Werk

Titel: Thesen und Antithesen

Ort: Tübingen

Jahr: 1907

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1907_0017|log67

Kontakt/Contact

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

info@digizeitschriften.de

Theſen und Antitheſen.

[Euckens Religionsphiloſophie.]

Ein erneutes Zeichen für die Rückwendung der Religionsphiloſophie zur Metaphyſik bedeuten Rudolf Euckens eben erſchienene Vorleſungen über „Die Hauptprobleme der Religionsphiloſophie“. Wennſchon ſie gegenüber der umfaſſenderen Darlegung im „Wahrheitsgehalt der Religion“ (2. Aufl. Leipzig 1905) nichts prinzipiell Neues enthalten, fordern ſie durch die Schärfe und Gedrängtheit der Formulierung zur Diskuſſion auf. Der bezeichnete Rückſchlag iſt für die Ritſchl'ſche Theologie um ſo bedeutſamer, als er unmittelbar an den einen ihrer Zentralpunkte anknüpft: an das Erlebnis. Immer deutlicher hat die methodiſche Beſinnung zu der Einſicht geführt, daß das religiöſe Erlebnis als bloßer Zuſtand des Individuums gar keine objektiven Garantien in ſich trägt, daß alſo eine bloß analytiſche Pſychologie des Erlebens völlig unzulänglich zur Grundlegung der Religionsphiloſophie bleibt. Troeltſch, der vielleicht am meiſten geneigt war, mit dem pſychologiſchen Ausgangspunkt Ernſt zu machen, nahm daher in ſeiner erſten Periode, an F. H. Jacobi anknüpfend, eine Art unmittelbarer, myſtiſcher Objekterfaſſung im religiöſen Erlebnis an, während er in der zweiten Periode ſeines Denkens das kritiziſtiſche Verfahren einſchlug, durch erkenntnistheoretiſche Rationaliſierung aus der pſychologiſchen Gemengelage einen gegenſtändlichen Bezirk von objektiver Gültigkeit auszuſondern. Daß dieſe Methode die Gefahr in ſich trägt, zu einer weſentlich intellektualiſtiſch-formalen Deutung und Bewertung des Lebens zurückzuführen, habe ich an anderer Stelle zu entwickeln verſucht („E. Troeltſch als Religionsphiloſoph.“ Philoſophiſche Wochenſchrift 1906, Bd. 2 H. 2—4). Dieſe Erwägung iſt auch das Motiv für die Ablehnung der bloßen Erkenntnistheorie bei Eucken. Auch er ſucht den objektiven Gehalt der Religion; aber ſein Ausgehen vom Lebensprozeß, d. h. vom vollen Zuſammenhang des Lebens, führt ihn über das For-

mal-Kritische hinaus zum Inhaltlich-Produktiven, und diese universelle Tendenz seiner Philosophie ist es, die er mit dem Namen der „noologischen Methode" andeutet. (Vgl. S. 17. 28.)

Wir haben also hier eine Metaphysik neuer Art, eine Metaphysik, die mit Bewußtsein und ohne alle begriffliche Verkürzung Ausdruck des vollen Erlebens sein will. Von dieser Metaphysik des Geisteslebens aus soll die Religion ihre Begründung empfangen. Ueberblicken wir die Lage der systematischen Theologie, so haben wir nunmehr drei Methoden, die bei prinzipieller Anerkennung der Selbständigkeit des religiösen Phänomens und seines über jede einseitige Seelenfunktion hinausgreifenden Charakters Mittel zu seiner wissenschaftlichen Erfassung darbieten wollen.

Die erste ist die psychologische, die sich in der Gegenwart mit der religionsgeschichtlichen verbindet. Sie hat ihr Recht in der unverkürzten Analyse der vielfältigen Erscheinungen, in der Aufdeckung ihrer Zusammenhänge. Indem sie das Ausgehen vom Subjekt wie das „Für uns" im Ritschl'schen Sinne in den Vordergrund stellt und so die in dem spezifisch frommen Zustande wurzelnden Werturteile rein herausentwickelt, leistet sie für die wissenschaftliche Behandlung der Religion Hervorragendes. Aber es fehlt ihr, abgesehen von der Antinomie zwischen Offenbarungserlebnis und Entwicklungsgedanken, ein Doppeltes: sie führt einmal zu keiner Garantie, daß in diesen Zuständen mehr als Postulate, Wünsche und Illusionen gegeben sind, und sie enthält zweitens an sich kein sicheres Kriterium, um die wertvollen und objektiv anerkennbaren Formen der Frömmigkeit, auch historisch, von den unwertvollen und bloß subjektiven oder gar pathologischen zu unterscheiden.

Die beiden andern Methoden wollen hier ergänzend eintreten. Die eine knüpft an Kants Vorbild an, der die Wirklichkeit der Gegenstände und zugleich die objektive Verbindlichkeit der auf sie bezüglichen Urteile dadurch sichern wollte, daß er sie aus notwendigen und allgemein gültigen Funktionen zu deduzieren versuchte. In derselben Weise will man aus dem Subjekt das religiöse Apriori herausanalysieren, das für alle gültig und Gewähr eines objektiven Gegenstandes der Frömmigkeit, also doch wohl Gottes, sein soll. So berechtigt das Motiv und die Fragestellung dieser Methode ist, so hat sie doch ihrerseits andre Mängel. Sie führt nämlich immer nur auf formale und rationale Kriterien, zerstört also die ursprünglich anerkannte allseitige Lebendigkeit des Vorganges und bringt in einen nur modern verkleideten Rationalismus zurück.

Deshalb leistet die dritte Methode mehr: sie deutet das ursprüngliche Erlebnis metaphysisch, d. h. sie spinnt es sogleich zu einem Weltzusammenhange aus, der zwar bei Eucken durchaus als ein Lebenszusammenhang gedacht wird, trotzdem aber in wenigen festen Kategorien formuliert werden muß. Dem Kritizismus gegenüber hat dies Verfahren Euckens den Vorzug, mit dem Gedanken überzeitlicher Voraussetzungslosigkeit, der in der Erkenntnistheorie immer eine gewisse Rolle spielt, energisch zu brechen. Das geschichtliche Leben und die geistige Umwelt werden hier nicht nur der Formel, sondern auch der Sache nach, anerkannt und übernommen. Trotzdem bleibt das Subjekt der Ausgangspunkt, und zwar wird ein bestimmtes Faktum des Lebensprozesses in den Vordergrund gestellt: das Erlebnis, in eine selbständige, dem Moment überlegene Geisteswelt eingebettet zu sein. Dabei wird aber das Wertvolle der transszendentalen Methode nicht aufgegeben, sondern von vornherein wird zum Problem gemacht, was denn dieses Erleben über seine bloß psychologische Bedeutung hinaushebt. Hier spielen nun dieselben Weg weisenden Analogien, wie bei Kant, eine Rolle. So wie in der Logik, in der Mathematik, in der Naturwissenschaft Elemente nachweisbar sind, die den Aufbau einer überindividuellen, überzeitlichen und objektiven Welt ermöglichen, so müssen gleichwertige Faktoren im Geistesleben durchgängig auffindbar sein. Die Aufgabe ist, sie durch ein reduktives Verfahren im psychologischen wie im historischen Verlauf nachzuweisen. Gerade Euckens Religionsphilosophie zeigt, daß dies Verfahren auf diesem Gebiet unendlichen Schwierigkeiten unterliegt. Denn hier handelt es sich nicht um einfache Konstruktionselemente und Funktionen, sondern um verwickelte Lebenszustände, die durch die drei Reiche des Verstandes, Gefühls und Willens gleichzeitig hindurchgreifen. Um so schwieriger nun die Forderung, in der Geschichte oder im Einzelerleben das Ewige vom Zeitlich-Individuellen zu sondern. Denn die Kritik erstreckt sich hier auf komplexe Lebenssysteme, bei denen von der Auffindung allgemeingültiger Elemente, falls sie gelingen sollte, nicht einmal besonderer Gewinn zu erhoffen ist. Im besten Falle nämlich würden sie wieder auf eine spekulative Philosophie des Absoluten hinausführen. Zu den Schwierigkeiten aber kommt ein Anderes, das durchaus die *Grenze* dieser Methode ausmacht: sie wird nie und nimmer fähig sein, einen adäquaten Ausdruck für die im Erlebnis christlicher Frömmigkeit enthaltenen Realitäten zu schaffen. Wie man auch die Metaphysik definiert (hierzu Fr. Traub, Bd. 16 dieser Zeitschrift S. 453 ff.), nie wird sie in ihre Kategorien den vollen Reichtum des religiösen, ge-

schweige denn des christlich-religiösen Erlebnisses aufnehmen können.

Die systematische Theologie steht hier anscheinend vor einer unlösbaren Schwierigkeit, wenn sie die von *Schleiermacher* und *Ritschl* errungene Position, nämlich das prinzipielle Ausgehen von der christlichen Glaubenserfahrung, nicht psychologischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Theorien zuliebe preisgeben will. Und doch ist die Lösung ungemein einfach, ja sie müßte für Ritschlianer eigentlich selbstverständlich sein. Alle drei Methoden sind, wie wir sahen, unzulänglich, den Gehalt der tatsächlich erlebten und daher nicht eliminierbaren Frömmigkeit wissenschaftlich auszuschöpfen. Es gibt nur einen Weg und einen Ort, wo dies geschieht: das ist *die dogmatische Arbeit*, wie sie uns in Vergangenheit und Gegenwart entgegentritt. Sie allein ist der zulängliche Versuch, das *vorausgesetzte* Erlebnis nach seiner ganzen Tiefe und Breite auszudeuten. Und es ist gewiß, daß sie hierbei nicht ausschließlich psychologisch oder logisch-erkenntnistheoretisch oder metaphysisch verfährt, sondern daß sie alle drei Methoden verbindet, wie jedes Arbeitsgebiet die ihm angemessenen Methoden gleichsam instinktiv entwickelt, ehe sie bewußt formuliert werden. Die Religionsphilosophie kann erst dann zu allseitig fruchtbarer Arbeit gelangen, wenn sie die hier angewandten Verfahrungsweisen sorgfältig beobachtet und fixiert, wenn sie die *Normen* feststellt, nach denen die konkrete Dogmatik arbeitet, um sie dann mit den anderwärts geübten geisteswissenschaftlichen Methoden in Verbindung zu setzen. Die indifferenteste Wissenschaft besitzt den Mut, aus sich selbst und der tiefen, innerlichen Kenntnis ihres Objektes ihre Methoden zu bestimmen: so sollte der Ritschl'schen Theologie, die eine so tiefgehende geisteswissenschaftliche Arbeit ohne alle Teilnahme der Gebildeten und der übrigen Wissenschaften geleistet hat, ein gleiches Selbstbewußtsein nicht fehlen. Die Religionsphilosophie hat z. B. bis heute nicht entfernt die Kategorien entwickelt, um den in Joh. 7, 17 enthaltenen apologetischen Satz theoretisch nachzukonstruieren. Denn daß es sich um ein Vordemonstrieren nicht handeln kann, steht ja für jeden fest, der sich tief genug in die Probleme eingelebt hat. Es liegt in diesem Satz eine Werttheorie, deren erste Anfänge uns noch fehlen. Ebenso liegt in der dogmatischen Fassung des Offenbarungsbegriffs ein Verfahren, dessen Eigenart mit keiner andern wissenschaftlichen Theorie gleichgesetzt werden kann, gleichviel, ob man es durch den terminus Metaphysik, religiöse Spekulation, Supranaturalismus, Mystik oder symbolische Denkweise charakterisieren mag. Für mich ist das Problem der „religiösen Metaphysik" gleichbedeutend mit einer Logik

des symbolischen Denkens, die die Frage aufwirft, nach welchen Maßstäben räumlich-zeitliche Vorstellungen als symbolische Träger von Werterlebnissen gelten können, die sich zwar im Räumlich-Zeitlichen entfalten, aber nicht in ihm aufgehen. Endlich liegt in dem Haften am geschichtlichen Christus und der geschichtlichen Offenbarung implicite eine geschichtstheoretische Anschauung, auf deren Bedeutung Troeltsch mit Recht immer wieder hingewiesen hat, die jedoch keineswegs mit einer Geschichtsmetaphysik im üblichen Sinne gleichgesetzt werden kann.

Trotzdem nun ist die scharfe Formulierung jener drei Methoden nichts Zufälliges oder Ueberflüssiges. Vielmehr haben sie darin einen ganz unschätzbaren Wert, daß sie diejenigen Punkte andeuten, an denen die Ritschl'sche Theologie in ihrer ursprünglichen Fassung dringend der Fortbildung bedurfte. Sie sind Korrektive, die mit Notwendigkeit aus der Lage des zeitgeschichtlichen Denkens herausgeboren sind; und zwar geben sie, wenn ich mich nicht täusche, im einzelnen folgende Indikationen.

1) Die psychologische Methode in Verbindung mit der religionsgeschichtlichen ist einerseits der psychologischen Grundlegung für die Theorie der Werturteile zu gute gekommen, andrerseits hat sie die Enge des von Ritschl aufgestellten Offenbarungsbegriffs zum Bewußtsein gebracht. Daraus erwuchs dann mit innerer Konsequenz das Antipodenpaar der entwicklungsgeschichtlichen Theologie und der Absolutheitsfrage in ihrer modernen Gestalt.

2) Die erkenntnistheoretische Methode ist oder sollte der logischen Seite in der Theorie der Werturteile zu gute kommen. Sie trifft aber noch einen weit wichtigeren Punkt: die Ritschl'sche Theologie hat keine werbende Kraft, weil sie ihre Dogmatik an persönliche Voraussetzungen bindet, die sie mit ihren heutigen Mitteln nicht auf Andere zu übertragen, nicht in ihnen zu erzeugen vermag. Um es schroff auszudrücken: sie wird den, der nicht vermöge seines Erlebens in dieser Gemeinschaft drinsteht, nicht hineinbekommen. Mir scheint freilich, daß auch die Erkenntnistheorie hierzu kein brauchbares Mittel liefert: aber sie zeigt einen Punkt, an dem gearbeitet werden muß. Daß es sich in dieser Theologie um etwas allgemein Gültiges und allgemein Wertvolles handelt, kann sie heute noch nicht darstellen. Ihr Erleben wie ihre historische Anknüpfung erscheint unter Umständen als subjektivistische Willkür. Es wird festzustellen sein, ob diese Lücke mehr durch Homiletik und Pädagogik, oder mehr durch eine Werttheorie auszufüllen ist. In beiden

Fällen aber wird es sich zuletzt darum handeln, wie Art und Stufe des in der christlichen Frömmigkeit erlebten Wertes Anderen gegeben werden kann. Hierher also gehören die Fragen der religiösen Gemeinschaft, Erziehung und Organisation, soweit sie über die bloß psychologische Beschreibung hinauszielen.

3) Alles dies tritt aber noch deutlicher in der metaphysischen Methode zu Tage, weil sie zugleich der inhaltvollste, umfassendste und deutlichste Ausdruck für die Bedürfnisse des Zeitbewußtseins ist. Sie wird daher auch um so beachtenswerter sein, je weniger sie den herkömmlichen metaphysischen Urväterhausrat neu aufputzt, je lebendiger und originaler sie ein modernes geistiges Ringen zur Darstellung bringt. Dies nun leistet die Eucken'sche Metaphysik des Erlebens im höchsten Maße, und deshalb bildete sie den Ausgangspunkt dieser Erwägung: sie lehrt mit entschiedenster Deutlichkeit, wo der Kampf spielt. Abgesehen von den bereits erwähnten Momenten der Gegenständlichkeit und der Allgemeingültigkeit legt sie den Nachdruck auf folgende Punkte. Sie zeigt erstens die Unzulänglichkeit des Entwicklungsgedankens speziell für die theologische Geschichtstheorie, eine in der modernen Theologie zu immer deutlicherem Bewußtsein gelangende Tatsache. (Vgl. z. B. Häring, Der christliche Glaube S. 13. 134. Fr. Traub a. a. O. S. 476 ff.) Wenn Eucken von unergründeten, letzten Tiefen der Welt redet, so ist dies in veränderter Terminologie unmittelbar auf die Offenbarungstheorie der Dogmatik zu beziehen. Ferner zeigt seine Religionsphilosophie, auf welchem Wege sich lebendiges, geistiges Schaffen vollzieht, nämlich durch personale Tat des ganzen Menschen im echt protestantischen Sinne, der jedoch ein allgemeingültiger Ewigkeitsgehalt immanent ist. Damit weist er über die erkenntnistheoretische Allgemeingültigkeit hinaus auf eine inhaltliche Auseinandersetzung mit den objektiven Faktoren des geistigen Lebens, die ich dem künstlerischen Schaffen nach einer hier nicht zu entwickelnden Theorie vergleiche. Zugleich aber erwächst daraus ein überintellektualistischer Wahrheitsbegriff, der durch das Kriterium einer sich „bewährenden" Kraft und eines um geistige Selbstbehauptung ringenden Kampfes mit dem theologischen Gedanken der Weltüberwindung verwandt ist. Auch Eucken spricht von der weltüberlegenen, teleologischen Kraft des so gewonnenen Lebensstandpunktes. Diese Wahrheit kann natürlich nicht demonstriert, sondern nur erlebt werden; aber sie wird mit dem Bewußtsein erlebt, daß darin eine höhere „Stufe" der Wirklichkeit zur Vollendung gebracht wird. Drittens aber und vor allem ist seine metaphysische Grundanschauung ein scharfer

Ausdruck für das Eine, was not ist: die Versöhnung von Kulturarbeit und religiösem Werten, wie sie in den Arbeiten Weinels, Bousſets und besonders Naumanns bereits so deutlich als das zentrale Gegenwartsproblem dargestellt ist. Und er lehrt zugleich, daß diese Frage über die immanent-wissenschaftliche Diskussion hinaus eine Angelegenheit des schöpferischen Lebens ist. Bisher hat man den religiösen Unwert der Kulturarbeit problematisch empfunden; man versuche nunmehr, ihren religiösen Wert herauszubilden und so das von der Reformation nicht vollendete Werk zu beenden. Es gilt, die disparaten Ansprüche in einer religiösen Neuschöpfung auszugleichen, und es ist die Lebensfrage der christlichen Frömmigkeit, ob sie diesem Moment so voll in sich Raum zu gönnen vermag, wie es der innerste Drang des modernen Menschen fordert. Wenn die Zerrissenheit, wie Eucken sie am Schluß schildert (man vgl. S. 108 ff.), fortbesteht, so wird einer der beiden Kämpfer daran zu Grunde gehen. Man geht ganz fehl, wenn man (in einem Irrtum, der uns übrigens bezeichnender Weise auch bei Rousseaus Kulturkritik begegnet) diesen Kampf nur als einen Kampf mit der modernen Wissenschaft ansieht. Er greift viel tiefer, hinein in Politik, in wirtschaftliches, soziales und künstlerisches Leben, wie Naumann und Tolstoi bei aller Verschiedenheit gleich deutlich beweisen. Daß Euckens Metaphysik dafür keine formulierbare Lösung weiß, ist ihr günstigstes Zeichen: sie hält eben nichts mehr von der trefflichen Hegelschen Begriffsharmonie, neben der die Gegensätze des Lebens emporloderten. Auch die Dogmatik kann diesen Zwist nicht durch interne Arbeit beendigen. Sondern hier bedarf es eines Schöpfers, in dem die neuen Formen Gestalt gewinnen. Das überlieferte Christentum gibt hierauf keine Antwort, es müßte denn neu verstanden werden. Jedes neue, tieferdringende Verständnis des Alten aber ist zugleich eine Art von Neuschöpfung. Und es gibt keine bloß wissenschaftliche Methode, die in dieser Lage aus bloß kritischen Gesichtspunkten das Unverlierbare vom Veralteten zu sondern vermöchte. Möge aber Euckens tiefsinnige Religionsphilosophie, in der wir die Gegenwartsprobleme auf einen scharfen gedankenmäßigen Ausdruck gebracht sehen, die Wege weisen, auf denen der moderne christliche Geist schaffend und kämpfend vorwärts zu gehen vermag! Eduard Spranger.

[Gegen Lobstein.]

S. 143 f. bekämpft Lobstein meine Aeußerung (Dogmatik S. 350) über Schleiermachers Lehre vom Gebet mit dem Satz, ich

spräche damit, wenn sie richtig wäre, „dem Glauben selbst das Todesurteil". „Ist nicht, sagt er, der lebendige Glaube als Heilsvertrauen eine Wirkung Gottes? Hört er damit auf, den realen Verkehr zwischen Gott und Mensch zu bezeichnen? Ist ein solcher Verkehr anders möglich, als in der Form des gottgewirkten Glaubens? Warum sollte von der Betätigung des Glaubens, dem Gebet, nicht dasjenige gelten, was wir von dem Glauben aussagen?"

Die Worte „realen" und „in der Form" usw. habe ich unterstrichen. Es scheint mir dadurch eine Verständigung zwischen uns oder doch eine Verdeutlichung meiner Ansicht in der hier gebotenen Kürze am ehesten möglich. Ich müßte sonst meine Ausführungen über Gnade und Freiheit (a. a. O. 504 ff., besonders 507), über den Glauben (531 ff., besonders 536) nebst allen Rückverweisen auf die Lehre von Gott, Mensch, Sünde, Christus wiederholen. Diese Ausführungen können keinen Zweifel darüber lassen, mit welchem Nachdruck und in welchem Sinn mir der Glaube, das Heilsvertrauen, Gottes Wirkung ist. Aber sie zeigen auch, warum ich mich nicht mit dem gefälligen Wort „in der Form des gottgewirkten Glaubens" beruhigen kann, daher auch nicht mit dem „schönen Kommentar" Sabatiers zu Pascals tiefem Wort. Ich meine, da fange das Problem gerade erst an, und zwar ein ganz unausweichliches Problem, ja das Problem unserer Religion als der rein sittlichen Religion. Jenes „in der Form von" stumpft m. E. dieses Problem ab — daß nämlich „der Glaube Gottes Werk in uns ist und daß doch ebenderselbe Glaube die höchste Tat unserer Freiheit ist, vom Gefühl der Verantwortlichkeit bezeugt" (Dogmatik S. 506). Die oben angezogenen Stellen werden auch beweisen, daß ich mich nun nicht auf die bekannten „Lösungen" einlasse, die keine sind. Aber wie unausrottbar das Problem selbst ist, wie hart und spröd die Tatsachen des religiösen Lebens, die zu seiner Konstatierung drängen, dafür darf ich mich, um nur bei der letzten Zeit stehen zu bleiben, z. B. berufen auf Mezgers Vorsehungsrätsel oder Kattenbuschs Artikel in dieser Zeitschrift oder auf die letzten Aeußerungen Troeltschs über Theodicee, Gnade usw. und dazu nun besonders auch Steinmann in dieser Zeitschrift 1907, 2, z. B. S. 131: „daß die Sache ist, das steht auch hier fast ganz unabhängig davon, wie wir uns nun zurechtzulegen suchen, wie sie wohl sein könne." Mit immer größerer Wucht bricht eben der Gedanke hervor, um den es auch mir bei der angefochtenen Darlegung zu tun war. Und was seine besondere Anwendung auf das Gebet betrifft, um die es sich zunächst handelt, so mag Herrmanns Artikel „Gebet" RPT.[3]

als Beweis dienen, daß ich mit meiner Bemerkung über Schleiermacher nichts ausgeſprochen habe, was nicht aus der vollſtändigen Auffaſſung des Gebets folgt, oder deſſen Folgerungen für den Begriff des Glaubens ich fürchten müßte. Ob dann ſolches volle Anerkennen, ſolches unverkürzte Geltenlaſſen der Sache bei der oder jener erkenntniskritiſchen Stellung am ſicherſten gewahrt ſei, alſo in dieſem Fall, ob auf dem von Steinmann eingeſchlagenen Weg, das iſt eine Frage für ſich. Mir ſei an dieſer Stelle nur der Hinweis erlaubt, daß unſer frühvollendeter Freund Reiſchle Gedanken, wie ſie Steinmann entwickelt, einerſeits aufs höchſte ſchätzte, aber dann doch immer wieder aufforderte, ſich der damit verbundenen Gefahr vollbewußt zu bleiben, es möchte an jener unverkürzten Anerkennung der Sache etwas abgebrochen werden; und aus dieſem Grund hielt er, der immer Lernbereite, an dem Leitgedanken der Arbeit, die einſt der erſte Jahrgang dieſer Zeitſchrift (1891, 287 ff.) gebracht hat, „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ unerſchüttert feſt.

Die weitere (damit nicht zuſammenhängende) Frage Lobſteins „wird der Glaube nicht auch eine verſagte Bitte als Gnade zu deuten vermögen?“, erlaube ich mir durch Verweis auf meine Ethik[2] S. 285 ff. 290 ff. zu beantworten und hier nur zu ſagen: Selbſtverſtändlich bejahe ich dieſe Frage. Th. Häring.

[Zur Abwehr gegen M. Schulze und Herrmann.]

Ich danke zunächſt Schulze für den Hinweis (S. 227), daß ſich das Urteil Herrmanns S. 152 auf eine Zwiſchenbemerkung von mir S. 82 bezieht. Weil das der Fall war, hatte ich darauf nicht geantwortet. Wenn Graf Keyſerling in dem von Herrmann S. 152 beſprochenen Aufſatz die beruhigende und für das praktiſche Leben befreiende Macht klarer und unerſchütterter religiöſer Vorſtellungen betont, muß ich ihm allerdings Recht geben. Und dieſe Macht erſtreckt ſich ſicher nicht nur auf die „durch Krankheit Gelähmten“, ſondern auf eine überaus große Zahl durchaus normaler Menſchen und iſt da in der Tat ſegensreich. Ich möchte mich nur verwahren, daß die Konſtatierung dieſer Tatſache meinerſeits eine „Empfehlung“ des religiöſen Glaubens überhaupt ſein ſolle, oder daß ich gar darin ſein Weſen und ſeinen eigentlichen Segen ſuche.

Mein Aufſatz in Heft 2, S. 73 ff. wird ſehr entgegengeſetzt beurteilt. Auf der einen Seite wird ihm überhaupt abgeſprochen, daß er noch Religioſität vertrete. Es handle ſich darin um wirklichen Unglau-

ben und er ziele schließlich auf ethische Kultur ab (S. 228). Auf der andern Seite wird behauptet, die Ausführungen seien ein Ausdruck der Mystik, also zwar von Religion, aber einer katholischen Form (S. 229). Bis zu einem gewissen Grad widerlegen sich meine Herren Gegner gegenseitig. Den Vorwurf des Katholisierens, wie er von Herrmann zuerst S. 152 erhoben worden war, weist M. Schulze, den der Irreligiosität weist Herrmann zurück. Soweit das geschieht, brauche ich nichts hinzuzufügen. Doch heben sich die beiderseitigen Einwände nur teilweise auf, so daß ich ihnen im Einzelnen nachgehen muß.

Schulze behauptet, daß meine Ausführungen aus der religiösen Betrachtung herausfallen (S. 228). Für diese sei das Charakteristische die Beziehung des eigenen kleinen Ich auf eine ihm gegenüberstehende höhere Macht. Ich stimme dem völlig zu. Ich sage ausdrücklich S. 81, daß im religiösen Bewußtsein sich das Einzelwesen als Organ des ewigen Lebens, d. h. doch sicher in Abhängigkeit von ihm fühlt. S. 85 unten ferner fordere ich, daß der Wille Gottes nicht durch kleinpersönliche Selbstherrlichkeit gestört werde, also wieder Unterordnung! Und S. 86 weise ich auf den Zusammenhang mit dem Unvergänglichen selbst hin. (Es muß hier „das Unvergängliche selbst" heißen statt des verdruckten „das unvergängliche Selbst".) Aber Schulze ist genötigt, diese Macht transzendent zu denken. Er versteht darunter offenbar eine vom Menschen völlig geschiedene Macht. Mir jedoch scheint, der Wille der höheren Macht kann dem kleinen Ich nie anders gegenüberstehen als im Menschen. Weil wir diesen Willen von dem unsrer niedern Natur so stark getrennt fühlen, projizieren wir den Gegensatz nach außen. Auf diesem Vorgange beruhen die meisten der transzendenten Aussagen. Das einzig Wirkliche aber, das uns unmittelbar gegeben ist, ist der innere Gegensatz. Alles Andre ist im wesentlichen Bild. Darum verstehe ich den Satz nicht: „Wer Alles in sich findet, ist über die Religion hinaus." Wo anders findet denn auch der orthodox Fromme alles, als in sich? Wie aber die hier vorgefundene Macht vorgestellt wird, ob z. B. persönlich oder nicht, hängt von der geistigen Organisation ab. Das ist praktisch zwar von größter Bedeutung; beim prinzipiellen Streite aber um die Frage, was noch Religion zu nennen sei, trifft der Vorwurf, das Transzendente werde ausgeschieden, nur die Vorstellungsform, nicht die Sache. Ich kann es darum nur sehr teilweise zugeben, daß der Fromme von der Wirklichkeit seines Glaubensgegenstandes lebt. Das Letztere bestreite ich, die Notwendigkeit des Abhängigkeitsgefühls gebe ich zu. Wir stehen hier vor einem entscheidenden Punkte.

Wird der Verzicht auf das Transzendentale „wirklicher Unglaube“ genannt, wird hierin auch künftig die Grenze zwischen Religiös und Irreligiös gesehen, dann wird sich freilich über kurz oder lang eine unüberbrückbare Kluft öffnen. Und hielte die Theologie in ihrer Gesamtheit an Schulzes Satz fest, so bedeutete das ihre allmähliche völlige Isolierung im geistigen Leben. — Daß übrigens meine Auffassung auf ethische Kultur hinausliefe, muß ich eben deshalb ablehnen, weil mir die leitende und gestaltende Macht im Menschen jenes Abhängigkeitsgefühl ist, ich also eine religiöse Grundstimmung als das Wesentlichste festhalte, die über bloße Ethik hinausliegt.

Während ich den Punkt klar sehe, an dem Schulze Anstoß nimmt, will es mir nicht gelingen, das Entscheidende in den Vorwürfen Herrmanns herauszufühlen. Herrmann findet in meinem Aufsatz einen kräftigen Ausdruck der Mystik. Sofern die Mystik verstandesmäßige Vermittlung und konkrete Aussagen über Gott (etwa über seine Persönlichkeit) geringschätzt, könnte in der Uebereinstimmung gewisser Negationen vielleicht Verwandtes gefunden werden. Jene Ablehnung scheint mir aber in der Mystik aus dem Gefühl von der Unzulänglichkeit aller bestimmten Aussagen gegenüber dem überschwänglichen Gefühl von der Größe und dem Geheimnis Gottes hervorzugehen. Die so entstandene Schätzung der Vorstellungen würde ich katholisch-mystisch nennen. Für mich ist das Problem zunächst rein erkenntnistheoretisch: Wie vollzieht sich der religiöse Prozeß im Bewußtsein? — (hier ist natürlich nur von einem Stück dieses Prozesses die Rede) — welche Mächte bedingen sich in ihm gegenseitig? welche Folgen ergeben sich daraus? Es folgt zunächst die außerordentliche Relativität aller bezüglichen Gedankenverbindungen. Es folgt, daß der Zusammenhang zwischen Vorstellung und Gefühl auf religiösem Gebiete durchaus nicht bloß katholisch, sondern allgemein menschlich und unbedingt notwendig ist; es folgt, daß die Festhaltung des Transzendentalen in der Religion, wie es z. B. Schulze versteht, allmählich eine psychologische Unmöglichkeit werden wird, insbesondere durch Weiterwirkung des Kantschen Grundgedankens, wobei, wie schon gesagt, die Theologie wird folgen müssen. Ich dachte nicht, daß diese Beurteilung des Prozesses der Vorstellungsbewegung spezifisch katholisch sei. Wie aber der Grund zur Ablehnung der Vorstellungen mir ein andrer scheint, als bei der Mystik, so ists wohl auch das religiöse Ziel. Ich hoffte, auf Seite 84 Abschnitt 2 die mystische Form der Religion, die übrigens wohl in jeder höheren Religion, auch im Protestantismus, ihr Heimatrecht hat, für diesen Aufsatz aus

der Debatte ausdrücklich ausgeſchieden zu haben; ich meine jene Religionsform, die im unmittelbaren, überwiegend nur Ausnahmeindividualitäten möglichen, rein gefühlsmäßigen Zuſammenſchluß mit dem Ewigen höchſte Entzückung erlebt und ſich in dieſem Sichverſenken genug tut. *Mein* Ziel war lediglich ein praktiſches, nämlich zu fragen: Wie vollzieht ſich religiös-ſittliches Wachstum? Gewiß bin ich mir auch hier der Relativität des von mir Geſagten bewußt. Im allgemeinen ſcheint mir jedes Wachstum in jenem Auftrieb begründet zu ſein, in dem ſich die Führung Gottes in uns offenbart. An dieſen Auftrieb allein knüpfen alle Propheten und auch Jeſus an, bei denen die höhere Natur ſo ſtark vorhanden war, daß ſchwächere Kräfte durch ſie wachſen S. 87 und 88. Es würde überhaupt keine Bezeugung ſolcher Menſchen und ihrer Offenbarungen in unſeren Herzen geben, wäre jener Auftrieb nicht da. Sein Vorhandenſein und Bewußtwerden wird als Gnade empfunden. Doch iſt mir wahrſcheinlich, daß er bei manchen Menſchen nicht vorhanden, und ziemlich gewiß, daß er bei vielen kaum entwicklungsfähig ſtark iſt. Herrmann ſagt ſelbſt S. 151, daß ihm viele Menſchen ohne religiöſes Gefühl auszukommen ſcheinen. Das kann natürlich nur allgemein geſagt werden. Im konkreten Falle wird ſich kein Menſch über den andern ein Urteil erlauben dürfen. Iſt dem aber ſo, dann bleibt in der Tat für den nicht mit jenem religiöſen Gefühl Ausgeſtatteten alle religiöſe Darbietung formal, von außen aufgepfropft, und wird unter gewiſſen Komplikationen notwendig zum Unglück führen. D. h. alſo, es gibt Menſchen, für die es ein Unglück iſt, auf die Bahn zum wenigſten *religiöſer* (damit oft auch ſittlicher) Entwicklung gedrängt zu werden. Mir ſcheint das unabweisbar aus der von Herrmann ſelbſt für wahrſcheinlich gehaltenen Vorausſetzung zu folgen. Aber nichts liegt mir ferner, als der Maſſe des Vegetieren in Gewohnheit zu gönnen. Wenig Gedanken ſchwellen die Bruſt ſo, wie der, daß die Menſchheit einmal über ſich hinaus gehoben werden könnte. Das ſchließt natürlich den Schmerz über den durchſchnittlichen, erſchreckenden Mangel an religiöſer Kraft nicht aus. Doch denke ich, die meiſten ernſten Menſchen werden dieſen Schmerz gerade über ſich ſelbſt zu empfinden reichlich Gelegenheit haben.

Kann man aus meinem Aufſatz folgern, daß ich mir als Urſprung der religiöſen Vorſtellungen die Willkür, als ihre Gewalt die Gewohnheit vorſtellte? Ich dachte S. 75 und 76 deutlich auf die Motive hingewieſen zu haben, aus denen religiöſe Vorſtellungen entſtehen: Volksanlage, umgebende Natur, Einflüſſe ſchöpferiſcher Perſönlichkeiten wirken

zusammen. Ich kenne das Wort Willkür in der Geschichte nicht. Und gerade hier ist oft deutlich zu erkennen, wie die Vorstellungen entstanden sind. Ihre Gewalt aber soll die Gewohnheit sein? An einer einzigen Stelle, S. 82, bemerke ich beiläufig, daß für eine Anzahl Menschen die Macht der Gewohnheit größer ist als die Macht der Erkenntnis, sie also durch jene vor Zweifel und Kritik bewahrt bleiben. Diese Macht der Gewohnheit wird sich gerade in Zeiten des Absterbens gewisser Vorstellungswelten als retardierendes Element äußern. Die Gewalt der Vorstellungen aber besteht in ihrer Anschauungskraft und ist um so größer, je stärkere Gefühlswerte sich mit dem betreffenden Bilde verknüpfen. Das beste Beispiel ist die Vorstellung von Gott als dem liebenden Vater.

Kaum eine andere Frage habe ich mir ernstlicher vorgelegt als die, ob das innere Leben, wie ich es als das, was bestehen bleibt, zu schildern suchte, etwa ein Gebilde der Willkür sei? Glaubte ich doch gerade in dem starren Festhalten überlebter dogmatischer Formen einerseits, wie in manchen Vermittlungsversuchen der modernen Theologie andrerseits Willkür zu sehen. Willkür in dem Sinne, daß die einzelne Idee ohne Rücksicht auf die *Wirklichkeit* als *die* Wahrheit erklärt wird. Hier lag die Frage vor, welche psychologischen Vorgänge der Menschennatur beim religiösen Ringen *im allgemeinen* wesentlich seien. Dafür scheint es mir keinen andern annähernd objektiven Maßstab zu geben als das wachsende Gefühl dafür, was im Grundwillen aller Ewigkeitsmenschen als das Wesentliche und Gemeinsame hervortritt. Ich habe, allerdings nur kurz, S. 88 darauf hingewiesen. Gibt es sonst noch ein Kriterium gegen Willkür?

Was nun im religiösen Prozeß das Erste und Notwendigste ist, könnte ich nicht besser bezeichnen, als es Herrmann S. 154 tut: „Darum handelt es sich, daß der Einzelne in der Stelle seines Selbstbewußtseins wahrhaftig sei und dadurch eine Freudigkeit des Lebens gewinne, die ihm nichts Anderes geben kann." Das ist das, was ich S. 85 unter dem Hören auf die Stimme des Vaters verstehe, die eben nirgend anders, als in der Stille des Selbstbewußtseins zu hören ist. Ja, alles S. 84—86 Gesagte bezieht sich irgendwie darauf. Das Vertrauen hiezu ist für mich der Glaube, wie ich ihn in der Anmerkung S. 74 andeute, eben der, um dessentwillen ich gegen den andern im Aufsatz besprochenen Glauben kämpfe. Gewiß nenne ich den vorwiegend katholisch, und sage das S. 77 ausdrücklich. Wobei nur wird zugestanden werden müssen, daß es bei uns fast überhaupt keinen andern gibt,

ja mehr noch, daß er notwendig war und teilweiſe noch iſt, obwohl er allmähliche Entfremdung bedeutet. Zu dem Artikel hat mich aber die Ueberzeugung getrieben: „daß die öffentlich in den evangeliſchen Kirchen begünſtigte Religion der Katholizismus in ſeinen härteſten Formen iſt.“ Ich hatte gehofft, er ſollte ein Zeugnis gegen die Verwirrung ſein, die dadurch angerichtet wird. Aber nicht nur durch die „öffentlich begünſtigte Religion“. Ich für meinen Teil komme nicht darum herum, daß auch ein gut Teil der modernen Theologie trotz aller „Umbildung der Glaubensvorſtellungen“ (Schulze S. 229) darin befangen iſt. Die Befreiung für die Theologie — (die Praxis mag ſpäter nachfolgen) — ſehe ich im entſchloſſenen Zurückgehen auf die pſychologiſche Analyſe, ſowie in der radikalen Löſung vom transſzendenten Glaubensobjekt und — es ſei geſtattet, gleich hier darauf hinzuweiſen — von der Hiſtorie, ich meine vom ſogenannten „hiſtoriſchen Chriſtus“.

Georg Klepl.

[Die Zeitſchrift für Religionspſychologie.]

Die ſeit 1. April 1907 erſcheinende Zeitſchrift für Religionspſychologie (monatliche Herausgabe von Heften im Umfang von etwa 3 Bogen; Herausgeber Oberarzt Dr. Joh. Bresler, Lublinitz in Schleſien und Paſtor G. Vorbrodt, Alt-Jeßnitz; Verlag Carl Marhold, Halle a. S.; Preis 10 Mk. pro Jahrgang) will eine empfindliche Lücke im gegenwärtigen wiſſenſchaftlichen Betriebe ausfüllen. So anerkennenswert heute Religionsgeſchichte und Syſtematik arbeiten, ſo befriedigt doch, wie der Einführungsartikel wiſſen läßt, ſolch akademiſcher Hinweis in die Vergangenheit oder eine Darſtellung ohne exakte Analyſe der Empirie nicht auf die Dauer. Religion liegt in der Tiefe der Seele; darum kann nur Religionspſychologie zunächſt das wiſſenſchaftliche Mittel ſein, unſerer Zeit und unſeren Gewiſſensnöten aufzuhelfen. Der Arbeitsplan ſoll die Religionspſychologie, d. h. die Tatſachen der individuellen und ſozialen Pſychologie, die Entwicklung und das Verhalten des religiöſen Lebens bei beiden Geſchlechtern und in verſchiedenen Lebensaltern umfaſſen, ſodann die Anomalien des religiöſen Lebens, die hypernormalen Steigerungen und Schwankungen wie das hypernormale Fehlen, endlich die Pflege und Lehrbarkeit der Religion und die Ermittelung der Geſetze einer geſunden Religionspflege, der Pſychagogik der praktiſchen Theologie.

Ich brauche es hier nicht als meine Aufgabe zu betrachten, alle Ar-

tikel der bereits erschienenen Hefte kritisch zu prüfen. Es soll nur der programmatischen Ausführungen gedacht werden. Grade in dieser Beziehung wird auch der den heuristischen Wert der Religionspsychologie anerkennende Religionsphilosoph und Dogmatiker keine ungetrübte Freude an dem neuen Unternehmen haben. Ich fürchte, daß die Art, wie hier die Religionspsychologie angefaßt wird, die auf diesem Gebiet schon vorhandene Unklarheit nur noch größer machen wird. Weder erhält man ein klares Bild von dem, was nun einmal unter Religionspsychologie verstanden werden soll, noch kann man ersehen, ob Vorbrodt eine philosophische, d. h. nun aber eine erkenntnistheoretisch sicher abgegrenzte Einsicht in die Tragweite der religionspsychologischen Methode besitzt. Ja was er vorträgt, — von der zweifellos auf Mißverständnissen ruhenden Polemik gegen Systematiker wie Herrmann u. A. sehe ich ab — läßt nicht vermuten, daß ihn sichere erkenntnistheoretische Ueberlegungen leiten. Wenn er es als echten Kritizismus hinstellt, erst einmal das Handwerkszeug der Erkenntnis zu untersuchen (die Psychologie), ehe man das Erkennen selbst prüft, so zeigt diese Aeußerung, daß der echte Kritizismus doch nicht zu Worte gekommen ist. Denn die psychologisch-erkenntgenetische und die erkenntnistheoretische Fragestellung haben begrifflich überhaupt nichts mit einander zu schaffen. In der Erkenntnistheorie handelt es sich um eine Selbsterkennung des Logischen. So wenig aber die Psychologie der von ihr begrifflich unabhängigen Erkenntnistheorie entraten kann, so wenig es möglich ist, auf rein empirischem Wege, durch Häufung von Tatsachen u. dgl. mehr, zu geltenden Werten zu gelangen, vielmehr die Frage nach der Geltung durch den Hinweis auf die allgemeingültigen, dem Denken einwohnenden Begriffe beantwortet wird, so kann man auch nicht durch die bloße Religionspsychologie (oder biblische Psychologie) richtig theologisches Denken lernen und einen theologisch-religiösen Neubau errichten, mit ihrer Hilfe direkt systematische Momente gewinnen und die Dogmatik legitim entfernen. Denn die Religionspsychologie bleibt, sofern man sie nicht reinweg den naturwissenschaftlichen Disziplinen einordnen und also theologisch völlig unbrauchbar machen will, eine bloße Beschreibung der religiösen Bewußtseinserscheinungen, ohne daß sie von sich aus Geltungsnormen und Qualitätswerte beschaffen könnte. Grade auf die entscheidende religiöse und dogmatische Frage nach dem Wahrheitsgehalt bleibt die Religionspsychologie wie jeder Empirismus die Antwort schuldig. Und wie Vorbrodt die doch auch von ihm nicht ignorierte Wahrheitsfrage oder die Frage nach dem Geltenden beantworten will, ohne die zunächst so mäch-

tig in den Vordergrund geſchobene Religionspſychologie wieder zurückzuſchieben, bleibt unerſichtlich. Was Vorbrodt gegen Herrmann vorbringt (S. 15) iſt, ganz abgeſehen davon ob er Herrmann richtig interpretiert, charakteriſtiſch für die ſchwebende Haltung des Begriffs Religionspſychologie und für die weitgehenden Anſprüche, die man ihr auf den Weg mitgibt. Die rein pſychologiſche Frageſtellung führt aber zu einem kritikloſen Verfahren, oder, was auch an Artikeln der erſten Hefte gezeigt werden könnte, zu einem Spielen mit formalen Analogien und ſchließlich zu einer den Wahrheitsgehalt des Chriſtentums ſelbſt vernichtenden Auflöſung der religiöſen Zentralbegriffe. Will die Religionswiſſenſchaft oder Dogmatik noch Normwiſſenſchaft bleiben, wird ſie mit einer runden Ablehnung antworten müſſen. Dem Pädagogen und Seelſorger mag die Erkenntnis der religiöſen Pſychologie in ihren mannigfachen Geſtaltungen wertvolle Dienſte leiſten; die ſyſtematiſche Wiſſenſchaft kann mit der bloßen Religionspſychologie nichts anfangen und die Theologie braucht in ihr nicht eine epochemachende Entdeckung zu feiern. Nicht das wird beanſtandet, daß überhaupt eine Zeitſchrift ſich in den Dienſt der Religionspſychologie ſtellt; Unterſuchungen über die Entwicklung des religiöſen Lebens, über pathologiſche Erſcheinungen u. ſ. w. ſind ſtets willkommen. Nur dagegen muß man ſich wenden, daß eine deutliche und ſachlich begründete Kompetenzabgrenzung nicht ſtattgefunden hat, daß die neue mit einem pſychiatriſch-pſychologiſchen Begriffsmaterial arbeitende Wiſſenſchaft Anſprüche erhebt, die ſie nicht durchſetzen kann, und ohne klärende erkenntniskritiſche Erwägungen auf den Plan tritt. Da iſt die Gefahr groß, daß Verwirrung ſtatt Klärung das Ergebnis iſt. Nur von einer ihrer engen Grenzen ſich bewußten Religionspſychologie darf man brauchbare Erfolge erwarten. Die entſcheidenden theologiſchen Fragen zu löſen, iſt ſie überhaupt nicht in der Lage. Otto Scheel.

[Religionspſychologie und Dogmatik.]

Scheel hat S. 149 f. die Theſe vertreten, daß Religionspſychologie neben Dogmatik, aber nicht in Dogmatik Berechtigung habe und zwar als Antitheſe gegen Mulert in Kiel, der S. 62 f. behauptete, daß die Dogmatik pſychologiſcher werden müſſe; genauer hat Mulert es frei geſtellt, ob die Pſychologie neben oder in der Dogmatik einen Platz finde, aber nicht beſtimmter angegeben, wie er ſich den Pſychologismus der Dogmatik denkt, ja im Prinzip ſcheinbar die pſychologiſche Theologie der praktiſchen Theologie ins Gewiſſen geſchoben. So gewiß

der letzteren Art von Psychologie die Aufgabe der angewandten, die am kürzesten als Psychotechnik oder Psychagogik bezeichnet wird und streng zu unterscheiden ist von der angewandten Psychotheorie, der eigentlichen spezifischen Religionspsychologie zufällt, so gewiß hat auch die Dogmatik an den Untersuchungen der Religionspsychologie im engeren Sinn teilzunehmen. Es ist dankenswert, daß Scheel diese für die moderne Dogmatik vielleicht wichtigste Frage nach dem Verhältnis von dieser und der Religionspsychologie nicht in der Unbestimmtheit von Mulert hat liegen lassen.

Im Einzelnen trägt Scheel Bedenken, die Psychologisierung der Dogmatik konsequent durchzuführen, da dieselbe sonst zu einer empirischen Beschreibung der verschiedenen Seelenzustände zusammenschrumpfe, und dadurch die Aufgabe so ziellos werde wie die der empirischen Beobachtung. Dadurch werde die „Erzeugung normativer Lehre im Zusammenhang der Existenzbedingungen des dogmatischen Begriffs" als Aufgabe der Dogmatik verhindert. Es ist zunächst ohne weiteres zuzugestehen, daß die Dogmatik den normativen Glauben darzustellen hat, ebenso wie etwa die Physiologie nicht Pathologie, und die Psychologie keine Psychiatrie ist. Aber wie will man außer im Rahmen der Psychologie die Linien des normalen Glaubens an Gott bez. an Christum ziehen als eines Vorgangs, dem allerdings ein Inhalt entspricht, der aber zunächst und zumeist grade als evangelischer eine Form[1]) seelischen Geschehens, etwa des Vertrauens ist. Psychologie ist der tragende Untergrund für die Glaubenslehre, so gewiß die Chemie nirgends und doch überall in der Physiologie vorhanden ist. Der Normaltypus des Glaubens aber, der vielleicht in allerlei Störungen und Schwankungen oscilliert, hebt sich von selbst ab von den psychikalischen (bewußten) und psychischen (unterbewußten) Tatsachen, und jeder Maßstab eines Normalglaubens ist in Wirklichkeit nicht sowohl aus der Erkenntnistheorie oder Religionsgeschichte gewonnen, wie man in Selbsttäuschung wähnt, sondern zunächst aus einer unbewußt und vielleicht unbedacht entworfenen Psychologie. Es ist höchst erfreulich, daß Herrmann in seinem Aufsatze über die Aufgabe der evangelischen Dogmatik in der Gegenwart S. 172 f. dieser Zeitschrift in die psychologische Umschreibung des Glaubens aus dem Antipsychologismus der bloßen Ethik und Erkenntnistheorie sich vertieft; außer bei Herrmann sind mir noch zwei Dogmatiker

[1]) Ueber diesen Punkt habe ich mich ausfürlich geäußert in einem Aufsatz „Zur Religionspsychologie: Prinzipien und Pathologie." Theol. Studien u. Krit. 1906 S. 251 ff.

bekannt, die psychologische Ansätze für die Dogmatik bekunden, verschieden in ihren sonstigen Positionen, aber einig in dem Kardinalpunkt, der der Angelpunkt der zukünftigen Theologie werden *muß*, wenn wir nicht mit der empirisch gerichteten Wissenschaft der Neuzeit Zusammenhang und bei derselben Ansehen verlieren wollen. Jene zwei Dogmatiker sind *Otto Ritschl* und *Friedrich Walther*, die beide die Religionspsychologie fordern, der erstere mehr methodisch, indem er die Dogmatik als Wissenschaft nur gelten lassen will, wenn sie exakte Psychologie treibe, der Andere mehr inhaltlich, indem er vom Lebensmut aus die Tatsachen des religiösen Lebens umschreibt und so vielleicht unbewußt in meine religions*psychobiologischen* Bestrebungen einlenkt.

Im Weiteren ist es wohl bei Scheel eine Unbedachtsamkeit des Augenblicks, die Empirie, die heute die Grundlage aller *wirklichen* Wissenschaft ist, der Ziellosigkeit zu beschuldigen. Es kommt nur darauf an, was man unter Empirie versteht, und wie man sie handhabt. Daß die psychologische Fragestellung der Illusion ausliefere, ist wenigstens für die psychologische Fachwissenschaft gelinde gesagt eine Unrichtigkeit; die moderne Psychologie hat doch erst jetzt festen Boden gewonnen, nachdem sie mit exakten Methoden die Empirie herausgestellt hat. Wenn Scheel aber mit den immer neuen Registrierungen, die sich der Glaube gefallen lassen müßte, die Experimentaluntersuchungen der amerikanischen Religionspsychologie über personelle Differentiellitäten des Glaubens im Alter, Geschlecht, Beruf meint, so darf ich versichern, daß solche Untersuchungen den normalen Glauben nur sichern, klären, bereichern, einordnen in den übrigen psychikalischen Tatbestand, aber nicht auflösen und ins Uferlose zerren. Die Schwankungen und Störungen des Glaubens gehören vielleicht gerade zu dem Normaltypus, den wir in unserer dem Absolutismus abgerückten und den Relativitäten aufgeschlossenen Wissenschaft der Gegenwart nur nicht versteifen und versteinern lassen dürfen in Logizismus und Historizismus[1]).

Wenn aber Scheel den Psychologismus um der Wahrheitsfrage der Dogmatik willen ablehnt, so dürfte sich diese ohne einen Federstrich lösen, wenn erst einmal die *Tatsachenfrage* der Religionspsychologie aufgeworfen und mehr und mehr beantwortet ist. Indes wie dem auch sei, Dogmatik ist nicht Religionspsychologie, aber ohne den roten Faden

---

[1]) Die Notwendigkeit, den Historizismus der Religion durch den Psychologismus zu ergänzen, hat *Wundt* durchschlagend nachgewiesen in seiner Völkerpsychologie, Bd. 2: Mythus und Religion, Teil 1, S. 527 f.

der Psychologie kommt oder bleibt die Dogmatik im Argen, im Alten. Dagegen wird die zukünftige, modernen Ansprüchen genügende Dogmatik nicht länger Prolegomena der Religionspsychologie entbehren können, ebenso wie die Physiologie die Grundbegriffe der Chemie vorausschickt. Neben dieser psychologischen Einleitung wird ohne Zweifel eine prinzipielle Untersuchung über Aufgabe und Ziel der Dogmatik erforderlich sein, ja diese Untersuchung wird jene psychologische Einleitung bestimmen und befruchten, aber wiederum umgekehrt die Psychologie der Dogmatik manches Licht aufstecken. Diese Psychologie darf aber nicht eine Selfman-Psychologie sein; solche selbstgemachte der Mediziner bereitet der Fachpsychologie schon genug Befremden und Mißverständnis. Es dürfen die Theologen, die doch mit der Philosophischen Fakultät in engerem Zusammenhang stehen, nicht ebenso abirren von der geordneten und geklärten Arbeit der Mutterwissenschaft; nur durch solche Anlehnung der Religionspsychologie an die Allgemeinpsychologie lernen wir und fördern die letztere, wie die Theologie Großes leistete durch Anschluß an Philologie, Geschichte und Philosophie.

Schließlich möchte ich auch hier auf den Horror hinweisen, den die moderne Wissenschaft vor jedem „Dogmatismus" mit Recht empfindet, und im Interesse unserer sogenannten Dogmatik dringend bitten, meine Vorschläge nachzuprüfen, die auf Fundamentierung einer *christlichen Lebenslehre* hinauslaufen. An Literatur kann ich der Einfachheit halber auf die seit 1. April erscheinende Zeitschrift für Religionspsychologie hinweisen, namentlich auf meinen Artikel über Biblische Religionspsychologie. *Gustav Vorbrodt.*

Auf Vorbrodts Auseinandersetzung mit mir brauche ich nur ganz kurz zu antworten; ich darf in der Hauptsache auf meine Besprechung der Zeitschrift für Religionspsychologie verweisen. Vorbrodt scheint auch in seiner Entgegnung keine ausreichende begriffliche Zergliederung gegegeben zu haben. Er erwartet von der Beantwortung der Tatsachenfrage der Religionspsychologie die Lösung der Wahrheitsfrage. Dann kann also die Religionspsychologie die Dogmatik ersetzen. Daß aber hier von der Tatsachenfrage etwas Unmögliches verlangt wird, habe ich oben zu zeigen versucht. Zwar Vorbrodt unterscheidet nun doch die Dogmatik von der Religionspsychologie. Aber auf grund wovon? Wenn die eigentlich dogmatische Frage von der Religionspsychologie beantwortet werden kann, wozu dann noch eine besondere Dogmatik? Das ist ein innerer Widerspruch. Sodann: Vorbrodt spricht von einem sich von

ſelbſt abhebenden Normaltypus des Glaubens. Wie aber ſoll man aus der bloß deſkriptiven Pſychologie einen Normaltypus gewinnen? Mit welchem Recht lehnt man die myſtiſche oder geſetzliche, die mönchiſche oder buddhiſtiſche oder eine andere Frömmigkeit ab zu gunſten einer beſonderen, einzigen? Die Religionspſychologie kann hier keinen Normaltypus, der Maßſtab wäre, bieten; für ſie exiſtieren nur die verſchiedenen Frömmigkeitsarten. Doch zunächſt genug! Vorbrodt gibt ja die Notwendigkeit der Dogmatik und einer normativen Darſtellung zu.

Otto Scheel.

[Die wiſſenſchaftlichen Aufgaben der evangeliſchen Kirche.]

Es iſt ein alter Satz und keine Erfahrung hat ihn widerlegt: Imperium facile his artibus retinetur, quibus initio partum est. Der Satz gilt in beſonderer Bedeutſamkeit von unſerer evangeliſchen Kirche. Wer wollte leugnen, daß es ſich für ſie darum handle, ihre Herrſchaft zu behaupten oder gar wieder zu gewinnen? — in dem Sinne nämlich, daß ſie, im Mittelpunkt der geiſtigen Bewegung der neuen Welt ſtehend, alle Wahrheit von ſich ausſtrömen läßt und wieder in ſich aufnimmt, daß jeder Schritt auf irgend einem Gebiete zugleich ein Schritt zur Vollendung des Reiches Gottes iſt. Es hat unſerer Kirche an Schwankungen zwiſchen Macht und Unmacht nicht gefehlt. Sie hat ſchon manche Kriſe überſtanden. Sie hat in mancher Not den Mut nicht verloren, wo ihr die ganze gebildete Welt den Untergang zu weisſagen ſchien. Sie hat ihre Kraft da am glänzendſten erwieſen, wo man es am wenigſten erwartete. Sie hat ſich zu Zeiten aus ihrer inneren Lebensfülle verjüngt, in denen jeder Saft vertrocknet ſchien. Sie hat den Krieg aller gegen alle in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts überwunden. Sie iſt aus ihrem dogmatiſchen Starrkrampf durch Spener und ſeine Freunde ins lebendige Leben wiedergeweckt worden. Sie war durch die Aufklärung zwar in Schatten geſtellt und wurde von den erleuchteten Geiſtern vornehm von oben herab angeſehen und behandelt, aber aus den Herzen und Gemütern des deutſchen Volks war ſie nicht geriſſen, und ſie hat ihren Ehrenplatz wieder eingenommen, ſobald es ſich nicht mehr um geiſtreiches Spiel in Kunſt und Poeſie, ſondern in blutigem Ernſt um die nationale Exiſtenz und Freiheit handelte. Sie hat ſeither intellektualiſtiſcher Einſeitigkeit gegenüber die Realität ihres religiöſen und ethiſchen Lebens und gegen oberflächliche Neubildungen ihr gutes hiſtoriſches Recht behauptet. Und eben in den letzten Dezennien hat ſie einen neuen Anlauf genommen; ſie iſt in unruhigem Drängen

und Treiben nach etwas, nach einer neuen Gestaltung, deren bestimmtes Bild noch nicht gefunden ist. Nur so viel ist klar, daß es sich für die evangelische Kirche darum handelt, Verlorenes wiederzugewinnen, ihre Herrschaft wieder auszudehnen, ihrer Existenz sicherer und gewisser zu werden. Man denke hier zunächst nicht an ihre äußere Existenz, nicht an ihre Beziehungen zum Staat, nicht an die Gefahren, die ihr von römischer Staats- und Kirchenkunst drohen mögen. Denn so wichtig das ist, so sind es doch nur äußere Symptome für einen Zustand, der tiefer und umfassender erkannt sein will. Die evangelische Kirche fühlt, daß sie aus der zentralen Stellung, die ihr von Rechts wegen gebührt, herausverschlagen ist, und fürchtet, noch weiter verschlagen zu werden. Ein großer Teil ihrer Glieder, die in dem Banne der industriellen, kommerziellen und finanziellen Bestrebungen leben, ist innerlich vollständig von ihr abgelöst. Das höhere Leben in Wissenschaft und Kunst breitet sich über weite Gebiete aus, ohne von ihrer Existenz Notiz zu nehmen. Die Naturwissenschaften insbesondere finden innerhalb ihres Gebietes fast gar keinen Anknüpfungspunkt für ein Interesse an den Lehren und dem Leben der Kirche.

Wie soll da geholfen werden? Durch welche Mittel soll die evangelische Kirche ihre Herrschaft wieder erobern? Soll sie bei der Kirche in die Schule gehen, die schon mehr als ein Meisterstück von ihrer Kunst, zu herrschen und die Herrschaft zu erhalten, abgelegt hat? Jeder Versuch dazu hat gezeigt und wird zeigen, daß sie dazu zu schwach ist, und daß ihre Herrschaft auf andern Dingen ruht als auf Kirchenordnungen und Gesetzen. Vielmehr muß sie heutzutage mehr als je das oben zitierte Wort Sallusts beherzigen. Die evangelische Kirche aber hat sich gegründet auf die innerlichste Erfahrung und tiefste Ueberzeugung des Gemüts; sie hat sich ausgebreitet durch die rein geistige Macht des Wortes; sie hat sich konsolidiert, weil sie als ihren Eckstein die einem jeden verständliche und für jeden zu erprobende Wahrheit hinstellte.

In den großen, einfachen Lehren der Reformatoren fanden die verschiedensten Geister das, was sie gesucht; es war, als hätte man ihnen den unbekannten Gott verkündigt, dem sie unwissend Gottesdienst taten. Nimmermehr wäre die Reformation mit so wunderbarer Schnelligkeit zu unbesiegbarer Stärke herangewachsen, wäre ihr nicht auf allen Gebieten der lebendigste Forschungstrieb entgegengekommen und hätte sie nicht im Kern der Sache mit der Gesamtheit des damaligen wissenschaftlichen Lebens in freundlichstem Verhältnis gestanden. Von einer Universität ist sie ausgegangen, durch Disputationen ist sie bekannt ge-

worden, durch kritische und historische Forschungen ist sie von Schritt zu Schritt vorwärts gedrängt worden — und in ihre Anschauungsweise wurden auch die Gegner hereingezogen. Der Hauptkampf ist in wissenschaftlicher Form und mit wissenschaftlichen Waffen zu Ende geführt worden. Nur im Gefolge der wissenschaftlichen Kämpfer erscheinen die diplomatischen und kriegerischen Gestalten, nur als eine unfertige Geburt der Not die Kirchenordnungen und Kirchenverfassungen des 16. Jahrhunderts. *Lebendiger Wahrheitsdurst und eine sich befreiende Wissenschaft* — das sind die Bedingungen und Mittel, durch die die evangelische Kirche ihre Existenz sich gegründet hat, und diese müssen es auch sein, durch die sie sich erhält.

Ein lebendiger Wahrheitsdurst scheint auf den ersten Blick vorhanden. Auf dem Gebiet des historischen Wissens und der Naturforschung ist er da. Auch auf den der Kirche nahe stehenden Gebieten ist die Produktivität groß, und wäre die Streitlust das Maß des Wahrheitstriebes, so könnte unsere Zeit keine besseren Auspizien wünschen. Allein gerade auf theologischem und kirchlichem Gebiet hat sich offenbar der Horizont zu sehr verengt. Das Interesse hat sich auf einen kleinen Raum konzentriert. Einzelne Fragen absorbieren die Aufmerksamkeit. Und das sind nicht bloß die leidigen Zeitfragen, sondern auch bei der Theologie, die sich mehr mit spekulativen Problemen beschäftigt, dürfte der Vorwurf nicht ungerecht sein, daß sie sich gegen vieles gleichgültig verhält und den großen Zusammenhang des Wissens aus den Augen zu verlieren droht. Allein es ist nicht bloß die Beschränkung des Gesichtskreises, was den echten Wahrheitsdrang verkümmert, es ist ein Erlahmen des Triebes überhaupt. Ein wirklich lebendiges Interesse ermüdet nicht, alles in seinen Bereich zu ziehen, immer aufs neue wieder auf die höchsten Prinzipien zurückzugehen, um durch neu entdeckte Wahrheit der schon besessenen gewisser zu werden. Statt dessen gibt es sicherlich weit mehr Skeptizismus, als man glauben möchte, der zum voraus weiß, daß er doch nicht zur Erkenntnis und Gewißheit kommt: den Skeptizismus der wissenschaftlichen Feigheit. Allein neben jener Beschränktheit und dieser Mattherzigkeit geht doch ein lebendiger Drang durch die Zeit.

Solchem Wahrheitsdrange aber muß Wissen geboten werden — und hier liegt die Aufgabe der evangelischen Kirche, von sich aus diesen Drang zu befriedigen. Die Forderung wird an sie gestellt, die universelle Stellung einzunehmen, die ihr gebührt. Wie könnte sie auch anders den wirr durcheinander strebenden Richtungen der Gegenwart