kommt, wird ihr mit der Erinnerung an einen Grenzbegriff des wissenschaftlichen Erkennens wenig geholfen sein.

11.

Die Resultate, welche die voranstehende Untersuchung ergeben haben, fassen sich in dem Urteile zusammen, daß die systematische Theologie von der religionsgeschichtlichen Methode keinen Gebrauch machen kann, teils aus dem allgemeinen Grunde, weil die Vertretung einer Weltanschauung keine historische Aufgabe ist, teils aus dem speziellen Grunde, weil die historische Methode Tröltschs zwei heterogene Erkenntnisarten vermischt, die im Interesse methodischer Klarheit und Reinlichkeit zu scheiden sind. Die Ergänzung aber, welche die historische Methode in der Metaphysik des Absoluten finden soll, ist abzulehnen, weil diese Metaphysik nicht haltbar ist und, wenn sie haltbar wäre, die geforderte Ergänzung nicht leisten könnte. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die systematische Theologie ihre eigene Methode befolgt, die ihrer eigenen Aufgabe entspricht. Nicht eine „specifisch christlich-theologische Methode" in dem Sinne, daß dieselbe andere berechtigte und notwendige Erkenntnismethoden einschränken oder durchbrechen würde, wohl aber eine Methode der Erkenntnis, welche dem eigentümlichen Objekt dieser Erkenntnis konform ist. Ich bin sogar der Meinung, daß eben darin der wissenschaftliche Charakter der

systematischen Theologie besteht, daß sie eine bestimmte Erkenntnismethode befolgt, welche durch die bestimmte Art ihres Gegenstandes bedingt ist. Es ist also keineswegs an dem, daß die Theologie nur durch ihre historische Arbeit sich als Wissenschaft zu legitimieren vermöchte [1]). Damit wird doch eigentlich der systematischen Theologie kurzer Hand das Existenzrecht abgesprochen. Die großartigen Leistungen, welche die historische Theologie der letzten Jahrzehnte aufzuweisen hat, machen ein solches Urteil verständlich. Auch schließt dasselbe die unzweifelhaft richtige Erkenntnis in sich, daß die systematische Theologie die historische Arbeit unbedingt und ohne Vorbehalt anzuerkennen hat und zwar nicht als ein notwendiges Uebel, mit dem man sich abfindet, so gut es eben geht, sondern als eine gottgewirkte Thatsache, deren Anerkennung durch ihr eigenstes Prinzip, den Glauben, gefordert ist. Denn der Glaube vermag nichts wider, aber alles für die Wahrheit, auch die historische. Nur folgt daraus nicht, daß nun die gesamte Theologie von der historischen Arbeit ihre Legitimation als Wissenschaft empfangen müßte. Noch weniger aber folgt daraus das Recht, die historische Methode als die einzig gültige in der Theologie zu proklamieren. Dieser Versuch ist aus dem Hochgefühl der historischen Erfolge verständlich, begeht aber denselben Uebergriff, dessen einst die Vertreter der Naturwissenschaft sich schuldig machten, wenn sie im Hochgefühl der naturwissenschaftlichen Erfolge die Forderung stellten, daß auch die Geisteswissenschaften sich der Methode des Naturerkennens zu fügen hätten.

1) Mit Recht hat Wobbermin in seinem lehrreichen Aufsatz über das Verhältnis der Theologie zur modernen Wissenschaft (Zeitschrift für Theologie und Kirche 1900) diesen Satz Rades bestritten und im Munde eines systematischen Theologen befremdlich gefunden.