

Werk

Titel: Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik. Zur Auseinandersetzung mit der theol...

Autor: Traub, Friedrich

Ort: Tübingen

Jahr: 1915

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1915_0025|log18

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Theologie, Religionspsychologie, Metaphysik.

Zur Auseinandersetzung mit der theologischen Methode Wobbermin's.

Von D. Friedrich Traub, Professor in Tübingen.

„Systematische Theologie nach religionspsychologischer Methode“ — so lautet der Titel eines groß angelegten Werks, mit dessen Veröffentlichung Wobbermin begonnen hat. Der erste Band, der bis jetzt vorliegt, erschien im Jahre 1913. Er trägt den Sondernamen: „Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie“ und hat die Aufgabe, die religionspsychologische Methode, welche für die inhaltliche Darstellung maßgebend sein soll, unter dem methodologischen Gesichtspunkt zu begründen.

Es sind etwa 15 Jahre her, daß für die Theologie die Lösung der religionsgeschichtlichen Methode ausgegeben wurde. Dem Programm ist aber keine Ausführung gefolgt. Wir haben bis heute weder eine Dogmatik noch eine Ethik noch eine Religionsphilosophie nach religionsgeschichtlicher Methode. Jetzt wird die Lösung der religionsgeschichtlichen Methode abgelöst durch die der religionspsychologischen. Sie hat vor der ersteren jedenfalls den Vorzug, daß dem Programm sofort auch die Ausführung nachfolgt. Allerdings ist, was bis jetzt vorliegt, auch nur eine methodologische Untersuchung. Aber diese bildet den ersten Band einer systematischen Gesamtdarstellung. Man darf also erwarten, daß die Ausführung in Bälde folgen wird.

Was die bis jetzt erschienene methodologische Untersuchung betrifft, so lassen sich in derselben zwei Bestandteile unterscheiden, ohne daß dieselben äußerlich ganz getrennt wären. Was zunächst geboten wird, ist eine Fülle scharfsinniger Analysen theologischer und philosophischer Denker; auf ihnen baut sich sodann die positive Entwicklung des eigenen Standpunkts auf. Unter jenen Analysen

nimmt die Darstellung und Beurteilung Schleiermachers den breitesten Raum ein. Würde man alles auf Schleiermacher Bezügliche, das über den ganzen Band zerstreut ist, zusammenstellen, so ergäbe sich eine ganze Monographie, die einen wertvollen Beitrag zur neuesten Schleiermacherforschung darstellte. Aber auch Niedermann und Ritschl, Raftan und Herrmann, Troeltsch und Rickert, H. Maier und die amerikanischen Psychologen werden mehr oder weniger eingehend behandelt. Als besonders lehrreich erscheint mir die Auseinandersetzung mit H. Maiers Psychologie des emotionalen Denkens. Aber mit diesen historischen Partien haben wir es nicht zu tun, obwohl der Wert des Ganzen nicht zum wenigsten auf ihnen beruht. Wir fragen nach dem Recht der neuen Methode selbst und fassen dabei zwei Punkte ins Auge: ihr Verhältnis zur Religionspsychologie und zur Metaphysik. Das erste ergibt sich ohne weiteres von selbst. Die Methode nennt sich ja selbst religionspsychologisch. Aber auch das Verhältnis zur Metaphysik ist von Wichtigkeit. In seinen früheren Veröffentlichungen war das Bestreben Wobbermins hauptsächlich darauf gerichtet, auf dem Boden der Ritschlschen Theologie, den er einzuhalten sich bewußt war, doch im Gegensatz zu Ritschl der Metaphysik wieder Eingang zu verschaffen. Seine erste größere Schrift gipfelte in dem Satze: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. An dieser Auffassung hält er auch jetzt noch fest. Es ist daher neben der Religionspsychologie auch die Metaphysik ins Auge zu fassen. Wenn ich in dieser doppelten Beziehung eine andere Stellung einnehme, so kann es Wobbermin nur erwünscht sein, wenn dieser Gegensatz zum Ausdruck kommt. Es kann der Durchsetzung seines programmatistischen Gedankens nur förderlich sein, wenn er gegenüber einer sachlichen Kritik sich zu behaupten hat. Ich behandle in zwei Abschnitten zuerst die religionspsychologische Methode, dann die Metaphysik in der Theologie.

I. Die religionspsychologische Methode in der Theologie.

1.

Wobbermin ist neben Vorbrodt derjenige Theologe, der für die Einbürgerung der Religionspsychologie in Deutschland am meisten getan hat. Er hat insbesondere das bekannte Werk von James „Varieties of religious experience“ ins Deutsche übersetzt

und dadurch der religionspsychologischen Forschung einen starken und nachhaltigen Anstoß gegeben. Zugleich aber hat er von Anfang an betont, daß es ihm nicht bloß um die Religionspsychologie als Einzeldisziplin zu tun sei, sondern um die religionspsychologische Methode für das Ganze der theologischen Wissenschaft, insbesondere auch für die systematische Theologie. Schon in der Vorrede zur Uebersetzung des James'schen Werks erklärt er: „Die religionspsychologische Arbeit wird in Zukunft schon um ihrer selbst willen, wie wegen ihrer Bedeutung für die theologische Aufgabe immer größere Beachtung finden müssen.“ Hiernach scheint seine Stellung die zu sein: die Religionspsychologie ist ihm einerseits eine bestimmte Einzeldisziplin, andererseits eine bestimmte Methode. Sie ist eine Einzeldisziplin und hat als solche etwa die Aufgaben zu erfüllen, welche H. Faber in seiner ausgezeichneten Schrift über die Religionspsychologie zusammengestellt und systematisch geordnet hat. Zugleich aber wird der systematische Theologe die Methode, welche die Religionspsychologie in der Erfüllung jener Aufgaben herausarbeitet, für seine Zwecke verwerten, soweit eine solche Verwertung möglich und notwendig ist. Dies wäre eine durchaus klare und sachgemäße Stellungnahme. Es erscheint jedoch zweifelhaft, ob Wobbermin's Meinung damit richtig getroffen ist. Er spricht sich gelegentlich auch so aus, als würde er die Religionspsychologie als Einzeldisziplin überhaupt ablehnen. In der Sammlung von Aufsätzen, die er unter dem Titel „Zum Streit um die Religionspsychologie“¹⁾ veröffentlicht hat, schreibt er S. 80: „Für mich handelt es sich g a r n i c h t um eine theologische Einzeldisziplin, g a r n i c h t darum, daß den bisherigen theologischen Disziplinen noch eine einzelne neue hinzugefügt werde, sondern für mich handelt es sich um die religionspsychologische Durchdringung und Befruchtung des theologischen Denkens im ganzen und als ganzen.“ Dieses — von mir gesperrte — zweimalige „gar nicht“ klingt wie eine Ablehnung der religionspsychologischen Einzeldisziplin überhaupt. Freilich, unmittelbar nachher heißt es: „Gerade daran liegt mir, die religionspsychologische Bewegung n i c h t b l o ß in einer religionspsychologischen Sonder- oder Nebendisziplin der Theologie sich verlaufen zu lassen, sondern ihr für das Zentrum des theologischen Denkens und also für die Zentralfragen der theolo-

1) Ich zitiere diese Sammlung von Aufsätzen unter dem Zeichen A. Wo dagegen einfache Seitenzahlen genannt sind, ist immer das Hauptwerk gemeint.

gischen Arbeit Geltung zu verschaffen.“ Hier wird aus dem „gar nicht“ ein „nicht bloß“. Es bliebe also doch bei der zuerst angenommenen Stellungnahme: die Religionspsychologie eine Einzeldisziplin, aber nicht bloß das, sondern auch eine theologische Gesamtmethode. Das „gar nicht“ im ersten Satz wäre dann eben ein lapsus für „nicht bloß“. Aber diese Auslegung wird wieder unmöglich gemacht durch die Erklärung, es sei dadurch eine arge Verwirrung entstanden, daß man gemeint habe, sein religionspsychologisches Interesse dadurch bekunden zu müssen, daß man eine besondere einzelne Disziplin der Religionspsychologie forderte und an ihr zu arbeiten versuchte. A, S. VII. Dieses Urteil wird dann an Starbuck und Leuba illustriert, aber nicht etwa auf diese eingeschränkt. Es gilt ganz allgemein: das Streben nach einer religionspsychologischen Einzeldisziplin ist verwirrend. Somit ergibt sich: die Stellung Wobbermins zur Religionspsychologie als Einzeldisziplin ist keine eindeutige. Einerseits scheint er sie als selbstverständlich vorauszusetzen, andererseits ihr Existenzrecht zu bestreiten. Daß die Religionspsychologen vom Fach gegen das letztere Urteil sich energisch wehren, ist begreiflich. Vgl. die scharfsinnige Rezension von Stählin im Archiv für Religionspsychologie 1914. S. 295.

2.

Mag dem sein wie ihm will, die Hauptfrage, die wir unter dem systematischen Gesichtspunkt zu stellen haben, ist die nach dem Sinn der religionspsychologischen M e t h o d e, welche eine Neugestaltung der systematischen Theologie ermöglichen soll. Um hierüber Klarheit zu gewinnen, gehe ich von den Gesichtspunkten aus, die mir mit Wobbermin gemeinsam sind. Die Betrachtung der Religion kann unter doppeltem Gesichtspunkt erfolgen. Ich kann sie betrachten als psychologische Tatsache und ich kann sie betrachten als geltende Wahrheit. Jenes ist die psychologische, dieses die kritische Betrachtung. Der Psychologe kann über ihren Geltungswert nichts aussagen. Wenn er sie für Illusion erklärt, begeht er denselben Fehler, wie wenn er sie für Wahrheit erklärt. In beiden Fällen überschreitet er die Grenzen, die ihm als Psychologen gezogen sind. Das wird auch von Wobbermin nachdrücklich betont. „Die psychologische Untersuchung soll nicht von sich aus die Wahrheitsgeltung religiösen Lebens oder religiösen Vor-

stellens erweisen. Das ist überhaupt keine mögliche Aufgabe psychologischer Forschung. Denn die Wahrheitsgeltung liegt über alles Psychologische hinaus, sie ist dem Psychologischen gegenüber transzendent.“ A. S. 11. Wobbermin weist daher den Vorwurf zurück, daß er mittelst seines psychologischen Verfahrens Schlüsse auf die objektive Realität der Glaubensobjekte ziehen wolle, mit besonderer Schärfe zurück. Das sei wohl die Meinung Vorbrodts, die aber von ihm stets bekämpft worden sei. Nichts liege ihm ferner, als diese Verquickung der psychologischen und kritischen Methode. A. S. 85. Dementsprechend erklärt Wobbermin auch in seinem Hauptwerk S. 400, daß sein Verfahren gegen jeden Versuch gerichtet sei, durch die religionspsychologische Analyse ohne weiteres die betreffende Wahrheitsfrage — die Frage nach der Wahrheit der religiösen Vorstellungen und Ueberzeugungen — entscheiden zu wollen. Das sei unmöglich und als Mißbrauch der religionspsychologischen Methode zu brandmarken. Den prinzipiellen Unterschied von psychologischer und kritischer Methode erkennt also Wobbermin rückhaltlos an. Das ist der gemeinsame Boden, von dem wir ausgehen. Ja man wird sagen dürfen: jene Unterscheidung ist heute zum Gemeingut theologischen und philosophischen Denkens geworden.

3.

Aber Wobbermin will sich damit nicht begnügen. Neben und zwischen diesen beiden, der psychologischen und der kritischen Methode, fordert er ein Drittes, das die Kluft zwischen jenen beiden ausfüllen soll und das er als *transzendental-psychologisches Verfahren* bezeichnet. Man wird allerdings diese Bezeichnung nicht als eine besonders glückliche beurteilen können. Das Transzendente ist nach Kant — und an ihn will sich Wobbermin ausdrücklich anschließen — das was jenseits aller Psychologie gelegen ist. Gerade die Psychologie ist niemals imstande, die transzendentalen Bedingungen des Bewußtseins zu erreichen. Das Transzendente ist insofern das Nichtpsychologische. Das transzendental-psychologische Verfahren wäre also ein nicht-psychologisch-psychologisches Verfahren — ein Widerspruch in sich selbst. Aber Wobbermin selbst legt auf die Terminologie kein Gewicht. Er gibt den Ausdruck preis, wenn man daran Anstoß nimmt. Man möge dann statt „transzendental-psychologisch“ kurzweg „reli-

gionspsychologisch“ sagen. Am Namen liege es nicht, wohl aber an der damit gemeinten Sache.

Wie steht es nun um die Sache? Was ist, auf die Sache gesehen, das Dritte zwischen dem psychologischen und kritischen Verfahren? Hat man dieses Dritte gefunden, dann hat man die neue Methode der systematischen Theologie — neu natürlich nicht im absoluten, sondern im relativen Sinn. Wobbermin glaubt mit seiner Forderung der religionspsychologischen Methode nur die Schleiermacher-James'sche Problemstellung aufzunehmen und von den ihr bei beiden noch anhaftenden Mängeln zu befreien. Aber was ist nun das Wesen dieser religionspsychologischen Methode? Sie besteht darin, daß die religionspsychologische Analyse unter dem methodischen Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses getrieben wird. Es ist nämlich eine von der Religionspsychologie zu konstatierende Tatsache, daß das Wahrheitsinteresse für das religiöse Bewußtsein konstitutiv ist. Das Wahrheitsinteresse aber nicht im Sinn des rein logisch-rationalen Wahrheitsinteresses, sondern im Sinne des Interesses an letzter und höchster, absoluter Wahrheit. Dieses Wahrheitsinteresse ist für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins das bedeutsamste Moment. Unter dem Gesichtspunkt dieses Interesses muß die Religion analysiert werden. Und zwar gilt es nicht bloß den Wahrheitsanspruch der Religion zu konstatieren, sondern auch seine letzten und tiefsten Motive aufzuzeigen. Diese aber fallen zusammen mit den spezifisch religiösen Motiven des religiösen Bewußtseins selbst. „Denn wenn überhaupt — der religiösen Ueberzeugung zufolge — das religiöse Bewußtsein Wahrheit zum Ausdruck bringt, dann muß sich diese Wahrheit durch die treibenden Grundmotive des religiösen Bewußtseins, also durch seine spezifisch religiösen Motive, vermitteln.“ S. 404. Der Grundsatz, die Analyse des religiösen Bewußtseins unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses vorzunehmen, bedeutet also die Anweisung, „aus den in der Geschichte vorliegenden Ausdrucksformen der Religion die entscheidenden religiösen Grundmotive und Grundtendenzen zu erheben“ und sie aus der Verbindung mit anderen Motiven ästhetischer und rationaler Art zu lösen. Also das religiöse Bewußtsein von dem ihm einwohnenden Wahrheitsinteresse aus verstehen und die spezifisch religiösen Motive, in denen jenes Interesse wurzelt, herausstellen — das ist die religionspsychologische Methode, das gesuchte Dritte zu dem rein psychologi-

schen und dem kritischen Verfahren. Die meist vorausgesetzte Alternative: „entweder Psychologie oder Kritik“ muß als unzureichend erkannt und überwunden werden. S. 401. Die Überwindung liegt aber in der Erkenntnis, daß es neben und zwischen jenen beiden Betrachtungsweisen eine dritte gibt, die als die *religiös psychologische* zu bezeichnen ist.

4.

Diesem Ergebnis gegenüber muß zunächst gefragt werden: Ist es wirklich eine psychologisch feststehende Tatsache, daß das Wahrheitsinteresse das „bedeutksamste“ Moment in der Struktur des religiösen Bewußtseins bildet? Gibt es nicht auch Religionen, in denen das Wahrheitsinteresse hinter Interessen anderer Art zurücktritt? Die Psychologie soll ja nur die Tatsachen feststellen. Wenn sie nun die Religionen nimmt, wie sie tatsächlich sind, kann dann von allen gesagt werden, daß das Wahrheitsinteresse für sie das bedeutksamste Moment sei? Dafür müßte erst der empirische Beweis erbracht werden. Der bloße Hinweis auf den Offenbarungsgedanken reicht hiefür nicht aus. Gewiß, der Offenbarungsgläubige wird die Offenbarungskunde „für wahr halten“. Aber dieses Fürwahrhalten braucht nicht die beherrschende Bedeutung zu haben, die Wobbermin ihm zuschreibt. Es kann auch nur untergeordnetes Mittel zur Erlangung der Güter sein, welche die Religion verheißt.

In den höheren Religionen wird es allerdings anders sein. Für sie wird es in der Tat gelten, daß das Wahrheitsinteresse konstitutive Bedeutung hat. Aber dann ist noch immer ein Unterschied zwischen konstitutiv und beherrschend, übergeordnet. Es ist nicht ganz zutreffend, wenn Wobbermin S. 389 schreibt: „Das Wahrheitsinteresse ist das für die logische Struktur des religiösen Bewußtseins bedeutksamste Moment. D e n n der Anspruch auf Wahrheitsgeltung ist für alles religiöse Bewußtsein konstitutiv.“ Warum dieses „denn“? Daß das Wahrheitsinteresse konstitutiv ist, begründet noch nicht den Superlativ, daß es das bedeutksamste Moment ist. Es kann konstitutiv und doch einem anderen gleichfalls konstitutiven Moment untergeordnet sein. Hat nicht Pfennigsdorf Recht, wenn er dem Wahrheitsinteresse der Religion ihr Lebensinteresse überordnet? Diese Frage kann hier nicht im Vorübergehen entschieden werden. Ich stelle nur beide Ansichten einander gegenüber. Wobbermin erklärt gegenüber Pfennigsdorf:

„Im Sinne der religiösen Erfahrung — und um diese handelt es sich zunächst — stehen Lebensinteresse und Wahrheitsinteresse nicht im Verhältnis von Ueber- und Unterordnung zueinander. Von primär und sekundär kann hier gar keine Rede sein.“ Vielleicht hat Wobbermin hiemit Recht. Jedenfalls aber Unrecht hat er, wenn er nach jenem Satze fortfährt: „Dann aber bleibt es dabei, daß für die Frage nach der logischen Struktur des religiösen Bewußtseins der Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses der eigentlich entscheidende ist.“ Wenn von primär und sekundär, von Ueber- und Unterordnung überhaupt nicht die Rede sein soll, dann ist es nicht erlaubt, nun doch den einen der beiden Gesichtspunkte als den „eigentlich entscheidenden“ zu proklamieren.

Nehmen wir indessen an, Wobbermin hätte mit seiner Deutung des Tatbestandes Recht: in aller Religion wäre wirklich das Wahrheitsinteresse der beherrschende Gesichtspunkt. Dann erhebt sich erst der Haupteinwand gegen die ganze Methode. Diese Berücksichtigung der Wahrheitsfrage bildet ja gar nicht ein Drittes zwischen Psychologie und Kritik, sondern sie steht ganz auf seiten der Psychologie. Gerade wenn die tatsächliche Religion, wie Wobbermin annimmt, von dem Wahrheitsinteresse beherrscht ist, hat die Psychologie als Tatsachenwissenschaft die Aufgabe, diesen tatsächlichen Bestand zu konstatieren und aus seinen Motiven zu erklären. Also die Analyse unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses ist eine rein psychologische Aufgabe. Dem entspricht es, daß die Wahrheitsüberzeugung dabei nicht als geltende, sondern als tatsächlich vorhandene in Betracht kommt. Auch die „religiösen Grundmotive und Grundtendenzen“, auf welche die Wahrheitsüberzeugung zurückgeführt wird, kommen dabei in Betracht nicht als geltende, sondern als tatsächliche. Das ganze Verfahren ist noch durch und durch Psychologie. Daran ändert die wiederholte Versicherung, daß das Wahrheitsinteresse ein transzendentaler Gesichtspunkt sei (A S. 75 und 83), gar nichts. Natürlich ist er ein transzendentaler, nämlich dann, wenn er als der übergeordnete geltend gemacht wird; wenn er aber der psychologischen Tatsachenforschung ein- und untergeordnet wird, hört er auf, transzendental zu sein. Das Verfahren als Ganzes ist dann eben Psychologie. Es steht nicht in der Mitte zwischen Psychologie und Kritik, sondern ganz auf seiten der Psychologie. Wäre es

anders, so wäre das Verfahren ein unklares Zwittergebilde, halb Psychologie, halb Kritik, ein Widerspruch in sich selbst.

5.

Wobbermin kann allerdings einwenden, das gebe er ja selbst zu. Er bezeichne doch ausdrücklich seine Methode als religionspsychologische. Darin liege doch, daß sie Psychologie sei. Dem entspreche es, wenn er A S. 83 erkläre: „Es handelt sich um ein psychologisches Verfahren, denn es besteht in psychologischer Analyse.“ Es könne ihm also nicht beikommen, den psychologischen Charakter seiner Methode in Abrede zu stellen. Psychologie sei diese zweifellos. Aber die Psychologie, die er fordere, sei nicht empirische Psychologie, sondern eben Religionspsychologie. Die bloß empirisch-psychologische Behandlung der religiösen Erfahrung erweise sich nämlich als unzulänglich. „Sie läßt die Wahrheitsfrage bezüglich des Inhalts der religiösen Erfahrung unberücksichtigt und muß sie unberücksichtigt lassen. Denn empirische Psychologie kommt überhaupt an die Fragen inhaltlicher Wahrheit nicht heran, da solche Wahrheit ihrem Wesen zufolge über alles bloß Empirisch-psychologische hinausliegt.“ A S. 38. Demgegenüber muß man jedoch fragen: Warum denn soll eine empirische Psychologie an die Wahrheitsfrage nicht heranreichen? warum läßt sie dieselbe unberücksichtigt und muß sie unberücksichtigt lassen? Ich meine im Gegenteil, gerade eine empirische Psychologie muß sie recht sehr berücksichtigen. Die empirische Psychologie ist doch Tatsacheforschung. Wenn nun das Wahrheitsinteresse der Religion, wie Wobbermin annimmt, unbestreitbare Tatsache ist, so ist es gerade die Aufgabe der empirischen Psychologie, diese Tatsache festzustellen und, soweit sie hiezu imstande ist, zu erklären. Also das Wahrheitsinteresse und noch mehr der Wahrheitsanspruch der Religion ist durchaus nichts, was jenseits der empirischen Psychologie gelegen wäre. Sie kann, wenn sie ihre Sache recht machen will, an diesem Anspruch gar nicht vorübergehen, sie muß ihn berücksichtigen; ja sie muß ihn, wenn er für die tatsächliche Religion die Bedeutung hat, die Wobbermin ihm zuschreibt, recht eigentlich ins Zentrum rücken. Daran wird auch nichts geändert, wenn man sagt, es handle sich nicht um die individuellen Gedankengebilde einzelner frommer Subjekte, sondern um „die Herausstellung der für die religiöse Gedankenwelt selbst entscheidenden religiösen

Motive und Tendenzen". Wenn anders diese Motive und Tendenzen: seelische Tatsachen sind, so wird es eben Aufgabe der empirischen Psychologie sein, diese Tatsachen herauszustellen. Wie kann man also behaupten, die empirische Psychologie habe es mit der Wahrheit der Religion nicht zu tun? Wobbermin antwortet: „da solche Wahrheit ihrem Wesen nach über alles bloß Empirisch-Psychologische hinausliegt“ (A 38). Wieso denn „hinausliegt“? Natürlich, die kritische Geltung der inhaltlichen Wahrheit liegt über alle Psychologie hinaus. Aber doch nicht die Wahrheitsüberzeugung als psychologische Tatsache. Die gehört recht eigentlich ins Gebiet der empirischen Psychologie, die es eben mit den psychologischen Tatsachen zu tun hat. Sollte hier nicht doch auch Wobbermin die Verwechslung der psychologischen und der kritischen Betrachtung begegnet sein? Der angeführte Satz ist zweifellos richtig, wenn es sich um die kritische Geltung handelt; dann liegt die Wahrheit über alle empirische Psychologie hinaus; er ist aber zweifellos falsch, wenn es sich um die psychologische Tatsächlichkeit handelt. Indem Wobbermin den Satz im Tone der Selbstverständlichkeit vorträgt, verwechselt er den kritischen Gesichtspunkt, unter dem er freilich selbstverständlich ist, und den psychologischen, unter dem er geradezu falsch ist. Dasselbe wiederholt sich A 42 in der Formulierung: „Das psychologische Verfahren, das die Frage der Wahrheitsgeltung ganz unberücksichtigt lassen muß.“ Gewiß, es muß, wenn die Frage im kritischen Sinne gestellt wird; aber es muß nicht und darf nicht, wenn sie im psychologischen Sinne gemeint ist.

Natürlich ist es Wobbermin nicht verborgen, daß auch die empirische Psychologie sich mit der Religion befaßt. Er redet gelegentlich auch von einer „empirischen Religionspsychologie“ S. 331, während er allerdings in der Regel es vermeidet, die Religionspsychologie „empirisch“ zu nennen. Jedenfalls aber ist er bestrebt, das Gebiet dieser empirischen Religionspsychologie möglichst einzuschränken. Nur mit den Grenzgebieten des religiösen Lebens habe sie es zu tun; nur auf „peripherische Begleitererscheinungen allgemein biologischer Art“ könne sie sich beziehen, wie sie in Starbuchs bekanntem Buche behandelt werden. Dagegen das eigentlich religiöse Leben liege jenseits der empirischen Psychologie. Aber auch hier wiederholt sich dieselbe Frage: Warum denn soll das eigentlich religiöse Leben, wenn es anders seelische Tatsache ist, der empirischen Psychologie verschlossen sein, die doch alle seelischen Tat-

sachen zu ihrem Gegenstand hat? Wenn Wobbermin A. S. X „den psychologischen Empirismus der amerikanischen Religionspsychologie“ tadelt, so könnte ich mich diesem Tadel anschließen, wenn es hieße: „der psychologische Empirismus der amerikanischen Religionswissenschaft“. Denn das ist allerdings der fundamentale Fehler der amerikanischen Religionsforschung, daß sie die ganze Religionswissenschaft in Religionspsychologie aufgehen läßt. Aber der Religionspsychologie kann doch der Empirismus nicht als Fehler angerechnet werden; im Gegenteil, daß sie empirisch verfährt, ist ihre eigentliche Aufgabe. Ebenso liegt es, wenn an derselben Stelle gesagt wird: „Da nun gerade neuestens Leuba die letzte Konsequenz des religionspsychologischen Empirismus gezogen hat — er führe zu der Einsicht, daß die Gottheiten der Religion als empirische Größen anzusehen und zu beurteilen sind — so schien es mir berechtigt, die entscheidende methodologische Differenz diesem Standpunkt gegenüber mit möglichster Schärfe herauszuheben.“ Aber kann man denn der Religionspsychologie daraus einen Vorwurf machen, daß sie aus dem Empirismus die letzten Konsequenzen zieht? Der Fehler Leubas ist nicht der, daß er die Konsequenz des Empirismus zieht, sondern daß er den Boden des Empirismus verläßt und eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* begeht. Als Religionspsychologe, der lediglich die religiöse Empirie zur Aussprache bringt, könnte er nie zur Einsicht kommen, die Gottheiten seien empirische Größen. Eine solche Behauptung ist ihm nur möglich, weil er die Grenzen des Empirismus nicht einhält und über die religiösen Objekte sich Urteile erlaubt, die über den Empirismus hinausliegen, mögen sie positiv oder negativ lauten.

6.

Die Unterscheidung der eigentlichen Religionspsychologie und der empirischen Psychologie unterliegt aber noch einem andern Bedenken und das scheint mir an dem ganzen Entwurf Wobbermins der wundeste Punkt zu sein. Ist eine solche Unterscheidung überhaupt durchführbar? Gibt es denn neben der empirischen noch eine andere Psychologie, die also nicht empirisch sein müßte? Ist eine nicht empirische Psychologie nicht eine einfache *contradictio in adjecto*? Und steht ein solcher Begriff nicht im schärfsten Kontrast zu der ganz klar erkennbaren Tendenz, die in der Entwicklung der

psychologischen Forschung sich offenbart? Diese Tendenz geht dahin, daß mit steigender Klarheit der empirische Charakter dieser Wissenschaft herausgearbeitet wird. Die frühere Psychologie war mit theologischen und metaphysischen Elementen ganz durchsetzt. Der Begriff der Seelensubstanz ist ein letzter Rest metaphysischer Psychologie, der sich bis in die Gegenwart erhalten hat. Dagegen hat die Psychologie als selbständige Sonderwissenschaft um so mehr Boden gewonnen, je mehr sie alle metaphysischen und theologischen Einschlüsse abgestoßen und sich auf ihren Charakter als empirische Wissenschaft besonnen hat. Die Psychologie ist ihrem Begriff nach empirische Wissenschaft. Und nun entdeckt Wobbermin eine nicht empirische Psychologie! Hat er irgendwelche Aussicht, mit einem solchen Begriff bei einem modernen Psychologen Gehör zu finden? Dürfen wir Theologen vom allgemeinen Wissenschaftsbetrieb so abseits stehen, daß wir Wissenschaftsbegriffe bilden, die dem Fachmann unannehmbar sind?

Zum mindesten müßte man erwarten, daß der Begriff der empirischen Psychologie scharf bestimmt und gegen den der nicht empirischen abgegrenzt würde. Aber das ist nicht der Fall, wenn auch Ansätze dazu gemacht werden. A S. 82 wird die empirische Forschung auf die Grenzgebiete der Religionswissenschaft beschränkt. Aber S. 34 wird das Gefühl der Gegenwart des Göttlichen — also doch wohl nichts Peripherisches, sondern das zentrale religiöse Erlebnis — in die Resultate der „empirisch-psychologischen Bearbeitung der religiösen Erfahrung“ eingerechnet. Jene enge Begrenzung der „empirischen Psychologie“ auf die peripherischen Erscheinungen wird also nicht festgehalten. S. 331 ferner heißt es: „Empirische Psychologie kann nur Einzeltatbestände individual-psychologischer Art darlegen, ihren Tatbestand klarstellen und sie auf ihre gesetzmäßigen Faktoren untersuchen.“ In ähnlicher Weise wird schon S. 7 geredet von „der empirischen Psychologie, die die Regelmäßigkeiten im Zusammenhang des Seelenlebens zum Gegenstand hat“, und S. 51 von einer „exakten empirischen Psychologie“. Hiernach scheint unter empirischer Psychologie diejenige Forschung verstanden zu sein, welche das Seelenleben noch absehen von seinen geistigen Inhalten lediglich nach der formalen Seite hin untersucht und die gesetzmäßigen Zusammenhänge aufzeigt, die hier bestehen. Also ungefähr das, was Ridert naturwissenschaftliche Psychologie nennt, heißt bei Wobbermin empirische

Psychologie. Dagegen das, was Rickert als „historische Psychologie“ bezeichnet, die durch Einfühlung in fremdes Seelenleben vermittelte Analyse geistiger Inhalte, würde nach Wobbermin nicht mehr unter den Titel der empirischen Psychologie zu subsumieren sein. Aber diese geistigen Inhalte sind doch psychologische Tatsachen und man kann schlechterdings nicht verstehen, warum eine Psychologie, die sie eben als psychologische Tatsachen untersucht, nicht als Tatsachenwissenschaft, nicht als empirische Psychologie soll gelten dürfen. Tatsächlich hat Wobbermin selbst diesen Standpunkt nicht festgehalten. Vielmehr stimmt er S. 65 Rickert zu, wenn er auch die Kulturwissenschaften, in denen eben jene „historische Psychologie“ geübt wird, als empirische Wissenschaften bezeichnet. Er gibt auch die ganz richtige Begründung dafür: „Es handelt sich um Disziplinen, welche bestimmte Phänomengruppen der Erfahrungswirklichkeit erforschen.“ Wenn es also wirklich Wobbermins Meinung war, daß nur die naturwissenschaftliche Psychologie empirisch sei, so hat er jedenfalls diese Meinung nicht konsequent durchgeführt. Aber es ist allerdings zweifelhaft, ob er jene Meinung vertritt. Es fehlt eben eine klare, einheitliche und präzise Definition von Psychologie und speziell empirischer Psychologie.

Aus allem ergibt sich: die Religionspsychologie ist nicht ein Mittleres zwischen empirischer Psychologie und Religionskritik, sondern sie ist selbst ein Stück empirischer Psychologie. Oder mit anderer Terminologie, die bei Wobbermin auch gelegentlich anklingt: die transzendente Psychologie ist nicht ein Mittelding zwischen empirischer Religionspsychologie und Religionskritik, sondern gehört selbst zur empirischen Religionspsychologie. Das Ergebnis von Nr. 4 hatte gelautet: die neue Methode steht nicht in der Mitte zwischen Psychologie und Kritik, sondern ist selbst Psychologie. Jetzt lautet es genauer: sie steht nicht in der Mitte zwischen empirischer Psychologie und Kritik, sondern ist selbst empirische Psychologie.

7.

Das gewonnene Ergebnis wird bestätigt, wenn wir zum Vergleich noch die Religionsgeschichte heranziehen. Ueber den Unterschied von Religionsgeschichte und Religionspsychologie wird A S. 7 f. gesagt: „Auch die Religionspsychologie muß die Wahrheitsfrage, wie sie zum religiösen Bewußtsein hinzugehört, berück-

sichtigen, und zwar sie berücksichtigen unter religionspsychologischem Gesichtspunkt, d. h. in der Bedeutung, welche sie für das religiöse Leben selbst, für die Ausprägung und Ausgestaltung des religiösen Lebens hat oder gewinnt. Und eben dies unterscheidet die Religionspsychologie von der historischen Religionsforschung. Auch diese darf freilich die Wahrheitsfrage nicht außer acht lassen. Aber sie hat diese Wahrheitsfrage doch nur als historisches Moment zu beachten; sie hat die Tatbestände festzustellen, daß und in welchen Formen oder an welchen Punkten das Wahrheitsinteresse sich im religiösen Leben geltend macht. Von dieser historischen Religionsforschung führt aber kein Weg zu eigener Stellungnahme in der Wahrheitsfrage. Historische Religionsforschung und abschließende Religionsbeurteilung und Religionsbewertung sind zwei Gebiete, zwei Sphären, die in gar keinem Zusammenhang zueinander stehen und die auch in keinen Zusammenhang miteinander zu bringen sind, solange nur diese beiden Positionen miteinander verglichen werden. Es gähnt zwischen beiden Gebieten eine Kluft, die sie selbst nur mit eigenen Mitteln in keiner Weise zu überbrücken imstande sind.“ Später, S. 10, heißt es kürzer, in der historischen Forschung werde der Wahrheitsanspruch der Religion nur konstatiert, in der Religionspsychologie werde der betr. Erscheinungskomplex unter dem Gesichtspunkt des Wahrheitsinteresses auf seine eigene Struktur hin untersucht. Ist aber damit wirklich der Unterschied beider getroffen? Die Religionsgeschichte könne den Wahrheitsanspruch nur konstatieren. Aber wird denn der Lutherbiograph sich damit begnügen, die felsenfeste Wahrheitsgewißheit Luthers zu „konstatieren“? Wird er nicht auch ihren Zusammenhang mit dem religiösen Leben Luthers ins Licht stellen? Wird er nicht auch zu zeigen versuchen, wie jene Gewißheit in der Frömmigkeit Luthers wurzelt und auf diese wieder zurückwirkt? Mit anderen Worten: auch der Historiker wird das religiöse Bewußtsein Luthers auf seine Struktur hin untersuchen. Einen Unterschied zwischen Religionsgeschichte und Religionspsychologie vermag ich darin nicht zu erkennen, daß jene nur konstatieren, diese auch erklären und begreifen würde. Sondern beide tun beides. Und wenn Wobbermin von der Religionsgeschichte erklärt (S. 7): „sie hat die Wahrheitsfrage nur als historisches Moment zu beachten“, so gilt von der Religionspsychologie genau dasselbe: „sie hat die Wahrheitsfrage nur als psychologisches Moment zu beachten.“ Die eine als histo-

rißes, die andere als psychologisches, beide aber als tatsächliches Moment. Vom Geltungswert sind beide gleich weit entfernt, so weit eben das Tatsächliche vom Geltenden entfernt ist.

Ich vermag daher auch die Klimax (A S. 87): Religionsgeschichte — Religionspsychologie — Religionskritik nicht anzuerkennen, muß vielmehr Baume zustimmen, wenn er statt jener Klimax einen doppelten Längsschnitt durch das Arbeitsgebiet der Theologie annehmen will: erstens Geschichte — Kritik, zweitens Psychologie — Kritik, weil Geschichte und Psychologie als empirische Wissenschaften auf gleicher Höhenlage stehen. Es ist freilich nicht geschickt formuliert, wenn Baume dann fortfährt, daß von der Geschichte so gut ein direkter Weg zur Kritik führe, wie von der Psychologie. Wenigstens dann ist diese Formulierung falsch, wenn man ihr die Auslegung gibt, die ihr Wobbermin glaubt geben zu dürfen, als könnte die historische Wissenschaft von sich aus die kritische Frage entscheiden. In diesem Sinne gibt es natürlich einen direkten Weg von der Religionsgeschichte zur Religionskritik nicht. Aber so hat es Baume auch nicht gemeint. Es ist ihm nur darum zu tun, daß Geschichte und Psychologie gegenüber der Kritik die gleiche Höhenlage einhalten und damit hat er Recht. In Religionsgeschichte und Religionspsychologie kommt die Religion als seelische Tatsache in Betracht, in der Religionskritik als geltende Wahrheit. Jene beide nehmen also dieselbe Höhenlage ein im Vergleich zu dieser.

Außerdem scheint mir der Abstand zwischen Religionsgeschichte und Religionsbewertung von Wobbermin stark übertrieben. Die Religionsgeschichte kann die Religionskritik genau so „vorbereiten“, wie die Religionspsychologie dies kann. Ein Lutherbiograph, der seine Sache versteht, kann mir für die kritische Entscheidung denselben Dienst tun, wie die religionspsychologischen Analysen von James. Freilich, die Entscheidung selbst ist kein historisches Geschäft, aber auch kein psychologisches, sondern eben ein kritisches. Historie wie Psychologie sind eben etwas anderes als Kritik; aber „vorbereiten“ können sie dieselbe beide in gleicher Weise. Jedenfalls aber haben beide dieselbe Höhenlage und sind von der Religionsbeurteilung gleich weit entfernt. Das Richtige ist in der Tat der doppelte Längsschnitt: Religionsgeschichte — Religionskritik, und: Religionspsychologie — Religionskritik, nicht aber die Klimax: Religionsgeschichte — Religionspsychologie — Religionskritik. Im übrigen kennt ja auch Wobbermin eine Wissenschaft, welche mit der Geschichte die

gleiche Höhenlage einnimmt: die empirische Psychologie, und auch er müßte eigentlich die ganze religionswissenschaftliche Arbeit unter einem doppelten Längsschnitt darstellen; nur wären es jedesmal nicht zwei, sondern drei Stufen, nämlich:

Religionsgeschichte	und:	empirische Psychologie
Religionspsychologie		Religionspsychologie
Religionskritik		Religionskritik.

Jedesmal ist die Religionspsychologie ein Mittleres, das eine Mal zwischen Geschichte und Kritik, das andere Mal zwischen empirischer Psychologie und Kritik. Ich glaube aber gezeigt zu haben, daß es ein solches Mittleres nicht gibt und nicht geben kann. Denn entweder wird die religiöse Wahrheitsüberzeugung nur als tatsächlich betrachtet, so in Geschichte und Psychologie; oder als tatsächlich und geltend, so in der Religionskritik. Ein Mittleres zwischen dem bloßen Vorhandensein der religiösen Wahrheitsüberzeugung und zwischen dem Vorhandensein und Gelten gibt es nicht. Ein angebliches Drittes zwischen beiden ist ein logisch unmögliches Gebilde. Man nehme z. B. folgende Sätze A 84: „Das ist keine empirisch-psychologische Untersuchung, sondern eine durch die transzendente Fragestellung beherrschte Untersuchung. Gleichwohl hält sie sich im Rahmen der psychologischen Analyse.“ Sind diese zwei Sätze nicht ein glatter Widerspruch? Ist die Untersuchung von der transzendentalen Frage *b e h e r r s c h t*, so hat sie eben den Rahmen der psychologischen Analyse gesprengt. Hält sie sich aber innerhalb dieses Rahmens, so ist die transzendente Fragestellung nicht *b e h e r r s c h e n d*.

Dies wird bestätigt, wenn wir zuletzt noch eine bei Wobbermin besonders beliebte Formel ins Auge fassen. Er verlangt, die Religionspsychologie müsse erkenntnistheoretisch orientiert sein. A S. 45: „Darauf muß es ankommen, daß in der Religionswissenschaft ein psychologisches Verfahren Platz greift, das als psychologisches zugleich erkenntnistheoretisch orientiert ist.“ Ich könnte es verstehen, wenn für die Religionswissenschaft ein — dann aber natürlich nicht psychologisches — Verfahren gefordert würde, das die psychologische Fragestellung durch die erkenntnistheoretische ergänzt. Aber was soll ein psychologisches Verfahren sein, das *a l s p s y c h o l o g i s c h e s* zugleich erkenntnistheoretisch orientiert ist? Als psychologisches ist es eben psychologisch orientiert. Dagegen als religionswissenschaftliches ist es 1. psychologisch, 2. erkenntnistheoretisch orientiert.

Somit komme ich zu dem Ergebnis: die transzendental-psychologische Methode ist ein in sich widerspruchsvolles Gebilde. Nicht bloß die Terminologie ist widerspruchsvoll, sondern auch die Sache. Ich vermag daher eine Klärung der systematischen Aufgabe der Theologie von ihr nicht zu erwarten.

8.

Gleichwohl erkenne ich nicht, daß in dem Programm der religionspsychologischen Methode ein starker Wahrheitskern enthalten ist, und zwar in doppelter Beziehung. Einmal insofern, als die Religionspsychologie in der Tat auch für die systematische Theologie, speziell für die Dogmatik, von wesentlicher Bedeutung ist ¹⁾, und dies wieder in positiver und negativer Hinsicht. Negativ, insofern die Psychologie den Dogmatiker davor bewahren wird, mit psychologisch unzulänglichen Begriffen zu operieren. Man denke etwa an den Streit, den einst die lutherischen Theologen über die Frage geführt haben, ob die Erbsünde Substanz oder Akzidens der menschlichen Natur sei. In Wirklichkeit sind beide Behauptungen gleich anstößig. Der Satz, die Erbsünde sei nur Akzidens, steht im Widerspruch mit dem Ernst des Sündenbewußtseins; der entgegengesetzte Satz, daß sie Substanz sei, stellt die Erlösungsfähigkeit des Menschen in Frage. Der ganze unlösbare Streit hat aber darin seine Ursache, daß die metaphysischen Begriffe Substanz und Akzidens zur Bezeichnung von Willensverhältnissen nicht fähig,

1) Ich verweise auch hiefür auf die schon oben erwähnte Schrift von H. Faber: „Das Wesen der Religionspsychologie und ihre Bedeutung für die Dogmatik.“ Wobbermin in seiner Rezension (Theol. Lit.-Z. 1914 S. 434 f.) wird der Schrift nicht gerecht. Er findet es widerspruchsvoll, daß Faber einerseits einen prinzipiellen Gegensatz zwischen Religionspsychologie und Dogmatik annehme und andererseits doch positive Beziehungen zwischen beiden aufzeige. „Das ist offenkundig eine reine contradictio in adjecto.“ Mir scheint dies durchaus nicht offenkundig. Es können doch zwei geistige Größen in einer Beziehung einen prinzipiellen Gegensatz bilden und doch in anderer Beziehung verwandte Züge aufweisen. Sind nicht z. B. Protestantismus und Katholizismus prinzipielle Gegensätze, und doch wird niemand positive Beziehungen zwischen beiden in Abrede stellen. Es wird nur darauf ankommen, die Beziehungen, in denen der Gegensatz besteht, und die, in denen eine Verwandtschaft hervortritt, klar und scharf herauszustellen. Das hat Faber mit aller Sorgfalt getan. Von einer contradictio in adjecto kann also keine Rede sein.

also psychologisch unzulänglich sind. Oder man denke an den aus dem metaphysischen Stadium der Psychologie stammenden Begriff der Seelensubstanz, der gleichfalls in einer modernen, empirischen Psychologie keinen Raum mehr hat. Die Psychologie kann also die Dogmatik davor bewahren, psychologisch anfechtbare Begriffe zu gebrauchen. — Aber diese negative Bedeutung der Psychologie ist nicht die einzige. Sie hat auch einen positiven Wert für die Dogmatik. Zwar ist diese grundsätzlich nicht eine empirische, sondern eine normativ-kritische Wissenschaft. Sie hat die Aufgabe, den Inhalt des christlichen Glaubens zu entfalten und seine Wahrheit zu begründen. Beides ist nicht eine psychologische, sondern eine normativ-kritische Aufgabe. Von der Begründung versteht sich das von selbst. Aber auch die Darstellung oder Entfaltung ist nicht eine rein empirische Aufgabe. Denn es handelt sich um den christlichen Glauben nicht so, wie er unter diesen oder jenen zufälligen, individuellen Bedingungen tatsächlich ist, sondern wie er normalerweise sein soll. Die Methode der Dogmatik ist also nicht die empirische, sondern die normative. Trotzdem aber ist der Glaube ein seelisches Erlebnis und es ist für die Entfaltung und Begründung des Glaubens nicht gleichgültig, ob das Erlebnis psychologisch richtig aufgefaßt wird. Sowohl die Darstellung als die Begründung wird ganz anders ausfallen, je nachdem der Glaube für ein verstandesmäßiges Fürwahrhalten oder für eine persönliche Ueberzeugung gehalten wird. Insofern und insoweit ist die Forderung Wobbermins berechtigt, daß die Dogmatik psychologisch orientiert sein müsse. Man wird nur hinzufügen dürfen, daß diese psychologische Orientierung auch bisher nicht gefehlt hat. Einer weitergehenden „Psychologisierung“ der Dogmatik dagegen, wie sie Vorbrodt im Sinne hat, der an eine völlige Auflösung der Dogmatik in Psychologie denkt, redet auch Wobbermin nicht das Wort. Meinerseits stehe ich auch jetzt noch zu dem, was ich in meinem Buch „Theologie und Philosophie“ S. 178 f. über das Verhältnis von Religionspsychologie und Dogmatik, insbesondere über die zwei Formeln „die Religionspsychologie gehört in die Dogmatik“ und „sie gehört n e b e n die Dogmatik“ ausgeführt habe.

Aber noch in einer anderen Hinsicht steckt in dem methodologischen Programm Wobbermins ein Wahrheitskern, der herausgestellt werden muß. Die Historie und die Psychologie haben, trotzdem oder vielmehr weil sie empirische Wissenschaften sind, doch nicht

bloß die Aufgabe, einen Haufen von Einzeltatsachen, womöglich des äußeren Geschehens, zu konstatieren, sondern auch größere geistige Zusammenhänge zu begreifen. Auch ganze geistige Bewegungen sind eben psychologische und geschichtliche Tatsachen, welche die Psychologie und Historie zu „konstatieren“ haben. Aber das „Konstatieren“ ist hier ein viel verwickelteres Geschäft als bei irgend einer Einzeltatsache des äußeren Geschehens. Denken wir einen Historiker im großen Stil. Ein solcher wird sich nie darauf beschränken, Urkunden zu lesen, Texte zu vergleichen, literarische und historische Kritik zu treiben, um mittelst dieser Operationen einzelne Tatsachen mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit festzustellen. Sondern er wird auch ganze geistige Bewegungen in ihrem innersten Wesen zu erfassen suchen. Das Mönchtum, die Renaissance, der Humanismus, der Sozialismus — alle diese Erscheinungen sind psychologische und historische Tatsachen. Aber sie in ihrem Kern verstehen erfordert mehr als das Konstatieren irgendwelcher Einzeltatsachen. In allen geistigen Größen sind gewisse Kräfte und Tendenzen wirksam, welche einem bestimmten Ziele zustreben, und in diesem Ziel offenbart sich das eigentliche Wesen der zu erforschenden Größe. Es sind also Zielbegriffe, teleologische, Ideal- oder Normbegriffe, welche der Historiker und der Psychologe handhabt, um seines Stoffes Herr zu werden — aber eben doch nur, um des Stoffes, des gegebenen Tatbestandes Herr zu werden. Die Normbegriffe sind nicht absolut, sondern relativ, nicht über-, sondern untergeordnet, nicht thetisch, sondern hypothetisch. Sie sind nur das Mittel für den Zweck der Tatsachenforschung. Diese Notwendigkeit relativer Normbegriffe scheint mir der berechtigte Kern dessen zu sein, was Wobbermin mit der erkenntnistheoretischen Orientierung der Religionspsychologie, mit der transzendental-psychologischen Methode meint. Der Fehler ist nur der, daß er um dieser Begriffe willen seine Religionspsychologie von der empirischen Psychologie ausnehmen und mit ihr ein Drittes, Mittleres zwischen empirischer und kritischer Betrachtung statuieren will. In Wirklichkeit ist das, was mittelst jener Begriffe gewonnen wird, doch nur der empirische Tatbestand und von der kritischen Beziehung soweit entfernt, wie irgendeine andere empirische Tatsache.

II. Metaphysik in der Theologie.

In meinem Buch „Theologie und Philosophie“ hatte ich eine ablehnende Stellung zur Metaphysik vertreten. Mein Urteil gründete sich auf einen bestimmten Begriff von Metaphysik, der dabei zugrunde gelegt wurde. Zunächst wurde sie bestimmt als die Beschäftigung mit dem Transzendenten. Doch schien diese Begriffsbestimmung noch zu weit, da es noch eine andere Betätigung des menschlichen Geistes gibt, die das Transzendente zum Gegenstand hat: die Religion. Will man die Metaphysik von der Religion unterscheiden, so muß zu dem ersten Wesensmerkmal: „Beschäftigung mit dem Transzendenten“ noch ein zweites hinzugefügt werden, das den Unterschied von der Religion zum Ausdruck bringt. Dieser Unterschied wird darin zu erkennen sein, daß der Fromme das Transzendente in der Form des Glaubens hat, der Metaphysiker in der Form der Wissenschaft. So ergab sich die vorläufige Definition: Die Metaphysik ist ihrem Inhalt nach Beschäftigung mit dem *Transzendenten*, ihrer Form nach ein *Wissen* um das Transzendente. Als gleichbedeutend wurde dieser Definition eine zweite zur Seite gestellt: Die Metaphysik ist Weltanschauung in der Form des Wissens. Denn alle Weltanschauung wird im Unterschied von der bloßen Konstatierung des Tatsächlichen ihre Aufgabe darin erblicken, den Sinn des Tatsächlichen zu deuten. Damit schreitet sie aber über das Tatsächliche selbst hinaus, wird „transzendent“. Insofern kommt die zweite Definition „Weltanschauung in Form des Wissens“ mit der ersten: „Wissen um das Transzendente“ überein.

Weiterhin wurden dann die beiden Merkmale: das Transzendente als Inhalt und das Wissen als Form noch genauer bestimmt. Was zunächst den Begriff des Transzendenten betrifft, so kann dieser einen doppelten Sinn haben. Transzendent ist einmal = *bewußtseins* transzendent. Was man transzendent nennt, ist nicht bloß in unserem Vorstellen, in unserem Bewußtsein, sondern eine Realität jenseits unseres Bewußtseins. Von diesem Begriff der Transzendenz = *Bewußtseins*transzendenz ist aber ein anderer Begriff derselben zu unterscheiden. Wenn ich z. B. die Gottheit transzendent nenne, so meine ich einen bestimmten *Inhalt*, der über den Erfahrungsinhalt der Welt hinausragt. Im einen Fall bezieht sich die Transzendenz nur auf die *Existenzform*, während der Inhalt derselbe ist. Der Inhalt Baum bleibt der-

selbe, ob ich den Baum als bloß vorgestellten oder als wirklichen meine. Nur die Existenzform ist eine verschiedene. Dagegen sind Gott und Welt verschieden dem Inhalt nach. Hier ist die Transzendenz eine inhaltliche oder materiale. Man kann daher die Transzendenz im einen Falle als eine formale, im andern Fall als eine materiale bezeichnen. Beide Arten von Transzendenz können an ein- und demselben Objekt zusammentreffen. Die Gottheit ist formal und material transzendent. Material: der Inhalt Gott ragt über den Inhalt Welt hinaus. Formal: die Existenz Gottes besteht nicht darin, daß er von einem menschlichen Bewußtsein vorgestellt wird, sondern von allem menschlichem Vorstellen unabhängig ist. So sind auch die Objekte der Metaphysik formal und material transzendent. Sie bezeichnen einen über die Erfahrung hinausgehenden Inhalt, und es gilt als selbstverständlich, daß sie eine vom menschlichen Bewußtsein unabhängige Existenz haben.

Das zweite Merkmal der Metaphysik ist, daß sie ein *W i s s e n* sein will. Plato und Aristoteles, Cartesius und Spinoza, Leibniz und Wolf, Hegel und Hartmann — sie alle vertreten ihre Ideen in der Form der Wissenschaft. Der Philosoph Zeller nennt daher ausdrücklich die Metaphysik eine Wissenschaft (Archiv für hist. Philosophie 1895 S. 2). Es entspricht den großen in der Geschichte aufgetretenen Systemen der Metaphysik, wenn diese nicht bloß als das Nachdenken, sondern als das wissenschaftliche Nachdenken über das Transzendente bestimmt wird. Dieses zweite Merkmal bezeichnet nun die Hauptdifferenz zwischen Wobbermins und meiner Auffassung der Metaphysik. In seinem Buch „Theologie und Metaphysik“ hatte Wobbermin die These vertreten: Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich. Dabei ging er von der Voraussetzung aus, daß Metaphysik überhaupt das Nachdenken über das Transzendente sei. Alle Sätze über das Transzendente seien als solche metaphysischer Art. Ich hatte dagegen eingewendet, daß unter dieser Voraussetzung jene These allerdings unanfechtbar, aber auch selbstverständlich sei. Aber die Voraussetzung treffe eben nicht zu, weil die vorausgesetzte Definition der Metaphysik zu weit sei. Denn nach dem historischen Begriff von Metaphysik bedeute diese nicht überhaupt das Nachdenken, sondern das wissenschaftliche Nachdenken über das Transzendente. Nur so sei es möglich, die Metaphysik von der Religion zu unterscheiden. Dieser bestimmte, historisch begründete Begriff von Metaphysik ist also zugrunde zu legen, wenn

man mein Urteil über Metaphysik und Theologie verstehen will. Wobbermin hat nun in seinem neuesten großen Werk meinem Standpunkt eine eingehende Widerlegung gewidmet. Meinerseits bin ich keineswegs darauf eingeschworen, die Metaphysik um jeden Preis aus der Theologie hinauszutun. Es könnte mir im Grunde nur erwünscht sein, mein Urteil auf diesem Punkte zu revidieren. Trotzdem kann ich nicht finden, daß die erhobenen Einwände hierzu nötigen würden. Ich gehe die wichtigsten derselben der Reihe nach durch.

1.

In meiner Schrift hatte ich hinsichtlich der Philosophie die Anordnung befolgt: Metaphysik — Psychologie — Erkenntnistheorie. Wobbermin sieht darin eine *petitio principii*. „Die Metaphysikfrage muß natürlich der erkenntnistheoretischen Frage ein- und untergeordnet werden“ S. 86. Aber ich fürchte, wenn ich die umgekehrte Anordnung befolgt oder gar nach Wobbermins Vorschlag der Metaphysik überhaupt keinen besonderen Abschnitt gewidmet, sondern sie der Erkenntnistheorie ein- und untergeordnet hätte, dann wäre erst recht der Vorwurf der *petitio principii* erhoben worden. Dann hätte das Urteil gelautet, daß von einer vorgefaßten Erkenntnistheorie aus a priori über die Metaphysik abgesprochen werde. Deshalb schien es mir als das Richtige, zunächst einmal die Metaphysik selbst zum Worte kommen zu lassen und ihre Gründe, soweit sie nicht erkenntnistheoretischer Art sind, zu prüfen. Das geschah in dem Kapitel über die Metaphysik, S. 112—141. In dem späteren Kapitel über Erkenntnistheorie wird dagegen ausdrücklich gesagt (S. 207): „Dies ist nun der Punkt, auf dem die Unmöglichkeit der Metaphysik erst endgültig zu erweisen ist.“ Der Tatsache, daß die metaphysische Frage letztlich nicht ohne erkenntnistheoretische Erwägungen zu entscheiden ist, habe ich also durchaus Rechnung getragen, aber aus guten Gründen doch den Abschnitt über Metaphysik vorangestellt und den über Erkenntnistheorie folgen lassen.

2.

Meine Unterscheidung von Nachdenken und wissenschaftlichem Nachdenken und meine darauf begründete Definition der Metaphysik bezeichnet Wobbermin als „recht willkürlich“. Ich habe aber

§. 112—118 den eingehenden Nachweis geführt, daß dieser Begriff von Metaphysik den großen historischen Systemen entspricht. Als „willkürlich“ vermag ich ihn daher nicht anzuerkennen. Man kann ja den von mir geführten historischen Beweis anfechten und den Gegenbeweis führen. Aber ein Versuch hiezu wird nicht gemacht. Damit, daß mein Begriff für willkürlich erklärt wird, ist er nicht widerlegt.

In demselben Zusammenhang fährt Wobbermin fort: „Ist denn das theologische Nachdenken kein wissenschaftliches?“ §. 79. Gewiß ist es das, und ich habe es nie und nirgends in Abrede gestellt. Aber ich verstehe nicht, inwiefern der wissenschaftliche Charakter der Theologie es hindern soll, daß auch die Metaphysik wissenschaftlichen Charakter hat oder vielmehr beansprucht, und daß man wissenschaftliches und nichtwissenschaftliches Nachdenken unterscheidet. Im unmittelbaren Anschluß an den eben zitierten Satz führt dann Wobbermin fort: „Traub verwickelt sich auch selbst in den stärksten Widerspruch, indem er bald darauf erklärt, ihm erscheine die methodische Begründung und Durchführung der religiösen Weltanschauung als eine wissenschaftliche Aufgabe ersten Ranges. Wenn es nun die Religion ‚selbstverständlicherweise‘ mit dem Transzendenten zu tun hat und das Nachdenken über die religiöse Weltanschauung mit ihrem Transzendenzcharakter — auf solchem Nachdenken muß doch die methodische Begründung und Durchführung der religiösen Weltanschauung beruhen — Wissenschaft ersten Ranges ist, dann soll doch andererseits eben dieses Nachdenken kein „wissenschaftliches“ sein, sondern von dem wissenschaftlichen Nachdenken scharf unterschieden werden?“ Also das theologische Denken soll einerseits wissenschaftlich, andererseits nicht wissenschaftlich sein. Das wäre freilich der handgreiflichste Widerspruch. Aber ich habe nicht von dem theologischen, sondern von dem religiösen Denken gesagt, daß es nicht wissenschaftlich sei. Das ist ein kleiner Unterschied. §. 129 meines Buchs heißt es ausdrücklich: „Die Metaphysik hat das Transzendente zum Gegenstand, die Religion ebenso. Der Unterschied beider liegt darin, daß jene das Transzendente in der Form des Wissens verteilt, diese in der Form des Glaubens.“ Damit fällt der angebliche Widerspruch dahin. Denn daß die Theologie Wissenschaft ist, die Religion aber nicht, darin wird auch Wobbermin keinen Widerspruch sehen. Dagegen wundere ich mich,

daß er an einem andern Widerspruch, der mit einem größeren Schein des Rechts behauptet werden konnte, vorübergegangen ist. Ich glaubte ursprünglich, daß die wenig durchsichtige Polemik von S. 79 nach dieser Seite gerichtet sei. Man könnte es nämlich widerspruchsvoll finden, daß ich die Metaphysik als Wissenschaft vom Transzendenten verneine, weil es eine Wissenschaft vom Transzendenten nicht geben könne, dagegen die Theologie, die doch auch eine Wissenschaft vom Transzendenten sei, bejahe. Dabei wäre aber übersehen, daß die Theologie direkt nicht Wissenschaft vom Transzendenten, sondern vom Glauben ans Transzendente ist. Damit fällt auch dieser Widerspruch dahin.

3.

Wobbermin findet, daß ich seine Position, unter der Hand verschiebe, sofern ich da, wo er von Theologie redet, von Religion rede. Nicht der Religion habe er eine metaphysische Position zugesprochen, sondern der Theologie. Ich bin mir dieser Verschiebung nicht bewußt, finde auch keine Stelle in meinem Buch, in der sie enthalten wäre. Aber ich meine, ich hätte damit nicht einmal so Unrecht gehabt. Wobbermin redet doch von einer Metaphysik des Glaubens, die er vertrete. Also nicht bloß zur Theologie rechnet er die Metaphysik, sondern zum Glauben, d. h. zur Religion. Und auf S. 40 erklärt er: „Echte religiöse Erfahrung ist niemals identisch mit einer metaphysischen Weltanschauung. Wohl schließt die religiöse Erfahrung keimhaft eine metaphysische Weltanschauung in sich, aber sie selbst geht weder in einer solchen auf, noch liegt für sie das Hauptgewicht auf derselben.“ Also Metaphysik und Religion sind nicht identisch, aber immerhin ist jene in dieser „keimhaft“ enthalten. Nicht erst in der Theologie, sondern schon in der Religion ist die Metaphysik keimhaft enthalten. Wie stimmt es dazu, wenn Wobbermin jetzt erklärt, er habe nicht der Religion eine metaphysische Position zugesprochen, sondern der Theologie?

Aber ich nehme diese letztere Behauptung als zugestanden an. Es sei so: nur die Theologie schließe eine metaphysische Position in sich, nicht die Religion. Dann ergibt sich aber eine andere, für Wobbermins Standpunkt verhängnisvolle Konsequenz. Die Religion hat es doch auch nach ihm mit dem Transzendenten zu tun und doch soll sie nicht metaphysisch sein. Also gibt es eine Beschäf-

tigung mit dem Transzendenten, die nicht metaphysisch ist. Das widerspricht aber Wobbermins Grundvoraussetzung, daß alle Beschäftigung mit dem Transzendenten metaphysisch sei, und führt direkt zu meiner These hinüber: nicht alle, sondern nur die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Transzendenten ist Metaphysik. Neben ihr gibt es eine nichtmetaphysische Beschäftigung mit dem Transzendenten: die Religion.

4.

Den Satz: „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ hatte ich unter der Voraussetzung, daß alles und jedes Nachdenken über das Transzendente metaphysisch sei, für einfach selbstverständlich erklärt. Hiegegen erhebt Wobbermin einen doppelten Einwand. Er beanstandet die Behauptung an sich und ihre Wirkung auf die religiös-kirchliche Lage. Die Behauptung an sich. „Dann ist es also einfach selbstverständlich, daß es die Religion mit dem Transzendenten zu tun hat?“ S. 78. In der Tat, so scheint es mir. Natürlich die Religion im psychologischen, nicht im kritischen Sinn. Wird das Problem im letzteren Sinn genommen, dann ist das Transzendente freilich nicht selbstverständlich, sondern das Unbegreifliche, Wunderbare. Gibt es eine transzendente Welt, wirklich und wahrhaftig — das ist das große und letzte Problem des Menschengeistes. Die Antwort auf diese Frage für „einfach selbstverständlich“ zu erklären, wäre der Gipfel der Abgeschmacktheit. Wenn ich aber die Religion lediglich unter dem psychologischen Gesichtspunkt betrachte, dann will es mir allerdings ziemlich selbstverständlich erscheinen, daß sie es mit dem Transzendenten zu tun hat. Die wirkliche, geschichtliche Religion ist nie bloß Diesseitsreligion. Sie lebt in der jenseitigen Welt. Wobbermin selbst sagt, alles Gerede von der Diesseitsreligion komme entweder auf Unklarheit oder auf eine Verkennung des eigentlichen Wesens der Religion hinaus. S. 80. Damit erklärt er doch, daß er die Diesseitsreligion nicht ernst nimmt. Wer wird ein bloßes „Gerede“ ernst nehmen? Es scheint also doch auch ihm mehr oder weniger „selbstverständlich“ zu sein, daß wirkliche Religion es mit dem Transzendenten zu tun hat. Ferner stimmt er (A S. 21) dem Urteil von Bonus zu, das Streben nach Diesseitigkeit der Religion sei eine fürchterliche Albernheit. Ist da das entgegengesetzte Urteil, die Jenseitigkeit der Religion sei selbstverständlich, so fernliegend und so verwunder-

lich? Die Verneinung einer fürchterlichen Albernheit wird doch wohl als selbstverständlich gelten dürfen.

Was aber die religiös-kirchliche Lage betrifft, so betrachte ich es mit Wobbermin als eine Hauptaufgabe der Theologie, den Transzendenzgedanken energisch zu vertreten. Ich bin auch darin mit ihm einverstanden, daß gegenüber dem modernen Bewußtsein mit seiner skeptischen Stellung zur transzendenten Welt nichts verkehrter wäre, als die Geltung des Transzendenten für selbstverständlich auszugeben. Nichts liegt mir ferner. Nur verstehe ich nicht, warum das Wörtlein „metaphysisch“ in der Lösung jener Aufgabe eine so unersehbliche Rolle spielen soll, warum man nur als Metaphysiker „offen und ehrlich“ zu Werk gehen kann (S. 81) und warum nur der Metaphysiker gegen die Gefahr von Ausreden und Schleichwegen gefeit sein soll. „Ausreden“ „Schleichwege“ „doppelsinnige Argumentationen“ „Wortspielereien“ (S. 75, 81, 95) müssen überhaupt Dinge sein, die uns Andern außerordentlich naheliegen, daß Wobbermin immer wieder für nötig hält, davor zu warnen. Mir will es scheinen, wenn der Theologe sagt: „Es gibt eine jenseitige Welt, die sich dem Frommen erschließt“, so ist das ebenso „offen und ehrlich“ geredet, wie wenn er sagt: „Theologie ohne Metaphysik ist unmöglich“ und bei der Unklarheit darüber, was Metaphysik sei, sogar klarer und verständlicher.

5.

Ein weiterer Einwand geht dahin, die Definition der Metaphysik als der Wissenschaft vom Transzendenten sei auch deshalb unzureichend, weil es sich doch um die Realität des Transzendenten handle S. 90. Nun habe ich S. 113 jene Definition ausdrücklich als eine vorläufige bezeichnet und S. 114 zur Näherbestimmung zwischen der formalen und materialen Transzendenz unterschieden. Beide, wurde gezeigt, werden von der Metaphysik behauptet, die materiale Transzendenz, welche die inhaltliche Ueberlegenheit des Transzendenten ausdrückt, und die formale, welche die vom vorstellenden Bewußtsein unabhängige Existenz, d. h. also die Realität des Transzendenten bedeutet. Der von Wobbermin vermißte Gedanke ist also so deutlich als möglich vertreten. Das erkennt er kurz nachher (S. 91) auch an, führt aber diese Anerkennung mit der Bemerkung ein, ich durchbreche damit meine eigene Definition. In der Tat eine seltsame Kritik! Ich

gebe eine ausdrücklich als vorläufig bezeichnete Definition und füge dann alsbald die Näherbestimmung hinzu. Wobbermin aber behandelt die vorläufige Definition als eine endgültige, lehnt sie unter dieser irrigen Voraussetzung ab und tadelt die von ihm selbst geforderte Näherbestimmung als Durchbrechung der Definition, während sie die zum voraus angekündigte, notwendige Ergänzung ist.

Ein weiterer Einwand richtet sich gegen die Gleichung: Metaphysik ist das Wissen um das Transzendente o d e r Weltanschauung in Form des Wissens. Ich hatte diese Gleichung damit begründet, daß alle Weltanschauung im Unterschied von der bloßen Konstatierung des Tatsächlichen darauf ausgehe, den S i n n des Tatsächlichen zu deuten. Diese Deutung sei immer ein Plus über die Erfahrungswirklichkeit hinaus, also im Verhältnis zu ihr transzendent. Insofern falle die zweite Definition (Weltanschauung in Form des Wissens) mit der ersten (Wissen um das Transzendente) zusammen. Wobbermin gibt das im Grunde selbst zu, wenn er erklärt, daß beide Definitionen insofern sachlich zusammenhängen, als die Konsequenz jeder Weltanschauung „zu einer Stellungnahme zu der Frage nach dem Transzendenten“ dränge (S. 86). Trotzdem fährt er fort: „Indes, da diese Konsequenz keineswegs immer zum Bewußtsein kommt, so dient es nicht der Klarheit, die beiden Fassungen kurzerhand einander gleichzusetzen.“ Aber das ist eine seltsame Begründung: „da die Konsequenz nicht immer zum Bewußtsein kommt.“ Freilich kommt sie nicht immer zum Bewußtsein. Aber da sie nach Wobbermin selbst zum Bewußtsein kommen s o l l t e , so dient es allein der Klarheit und ist das einzig Richtige, nach diesem logischen Sollen, nicht nach dem empirischen Denken einzelner Gedankenloser den Begriff zu bestimmen.

6.

Wobbermin legt ein besonderes Gewicht auf die Wissenschaftssystematik und findet meine Beurteilung der Metaphysik und meine ganze Verhältnisbestimmung von Theologie und Philosophie unzureichend, weil sie nicht an einer durchgeführten Wissenschaftssystematik orientiert sei S. 85. Letzteres räume ich gerne ein und erkenne Wobbermins Verdienste auf diesem Gebiete rückhaltlos an. Aber ich vermag die Bedeutung der Wissenschaftssystematik nicht so hoch einzuschätzen, wie er es tut. Der ent-

scheidende Gesichtspunkt, unter dem ich das Verhältnis von Theologie und Philosophie zu bestimmen suchte, war der des Wahrheitsinteresses. Im Vordergrund stand mir überall die kritische Fragestellung. Worauf beruht der Geltungswert dessen, was die Theologie, und dessen, was die Metaphysik, die Psychologie, die Erkenntnistheorie vertritt? Das war die Frage, der ich nachging. Deshalb habe ich die religiöse Wahrheitsüberzeugung am naturwissenschaftlichen Erkennen gemessen, weil an diesem Gegensatz die Eigenart des jeweiligen Geltungswerts am bezeichnendsten hervortritt. Diese Aufgabe aber, den Geltungswert der verschiedenen Erkenntnisarten aufzuzeigen, schien mir und scheint mir lösbar, auch ohne daß eine ganze Wissenschaftssystematik an die Spitze gestellt wird. Eine solche gehört nicht an den Anfang, sondern an den Schluß. Das, was uns zuerst gegeben ist, sind die einzelnen Wissenschaften. Ihren Betrieb gilt es zu studieren, ihre logische Struktur zu verstehen, die an ihrem tatsächlichen Betrieb sichtbaren Methoden herauszustellen. Dann erst kann der Versuch gewagt werden, die in ihrer Eigenart erfaßten Einzelwissenschaften in ein System zu bringen. Wie weit der Versuch gelingt, steht dahin. Bis jetzt kenne ich kein Wissenschaftssystem, das in seinem ganzen Umfang auch Andern als seinem Urheber eingeleuchtet hätte. Jedenfalls aber gehört es nicht an den Anfang, sondern an den Schluß. Das wird indirekt auch von Wobbermin bestätigt. Zunächst allerdings beginnt er mit einer Wissenschaftssystematik, indem er im Anschluß an Rickert Natur- und Kulturwissenschaften unterscheidet. Dann wird „die Theologie als Religionswissenschaft“ in die Gruppe der Kulturwissenschaften eingeordnet. Die Theologie ist hiernach eine kulturwissenschaftliche Einzeldisziplin. Aber nun erhebt sich die Frage, ob ein solches Verfahren nicht eine Vergewaltigung der Religion bedeutet, weil diese damit zu einem Teilbestand der Kultur gemacht wird? Ist die Religion nicht ein die gesamte Kultur überragender Wert? Wie findet sich Wobbermin mit diesem Einwand ab? Er sagt: „Die abschließende Beantwortung kann offenbar erst die Untersuchung über das Wesen der Religion ergeben“ S. 54. Das aber bedeutet, da das Wesen der Religion erst im zweiten Band untersucht werden soll, daß die Wissenschaftssystematik am Anfang überhaupt nicht erledigt werden kann. Wenn die spätere Untersuchung über das Wesen der Religion zu dem Ergebnis führen sollte, daß die Religion nicht

als Objekt einer kulturwissenschaftlichen Einzeldisziplin behandelt werden darf, dann wird ja die ganze bisher aufgestellte Systematik wieder umgestoßen. Es scheint daher das einzig Vernünftige, mit einer solchen Systematik nicht zu beginnen, sondern zu schließen.

Aber es ist noch ein anderes Bedenken, das sich auf diesem Punkte erhebt. Schon Stählin hat darauf aufmerksam gemacht, daß das Verhältnis von Theologie und Religionswissenschaft bei Wobbermin sehr im Unklaren bleibt. Archiv für Religionspsychologie I, S. 280. Aber ich will auf diesen Punkt nicht weiter eingehen. Dagegen ist es höchst befremdlich, daß die Theologie einerseits als kulturwissenschaftliche Einzeldisziplin der Reihe der Kulturwissenschaften eingeordnet und doch andererseits der Philosophie gleichgeordnet und allen Einzelwissenschaften übergeordnet wird. Kann denn ein- und dieselbe Wissenschaft zugleich Einzel- und Nichteinzelwissenschaft sein? Man könnte es verstehen, wenn etwa die historische Theologie in die kulturwissenschaftlichen Einzeldisziplinen eingerechnet und die systematische als übergreifende Betrachtung der Philosophie koordiniert würde. Aber so liegt es bei Wobbermin nicht. Sondern von vornherein, ehe er an die Einordnung der Theologie herantritt, erklärt er (S. 31): „wir konzentrieren unsere Aufmerksamkeit speziell auf das systematische Arbeitsgebiet der Theologie, da dies das letztlich entscheidende ist.“ Also auch die systematische Theologie ist kulturwissenschaftliche Einzeldisziplin. Wie kann sie dann zugleich übergreifende Gesamtbetrachtung sein? Wie kann sie Einzelwissenschaft und Nichteinzelwissenschaft sein? Ist dieser Widerspruch beseitigt, wenn Wobbermin erklärt, die Theologie sei zwar Einzelwissenschaft, trete aber mit einem Teil ihrer Aufgabe an die Seite der Philosophie? S. 68. Kann man zwei so heterogene „Teile“ einfach addieren und kann dabei ein einheitliches Ganzes herauskommen, wie es die systematische Theologie doch sein will und sein soll? Eine Theologie, die mit ihrem einen Teil Einzelwissenschaft, mit dem andern das Gegenteil wäre, kann nur als ein widerspruchsvolles Gebilde beurteilt werden. Ich kann also nicht finden, daß die Voranstellung des wissenschaftssystematischen Gesichtspunkts dem Unternehmen Wobbermins zum Vorteil gereichen würde und sehe darin die Bestätigung für die Richtigkeit des entgegengesetzten

Verfahrens, welches mit der Systematik nicht beginnt, sondern schließt.

7.

Wenn in den voranstehenden Ausführungen vor allem der Gegensatz zu Wobbermin zum Ausdruck kam, so bedarf es kaum der ausdrücklichen Bemerkung, daß der Gegensatz ein Gegensatz auf gemeinsamem Boden ist und daß im Vergleich mit dem Gemeinsamen das Gegensätzliche von untergeordneter Bedeutung ist. Ich sehe das Gemeinsame hauptsächlich in zwei Gedanken. Negativ in der Ablehnung einer rein rationalen Begründung des christlichen Gottesgedankens. In dieser Linie liegt es, wenn Wobbermin S. 84 schreibt: „Der große Grundgedanke der kantischen Philosophie, der sich in jener Unterscheidung (von theoretischer und praktischer Vernunft) Ausdruck verschafft, der soll in keiner Weise beanstandet werden, der behält bedingungslos und ohne jede Einschränkung seinen gar nicht zu unterschätzenden Wert. Es ist ja die Ueberwindung der rationalistischen Denkweise, die sich in dieser Unterscheidung ausdrückt. Die tiefgründige Einsicht, daß der Intellekt das Wesen des Menschen nicht erschöpft, daß die Momente geistiger Art, die sich im Willens- und Gemütsleben des Menschen erschließen, nicht übersehen werden dürfen, wenn das ganze Wesen des Menschen erfaßt werden soll, ja daß für dieses die letzteren schließlich bedeutamer sind als der Intellekt rein als solcher, das ist bei Kant der ihm zunächst wichtigste Inhalt jener Unterscheidung. Und von dieser Einsicht darf nichts wieder verloren gehen. Sie muß streng, rein und sicher festgehalten und so gerade auch in der Theologie zur Geltung gebracht werden.“ Ebenso S. 95: „Daß es sich nicht um eine rationale Begründung handeln darf, daß eine solche von der Religion nicht nur nicht gefordert, sondern durch ihren Glaubenscharakter ausgeschlossen wird, das muß mit unmißverständlicher Sicherheit zur Geltung gebracht werden.“ S. 149: „Eine rationale Begründung des Glaubens würde in demselben Umfang, in dem sie durchgeführt würde, eine Rationalisierung des Glaubens bedeuten. Den Glauben rationalisieren heißt aber ihn als Glauben aufheben.“ Diesem Negativen entspricht dann das Positive. Der Glaube kann nur begründet werden, indem die ihm selbst einwohnenden Gründe herausgestellt und diese in persönlicher Entscheidung bejaht

werden. Das führt aber zur geschichtlichen Gottesoffenbarung als dem letzten Grund, in welchem sich der Glaube verankert weiß. Gegenüber diesem Gemeinsamen treten die herausgestellten Differenzen zurück, so bedeutsam sie an ihrer Stelle sein mögen.

Ich schließe mit einem Wort über die theologische Enge, die Wobbermin bei mir wahrzunehmen glaubt, weil ich die Realität des Transzendenten nur in der Religion gewährleistet glaube. S. 87. Ich möchte hierzu bemerken: unter dem psychologischen Gesichtspunkt empfinde ich nicht enge, sondern weit und frei. Ich sehe überall im Geistesleben der Menschheit, in den Schrecken des Kriegs und in den Werken des Friedens, in den Regungen des sittlichen Bewußtseins und in den Schöpfungen der Kunst die „Hinweise auf eine Ueberwelt“ S. 94. Aber „Hinweise“ sind keine Beweise. Und damit berühre ich den Punkt, auf dem ich dem Urteil Wobbermins ein gewisses Recht nicht absprechen kann. Wenn ich nicht die psychologische, sondern die kritische Frage stelle, dann glaube ich allerdings, daß nur die entschlossene Konzentration auf das Eine, was not ist, uns von der Realität der Ueberwelt überführen kann. Wenn man das eng und beschränkt schildert, so kann ich nicht widersprechen, glaube aber, daß es zu allen Zeiten nicht die Schlechtesten gewesen sind, die solcher Enge und Beschränktheit sich schuldig machten.
