

Werk

Titel: Zur Theologie Troeltschs. II.

Autor: Süskind, H.

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017 | log20

Kontakt/Contact

[Digizeitschriften e.V.](#)
SUB Göttingen
Platz der Göttinger Sieben 1
37073 Göttingen

✉ info@digizeitschriften.de

Zur Theologie Troeltschs.

II.

Ein drittes Hauptproblem bei TROELTSCH ist die Frage des religiösen Apriori.

T. hat damit eine Losung in die theologische Diskussion geworfen, die mächtig gezündet hat, vorerst freilich fast nur in dem Sinn, daß man von allen Seiten lief und läuft, den Brand zu löschen. Meistens ist bisher das Apriori als ein „unglückliches Schlagwort“ abgelehnt worden. Ich halte im Gegenteil die Wahl des Ausdrucks für außerordentlich geschickt. Einer Theologie, die sich an den Rickert-Windelbandschen Kantianismus anschließt, mußte er sich fast notwendig anbieten, und jedenfalls hat er den Vorzug, die Absicht, von der hier T. geleitet ist, auf den schärfsten und kürzesten Begriff zu bringen. Diese Absicht ist: es soll dadurch die Religion als eine notwendige und wesentliche Funktion unseres geistigen Lebens in das System der Vernunft eingliedert und so ihre Normativität sichergestellt werden — unter gleichzeitiger entschiedener Wahrung ihres untheoretischen, antiintellektualistischen Charakters. Speziell in letzterer Hinsicht hat T., wenigstens in seinen neueren Aeüßerungen, alles getan, um Mißverständnissen vorzubeugen. Während er früher auch das religiöse Apriori ein „rationales“ nannte (wobei rational so viel hieß, als zum Bewußtsein, zur Vernunft gehörig), stellt er es nun dem theoretischen als dem allein rationalen (wobei das Rationale das Allgemeingesetzliche bedeutet) in möglichst weitem Abstand gegenüber und bringt den antirationalistischen und antiintellektualistischen

Charakter der Religion mit größter Energie zur Geltung. Wenn man also in der Losung des religiösen Apriori bisher immer wieder die Gefahr eines neuen Hegelianismus gefunden hat, einen Versuch, die Religion in eine vermeintliche Wissenschaft des Uebersinnlichen oder noch lieber gleich in „zwingendes Wissen“ zu verwandeln, so ist diese Befürchtung, wie besonders der Aufsatz über Logos und Mythos zeigt, vollkommen gegenstandslos. Mag immerhin an dem religiösen Apriori alles andere noch problematisch sein: die ganze Konzeption bei T. ist gerade darauf angelegt, der Religion ihre Eigentümlichkeit und Selbständigkeit gegenüber dem theoretischen Erkennen zu wahren, und nur die Wahrheit, die Allgemeingültigkeit der religiösen Ueberzeugung soll durch den Nachweis eines besonderen, spezifisch religiösen Bewußtseinsgesetzes sichergestellt werden. Damit wird von T. die Religion ebensowenig zum theoretischen Erkennen gestempelt, als z. B. Herrmann die Sittlichkeit in theoretische Erkenntnis verwandeln will, wenn er im Anschluß an Kant die strenge Allgemeingültigkeit der sittlichen Gedanken behauptet.

Im übrigen ist das Interessanteste an der ganzen Diskussion über das religiöse Apriori, daß sie bis jetzt so gut wie ganz ergebnislos gewesen ist. Der Grund davon ist, daß niemand weiß, was das religiöse Apriori eigentlich ist oder sein soll, und tatsächlich ist hier T. über Andeutungen noch nicht hinausgekommen. Man erfährt bei ihm fast immer bloß, daß es neben dem logischen, ethischen und ästhetischen auch ein religiöses Apriori gibt, welches von dem theoretischen sehr verschieden ist. Aber was sein Inhalt ist, wird nirgends recht deutlich; ja nicht einmal darüber ist nach T.s bisherigen Äußerungen völlige Klarheit zu gewinnen, ob er sich sein Apriori als eine bloße Form, oder aber als eine inhaltlich bestimmte Größe denkt. Das Apriori, sagt er, ist „die aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkende absolute Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden“, worin zugleich weiter liegt, „daß dieses

religiöse Apriori auf den Zusammenhang mit den andern Apriori angewiesen ist und ihrer inneren Einheit überhaupt erst den festen Substanzgrund gibt“. Die einen nun, wie z. B. Hunzinger, verstehen das so, daß es T. nicht um ein bloß formales, sondern um ein inhaltlich bestimmtes Apriori zu tun sei. Hunzinger bezieht sich dabei auf die Windelbandsche Definition: Religion ist die Erfassung des Normbewußtseins als transzendente Realität; und ähnlich bestimmt einmal T. selbst das religiöse Apriori als die „Selbstbeziehung auf ein in der Seele gegenwärtiges Absolutes“. Das wäre dann allerdings, wie Hunzinger mit Recht bemerkt, eine Umbiegung der erkenntnistheoretischen in die psychologische und metaphysische Fragestellung, und das religiöse Apriori wäre dann identisch mit dem, was Kant den metaphysischen Zug des Geistes genannt hat. Aber das dürfte schwerlich T.s wirkliche Meinung sein. Ich habe ihn immer nur so verstehen können, daß ihm das Apriori eine reine Form bedeutet. Entscheidend dafür scheint mir schon der Ausdruck Apriori, der überhaupt jeden bestimmten Sinn verliert, sobald man ihn nicht mehr in seiner Kantischen Prägung, d. h. aber als reine Form, versteht. Dann aber wäre das religiöse Apriori T.s identisch mit dem Begriff der „reinen Religion“ bei Schleiermacher; m. a. W. das religiöse Apriori bestünde in der Beziehung alles Seins und Geschehens auf das Handeln des Universums oder die göttliche Allwirksamkeit. Dann wäre auch wirklich weder an dem religiösen noch an dem apriorischen Charakter dieses Apriori ein Zweifel möglich. Weder an seinem religiösen Charakter: denn etwas religiös ansehen, das heißt eben: es ansehen als von Gott gewirkt. Noch an seinem apriorischen Charakter: denn der Begriff der göttlichen Allwirksamkeit oder der Gedanke Gottes als des absoluten Grundes alles Seins und Geschehens ist — und zwar eben vermöge seiner rein formalen Bestimmtheit — eine notwendige Vernunftidee, die aus dem Einheitstrieb der Vernunft unvermeidlich entspringt. Dann wäre also das religiöse Apriori eine Aeußerung derselben Einheitstendenz des Geistes, die in anderer

Weise in den andern Apriori wirksam ist, und als theoretisches Apriori die Wahrnehmung zur Erkenntnis, als ethisches das Begehren zum sittlichen Wollen, und als ästhetisches das Phantasieren zum künstlerischen Schauen gestaltet. Von einer Preisgabe oder auch nur Abschwächung des Antiintellektualismus kann dabei keine Rede sein. Die neukantische Apriori-Auffassung, die alle und jede Einheit in unserm geistigen Leben nur aus der theoretischen Vernunft hervorgehen lassen will und demgemäß auch in der ästhetischen und ethischen Einheitsfunktion nur die theoretische Vernunft wirksam sieht, ist nicht begründet; sie übersieht, daß die Einheitsfunktion in jedem dieser verschiedenen Fälle eine völlig verschiedene ist, und daß insbesondere der Einheitsgedanke der theoretischen Wissenschaft mit dem religiösen und metaphysischen Einheitsgedanken schlechterdings nichts zu schaffen hat.

Doch das Apriori sei eine reine Form oder nicht — die prinzipiellsten Einwände gegen T. betreffen nicht diese speziellere Frage, sondern richten sich gegen den ganzen Gedanken eines religiösen Apriori überhaupt. Ich möchte hier zwei solche Einwände zur Sprache bringen, die mir am meisten charakteristisch und lehrreich scheinen.

Erstens wird gesagt: die Religion selbst lege gegen die Begründung auf ein Apriori Verwahrung ein; denn sie sei nun einmal nichts, was jedem andemonstriert werden könne. „Wer könnte“, fragt Häring, „der Gewalt jener Vernunft widerstehen, der ihren Beweis verstanden hätte? Würden nicht die Vernünftigsten notwendig die Frömmsten?“ Ebenso wäre es nach Herrmann sinnlos, von einem religiösen Apriori zu reden. Denn es handle sich in der Religion um keine beweisbaren, mit dem Anspruch des Allgemeingültigen auftretenden Erkenntnisse. Man könne also zwar zeigen, wie Menschen zur Religion kommen können, man könne aber nicht beweisen wollen, daß sie dazu kommen müssen. Aber so einleuchtend diese Begründung scheint, so wenig ist damit in Wirklichkeit bewiesen; denn sie beruht auf einer offenbaren Verwechslung von empirischer, und idealer oder normativer

Notwendigkeit. Der Begriff des religiösen Apriori bedeutet nicht, daß jeder zur Religion kommen *m ü s s e*, allerdings auch nicht bloß, daß jeder dazu kommen *k ö n n e*, sondern daß er dazu kommen *s o l l e*. Und das Apriori bedeutet ebensowenig, daß die Religion jedem andemonstriert werden soll. Was damit demonstriert werden soll, ist lediglich, daß es notwendig ist, den Gottesgedanken zu denken, und daß also der Religion eine notwendige Vernunftidee zugrunde liegt; und dieser Beweis allerdings muß mit zwingenden Gründen geführt werden können, wenn der Gedanke des religiösen Apriori einen Sinn haben soll. Aber daraus folgt keineswegs, daß jeder, der diesen Beweis verstanden hat und theoretisch gelten läßt, nun sich auch praktisch danach richten und also unter dem Zwang jenes Beweises fromm werden müßte. Gerade mit Herrmann sollte man sich darüber leicht verständigen können. Denn wenn er auch die Allgemeingültigkeit der Religion leugnet, so behauptet er doch aufs entschiedenste die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des sittlichen Gedankens. Er beweist diese dadurch, daß er zeigt, daß nur durch die Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz Freiheit und Selbstständigkeit, Einheitlichkeit und Wahrhaftigkeit in unser Wollen kommt, und er läßt keinen Zweifel darüber, daß dieser Beweis seiner Meinung nach für jeden, der überhaupt zu ernsthafter Selbstbesinnung zu bringen ist, zwingende Evidenz besitzt. Trotzdem ist er aber sicher nicht der Meinung, daß jeder, der diesen Beweis verstanden, nun auch durch den Zwang desselben notwendig zu einem moralischen Menschen werden müsse. Von der Theorie zur Praxis ist ein weiterer Schritt. Daß der Religion keine Notwendigkeit im empirischen Sinn zukommt, wissen wir alle, und das haben auch die Anhänger des religiösen Apriori nie behauptet. Daß ihr aber deshalb auch keine normative Notwendigkeit zugeschrieben werden darf, wäre erst noch zu beweisen, und wenn man von der Position Herrmanns absieht, die übrigens gerade in dieser Frage höchst verwickelt ist, so ist diese normative Allgemeingültigkeit der Religion auch von den Gegnern des Apriori nicht bestritten.

Mehr in die Tiefe führt der zweite Einwand: die Theorie des Apriori widerspricht dem Wesen der Religion; denn sie macht an Stelle Gottes „einen notwendigen Gedanken unseres Geistes von Gott zum Schöpfer der Religion“. Das Wesen der Religion ist Sehnsucht und Verlangen nach Gott, und zwar nach Gott „als einer vom menschlichen Geist unabhängigen Wirklichkeit . . . Entwickelt sich der Gottesgedanke mit Notwendigkeit in unserem Geist, so mag das, falls es richtig ist, ein sehr interessantes Phänomen sein, aber ein für die Frömmigkeit gleichgültiges, ja sie vernichtendes“ (Häring). Das heißt also: wirkliche Religion besteht immer darin und kommt nur dadurch zustande, daß Gott dem Verlangen des Menschen mit einer realen Selbstkundgebung, einer zweifellosen, objektiven, geschichtlichen Offenbarung entgegenkommt; oder kürzer: Religion ist Befriedigung des religiösen Bedürfnisses durch eine geschichtliche Gottesoffenbarung. In der Tat ist dies der Sachverhalt, den die großen prophetischen Religionen alle in ähnlicher Weise zeigen: überall erscheint hier die Religion sowohl in ihrer Entstehung wie in ihrer Gewißheit durchaus an die geschichtliche Offenbarung, d. h. an die Persönlichkeit ihres Stifters gebunden. Aber das ist doch nur die eine Seite der Sache, und die Entstehung der Religion ist nicht ihr Wesen selber. In jedem Gebet, in jedem Moment religiöser Andacht und Ergriffenheit wird uns die Wirklichkeit Gottes zur unmittelbaren Gegenwart und tritt an die Stelle der äußeren, geschichtlichen die innere, „mystische“ Offenbarung. Von hier aus kann also das religiöse Erlebnis oder das Wesen der Religion nur, wie es auch durch T. geschieht, als Präsenzpfindung Gottes in der Seele, als unmittelbare Berührung des göttlichen mit dem menschlichen Geist bezeichnet werden. Das wird auch von den Gegnern des Apriori nicht bestritten. Sie geben zu, daß zum Wesen der christlichen Religion nicht bloß die Vergegenwärtigung der geschichtlichen Offenbarung, sondern ebenso die unmittelbare, innere Offenbarung gehört; ebenso wie umgekehrt die religionsgeschichtliche Schule zugibt, daß die Entstehung christ-

lichen Glaubens immer an die geschichtliche Offenbarung gebunden ist. Dann aber ist durch diese gegenseitige Uebereinstimmung auch bewiesen, daß es sich bei dem Streit über das Apriori in Wahrheit um eine andere Frage handeln muß. Und zwar ist das die Frage nach dem Grund der Gewißheit des Glaubens; und das entscheidende Motiv, das der Bestreitung des religiösen Apriori zugrunde liegt, ist die Befürchtung, daß es dann keinen unerschütterlichen Grund der Glaubensgewißheit geben könnte. Am schärfsten hat das wohl wieder Häring geltend gemacht, wenn er ausführt: „Zuletzt spitzt sich die Frage immer dahin zu, ob die mystische Offenbarung im eigenen Innern jene Gewißheit schafft . . . Ohne den Halt in der geschichtlichen Offenbarung wird dem Subjekt zu viel zugemutet; es soll in seinem eigenen Glauben erschwingen, was unmöglich vom Glauben erschwungen werden kann, sondern nur, wenn das Objektive in wirksamer Selbstkundgebung sich erschließt.“ Der Glaube, sagt man, bedarf bei den unvermeidlichen Schwankungen und Anfechtungen, denen er ausgesetzt ist, eine „sturmfreie“ Position, an der sich jeder Zweifel bricht, und diese findet er nur in der geschichtlichen Offenbarung; mit dem Apriori, auch wenn es weniger problematisch wäre, ist hier nicht zu helfen. Und erst damit stehen wir nun im Mittelpunkt der Differenz zwischen der Ritschlschen und der religionsgeschichtlichen Schule.

„Die geschichtliche Offenbarung der Glaubensgrund“ — dieser Grundgedanke der Ritschlschen Apologetik hat zwei sehr verschiedene Bedeutungen, die aber in der Schule nirgends scharf auseinandergehalten werden.

Einmal nämlich bedeutet der Glaubensgrund den Entstehungsgrund des Glaubens. In diesem Sinn ist der Gedanke selbstverständlich richtig und gilt nicht bloß vom Christentum, sondern von allen sog. prophetischen Religionen. Es ist nur hinzuzufügen, daß der Entstehungsgrund eben damit auch der Gewißheitsgrund des Glaubens ist. Beides ist dasselbe: zum Glauben kommen, das heißt eben, zur Gewißheit des Glaubens kommen; dem Glauben ist immer seine

Gewißheit immanent, und wer die Gewißheit des Glaubens verloren hat, der ist eben damit aus dem Standpunkt des Glaubens heraus- und auf den des Zweifels übergetreten. Insofern ist also die Ritschlsche Apologetik nichts anderes als die psychologisch-genetische Erklärung der grundlegenden christlichen Glaubenserfahrung; sie zeigt, wie der Glaube und die Gewißheit des Glaubens zustande kommen und was also der „Grund“ ist, auf dem beide beruhen: dieser Grund ist hier nicht das Bekehrungs- oder Erleuchtungswunder, sondern der „Eindruck“ der Persönlichkeit Jesu und ihre „Wirkungen“ auf „Herz und Gewissen“. Gegen das alles ist nichts zu sagen; auch die nähere Ausführung dieses Gedankens, wie sie besonders Herrmann zu geben pflegt, ist, von einzelnen Uebertreibungen abgesehen, unbedingt überzeugend. Aber auch bei T. muß das alles in dem ersten Teil seiner Dogmatik, der die religiöse Bedeutung der historischen Grundlagen des Christentums darlegt, in ganz ähnlicher Weise zur Sprache kommen, und er will nur die Gewinnung des Glaubens nicht so ausschließlich an den Eindruck der Person Jesu gebunden wissen.

Zweitens hat nun aber der Satz von der geschichtlichen Offenbarung als Glaubensgrund in der Ritschlschen Apologetik auch noch eine ganz andere Bedeutung: nämlich die des Wahrheits- oder Gültigkeitsgrunds, und in dieser Bedeutung ist er allerdings nicht aufrecht zu erhalten. Wenn man uns fragt: Wollen und können wir gegenüber dem persönlichen Leben Jesu behaupten, daß der Gott, an den er glaubte und in dem er lebte, keine Wirklichkeit war, sondern nur eine schöne Illusion?, so ist uns die Bejahung dieser Frage freilich schwer gemacht. Nämlich schwer gemacht eben durch die Wirkungen, die von Jesu Bild ausgehen, durch den Eindruck, den er auf unser Herz und Gewissen macht, m. E. W. durch die sittlichen und religiösen Motive, die er in uns in Bewegung setzt. Nun sind aber Motive keine „Gründe“, Beweggründe keine Beweisgründe. Oder anders ausgedrückt: der Ritschl-Herrmannsche Wahrheitsbeweis für die Religion

beruht auf einer unbewußten Vertauschung der erkenntnistheoretischen oder kritischen mit der psychologisch-genetischen Betrachtungsweise. Gewiß ist das geschichtliche Personbild Christi der „letzte, unerschütterliche Grund“, an dem sich der Glaube und seine Gewißheit „immer wieder“ „aufrichtet“, auf den sich der Glaube in „kritischen Fällen“, in Kampf und Anfechtung „zurückzieht“ und „von neuem entzündet“. Aber das alles gehört in die Psychologie des Glaubens und reicht an die Wahrheitsfrage überhaupt nicht heran. Sobald aber die Wahrheitsfrage klar und scharf gestellt wird, bricht die ganze Argumentation zusammen. Denn was dann als eigentlicher Wahrheitsbeweis übrig bleibt, ist der Satz: der ethische Charakter Jesu ist zugleich auch der Beweis für die Wahrheit seines Evangeliums — ein Satz also, der jede ausdrückliche Widerlegung überflüssig macht. Tatsächlich ist der Ritschl-Herrmannsche Wahrheitsbeweis nur dann wirklich beweiskräftig, wenn man nicht bei der geschichtlichen Offenbarung stehen bleibt, sondern einen Schritt weiter geht und entschlossen auf das Wunder, in diesem Fall auf die Auferstehung Jesu, rekurriert, wie sich das aus der Diskussion zwischen Reischle und Häring über den Glaubensgrund unwiderleglich ergeben hat. Dazu kommt noch ein anderer Fehler. Auch die Ritschlsche Apologetik spricht von der „Wahrheit der Religion“, nicht bloß von der Wahrheit des Christentums. Dann aber ist es unmöglich, den Wahrheitsbeweis nun doch ausschließlich auf die Gottesoffenbarung in Jesus zu stellen und damit die „Wahrheit der Religion“ auf das Christentum zu isolieren. Wenn man im Ansatz des Beweises den universalen Religionsbegriff zugrunde legt, kann man nicht im Beweis selbst mit dem exklusiven Religionsbegriff der Kirchenlehre operieren, sondern der Beweis kann nur für die religiöse Idee im ganzen unternommen werden. Dann aber gibt es für den Wahrheitsbeweis der Religion keine andere Methode als die Transzendentalphilosophie, die Bewußtseinsanalyse im Kant-Schleiermacherschen Sinn, oder das religiöse Apriori.

Es bleibt dann freilich der letzte Einwand in Kraft: daß es in der Theologie des religiösen Apriori keine absolute christliche Gewißheit mehr geben könne. In der Tat ist dies nicht zu widerlegen. Aber ich erwidere mit der Frage: woher weiß man denn überhaupt, daß es eine solche absolute Gewißheit geben muß oder geben kann, nämlich nicht in der Religion, sondern in der Theologie? Gewiß, die Religion, das religiöse Erlebnis, hat immer absolute Gewißheit. Aber eine ganz andere Frage ist, ob diese auch für die Reflexion, für das Denken über die Religion und also für die Theologie erreichbar ist; das Denken bricht auch hier die Absolutheit, ganz ebenso, wie es die Absolutheit des Christentums in Frage stellen muß. Ich hoffe, dieser Frage bald an anderer Stelle genauer nachzugehen. Hier weise ich nur noch darauf hin, daß die erstrebte absolute Gewißheit theologisch auch von den Gegnern T.s nicht erreicht wird. Die absolute Uner-schütterlichkeit und Sturmfreiheit, die Herrmann und seine Freunde für den Glaubensgrund behaupten, beruht lediglich auf einer Selbsttäuschung: es ist unmöglich, das Faktum der Person Jesu unabhängig von der Historie, lediglich „auf dem Weg des Glaubens“, sicherstellen zu wollen. Der „historische Jesus“ ist ein historisches Problem, das nicht durch den Glauben, sondern nur mit den Mitteln historischen Denkens entschieden werden kann; so muß also auch bei der Ritschl-Herrmannschen Position die Abhängigkeit des Glaubens von der Wissenschaft und alle damit verbundenen Unsicherheiten und Schwankungen wohl oder übel in Kauf genommen werden und ist von absoluter Gewißheit keine Rede.

Tübingen.

H. S ü s k i n d.
