

Werk

Titel: Zur Theologie Troeltschs

Autor: Süskind, H.

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1914_0017|log8

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Zur Theologie Troeltschs.

I.

Rasch hat TROELTSCH seinen Soziallehren einen zweiten fast ebenso stattlichen Band folgen lassen, in welchem seine wichtigsten Arbeiten zur religiösen und kirchlichen Lage, Religionsphilosophie und Ethik gesammelt sind¹. Er enthält nur schon früher veröffentlichte Aufsätze. Aus dem außerordentlich reichen Inhalt nenne ich die bekannten großen Aufsätze bzw. Monographien: Die christliche Weltanschauung und ihre Gegenströmungen, Wesen der Religion und der Religionswissenschaft, Was heißt „Wesen des Christentums“?, Grundprobleme der Ethik, Moderne Geschichtsphilosophie, Rückblick auf ein halbes Jahrhundert der theologischen Wissenschaft, Die Zukunftsmöglichkeiten des Christentums; ferner die kleineren Aufsätze: Die theologische und religiöse Lage der Gegenwart, Der Modernismus, Die Religion im deutschen Staate, Die Kirche im Leben der Gegenwart, Religion und Kirche, Atheistische Ethik, Historische und dogmatische Methode in der Theologie, Das religiöse Apriori, Die Bedeutung des Begriffs der Kontingenz, Die Mission in der modernen Welt, Logos und Mythos in Theologie und Religionsphilosophie; endlich die beiden bisher nur in amerikanischen Zeitschriften gedruckten höchst instruktiven Aufsätze über „Die Dogmatik der religionsgeschichtlichen Schule“ (1913) und über „Empirismus und Platonismus in der Religionsphilosophie. Zur Erinnerung an W. James“ (1912). Der erste gibt zum erstenmal einen

¹ E. Troeltsch, Gesammelte Schriften 2. Band, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Tübingen, Mohr, 1913. XI. 866. M. 20.—
Theologische Rundschau. XVII. Jahrg. 1. Heft.

deutlichen Begriff von der Anlage des theologischen Gesamtsystems bei T., nachdem er bisher nur die grundlegenden religionsphilosophischen Prinzipien entwickelt und für die Organisation und den Aufbau der Theologie im ganzen einstweilen auf das Vorbild Schleiermachers verwiesen hatte; der zweite behandelt in erweiterter und vertiefter Auffassung dasselbe Thema, wie der Vortrag über „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“, der in die gegenwärtige Sammlung nicht aufgenommen ist. An größeren Arbeiten sind außerdem ausgeschieden der Aufsatz über „Die Selbständigkeit der Religion“, der zum Teil noch in Ritschlschen Anschauungen befangen ist und vor allem die psychologische und die erkenntnistheoretische Betrachtungsweise der Religion noch ineinanderwirrt; ferner der Aufsatz über „Die Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert“, für den durch andere Beiträge in dem Band Ersatz geschaffen ist. Von den kleineren Arbeiten in dieser Sammlung werden mehrere, die nur an schwer zugänglichen Orten veröffentlicht waren, den meisten Lesern neu sein. Vor allem aber bietet nun dieser Band ein neues längst ersehntes Mittel, sich von dem Ganzen der Religionsphilosophie und Theologie, wie es T. vor Augen steht, ein Bild zu machen, ohne die *disiecta membra* erst von überallher zusammenlesen zu müssen. Dieser Anlaß wird es rechtfertigen, wenn ich im folgenden versuche, über die Theologie T.s und den Stand der Kontroverse über dieselbe zu orientieren, soweit das in der hier gebotenen Kürze möglich ist. Ich sehe dabei von den historischen Problemen ab, die T. durch seine Soziallehren und seine Geschichte des Protestantismus in Fluß gebracht hat und zu deren Beurteilung ich nicht kompetent bin, und beschränke mich auf die prinzipiellen und systematischen Gesichtspunkte, die für seinen Standpunkt leitend sind.

In der Hauptsache handelt es sich um drei Probleme: den Antisupranaturalismus, die Geschichtsphilosophie und das religiöse Apriori. Jedenfalls sind das die Punkte, an denen die Position T.s den einmütigsten und entschiedensten Widerspruch erfahren hat.

Zuerst der Antisupranaturalismus. Er bezeichnet den Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Theologie; nach Th. Kaftan würde er T.s Gericht bedeuten. In Wirklichkeit ist dieser Antisupranaturalismus gar nichts Neues, sondern die seit zwei Jahrhunderten in der gesamten wissenschaftlichen Welt verbreitete Erkenntnis, daß die Religion nur in einer Vielheit verschiedener Formen existiert, zwischen denen trotz aller Verschiedenheit doch ein solches Maß von Gleichartigkeit besteht, daß die alte dogmatische Unterscheidung zwischen übernatürlicher, unmittelbar von Gott gestifteter und natürlicher, rein menschlich entstandener Religion nicht mehr festgehalten werden kann. Damit tritt an die Stelle der kirchlichen Unterscheidung zwischen geoffenbarter und natürlicher Religion der moderne allgemeine Religionsbegriff, der Begriff des Wesens der Religion oder des religiösen Bewußtseins der Menschheit, das sich in den einzelnen Religionen in individuell verschiedenen Formen ausprägt. Ihrem Grundgedanken nach ist diese Abkehr vom kirchlichen Supranaturalismus, diese Säkularisierung des Christentums schon das Werk der Aufklärung, und die bedeutendsten älteren Formen der religionsgeschichtlichen Theologie sind Locke, Schleiermacher und Hegel; das Eigentum T.s ist die religionsgeschichtliche Methode nur in den Details. Ursprünglich stand nun allerdings diese Methode überall, wo sie vertreten wurde, zugleich stark unter dem Einfluß allgemeiner philosophischer und metaphysischer Theorien und bestimmter Formen von Weltanschauung; sie ist aber heute in ihrer Geltung von allen allgemeinen Theorien völlig unabhängig und lediglich durch die historische Forschung sichergestellt. Die allgemeine Religionsgeschichte hat das Christentum unaufhaltsam in die allgemeine Entwicklungsgeschichte des religiösen Bewußtseins hineingezogen und zwar lediglich unter dem Zwang der einfachen Tatsachen. Schon ganz allein die tatsächlichen Zusammenhänge, die durchgängige Verflochtenheit der biblisch-christlichen Religionsentwicklung mit allen Elementen des umgebenden religiösen und geistigen Lebens machen die supranaturalistische Isolierung

des Christentums für immer unmöglich. „Dieser Grundpfeiler der Selbstempfindung des bisherigen Christentums ist rein unter der Wirkung von Dokumenten und historischen Zeugnissen zerbrochen, auch ohne Mitwirkung aller Spekulation.“ Bibelkritik, Kirchen- und Dogmengeschichte zeigen unwiderleglich die Gleichartigkeit und Verwobenheit alles menschlichen Geschehens, des religiösen und des außerreligiösen, des christlichen und des nichtchristlichen. So ist die alte dogmatische Theorie des zweierlei Geschehens von aller Historie widerlegt. „Es kann im Christentum kein anderes Wunder enthalten sein als im sonstigen Geschehen.“

Angesichts dieser Begründung des Antisupranaturalismus bei T. sollte man nicht erwarten, daß ihm von sogenannter positiver Seite immer wieder eingewendet wird: er behandle die Frage des Supranaturalismus als von vornherein entschieden, sie sei aber gerade strittig: „wie man sich in dieser Frage entscheide, das hänge nicht von wissenschaftlichen Instanzen, sondern von der persönlichen religiösen Stellungnahme ab; es bleibe hier also nichts übrig als die Konstatierung des bleibenden Dissensus' und zwar nicht eines wissenschaftlichen, sondern eines Dissensus zwischen zwei verschiedenen religiösen Anschauungen“ (Ihmels). Aber damit ist doch nur der ganze Streitpunkt künstlich verschoben. Der Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Position ist zunächst nichts anderes als der einfache historische Sachverhalt, wie ihn die Religionsgeschichte zeigt, und die erste Frage, um die es sich handelt, ist einfach die, ob wir uns entschließen, den unleugbaren religionsgeschichtlichen Tatsachen ins Auge zu sehen oder nicht. Wenn man meint, der religionsgeschichtlichen Fragestellung durch die Berufung auf den einzigartigen supranaturalen Ursprung und Charakter des Christentums ausweichen zu können, so heißt das, sich geflissentlich gegen die unmißverständliche Sprache der Tatsachen verschließen. Denn wie die Religionsgeschichte zeigt, ist der Supranaturalismus gar kein ausschließlicher Besitz des Christentums, sondern ein Mittel, dessen sich alle großen monotheistischen

Religionen zu ihrer Legitimation bedienen. Damit aber verwandelt sich der christliche Supranaturalismus aus einer Tatsache zunächst in einen Anspruch, dem die analogen Ansprüche der andern Religionen gegenüberstehen, und es gibt dann für die Entscheidung zwischen diesen konkurrierenden Ansprüchen nur einen Weg: die Vergleichung der verschiedenen Religionen, und zwar natürlich nicht die Vergleichung ihrer Ansprüche, sondern ihrer Inhalte. Diese ganze Problemstellung folgt unvermeidlich aus der klaren Logik der Tatsachen und ist wissenschaftlich angesehen die einzig mögliche theologische Methode, die für jeden nichttheologischen Forscher völlig selbstverständlich wäre. Was Lagarde vom Wunder sagt, daß nämlich für den Theologen, der sein Handwerk versteht, jedes heidnische Wunder ein Beweis gegen die Beweiskraft der christlichen Wunder sei, das gilt ganz ebenso vom Supranaturalismus. Es sind also in der Tat rein wissenschaftliche Gründe, die den dogmatischen Supranaturalismus unmöglich machen. Wer das leugnet, der muß sich dann, wenn er konsequent sein will, schon zu einem Standpunkt bekennen, wie ihn z. B. Th. Kaftan gegen T. vertreten hat. Darnach ist das gesamte neuere wissenschaftliche Denken, wie es seit dem 17. Jahrhundert aus der Naturwissenschaft und Historie erwachsen ist und heute die Preisgabe des kirchlichen Supranaturalismus fordert, a limine abzuweisen: es ist eben lediglich „von der Welt her bestimmt“, d. h. deutlicher, es ist ein Beweis ungeistlicher und unwiedergeborener Gesinnung, ein Erzeugnis der erbsündig verderbten Vernunft. Und hier verwandelt sich nun allerdings die wissenschaftliche in eine religiöse Differenz. Alle, die mit Harnack in der Entwicklung der neueren Wissenschaft, in dem unbestechlichen und zurechtlichen Wirklichkeits- und Wahrheitssinn, den sie uns gelehrt hat, ein hohes und herrliches Gut erblicken, müssen sich verwahren gegen einen solchen Versuch, das vielleicht größte Wort, das Gott seit der Reformation zu uns gesprochen, unter einfacher Berufung auf die formale Bibelautorität für apokryph zu erklären. Hier sind wir trotz unseres „Weltsinns“

ganz sicher, daß nicht bloß die bessere Wissenschaft, sondern auch die bessere Religion auf unserer Seite ist. Die Wirklichkeit, die uns die Wissenschaft kennen lehrt, ist die Wirklichkeit, die Gott gemacht hat. Es ist also vollkommen sinnlos, sowohl vom wissenschaftlichen, wie vom religiösen Standpunkt aus, sich den neuen Tatsachen, vor die uns Naturwissenschaft und Geschichte stellen, in dogmatischem Eigensinn entgegenzustellen. Unsere Aufgabe kann nur sein, diese Tatsachen schlicht und ehrlich gelten zu lassen und sie von innen her religiös zu bezwingen, indem wir sie in unser religiöses Wirklichkeitsbild aufnehmen, das bisher in allen solchen Fällen nicht kleiner und ärmer, sondern nur größer, reicher und tiefer geworden ist.

Mit der religionsgeschichtlichen Losung ist nun aber nicht bloß der alte kirchliche Supranaturalismus abgewiesen, sondern sie richtet sich ganz ebenso gegen die verschiedenen Abschwächungen des alten Standpunkts, die zwar den Supranaturalismus zurücktreten lassen, aber doch die Isolierung des Christentums, nur mit zahmeren und moderneren Mitteln, aufrecht erhalten. Es sind hauptsächlich die Dogmatiker der Ritschlschen Schule, deren Grundtendenz dahin geht, ohne den kirchlichen Supranaturalismus, ohne Metaphysik und ohne Religionsgeschichte eine völlig selbständige christliche Gewißheit zu begründen, wobei an die Stelle der supranaturalistischen Begründung einerseits eine agnostische Erkenntnistheorie, andererseits die Berufung auf „die geschichtliche Offenbarung“, d. h. auf das Charakterbild Jesu und seinen messianischen Anspruch, tritt. Auch diese ganze Gruppe ist für T. nur eine Spielart und Erweichung der alten dogmatischen Methode und speziell ihre Verwertung der Geschichte nur ein sehr durchsichtiger Euphemismus für das Wunder. Gerade der „Respekt vor der Geschichte“, den man hier so gern in Anspruch nimmt, führt unvermeidlich über die Ritschlsche Position hinaus und zu der religionsgeschichtlichen Methode. Der Ausgangspunkt der Theologie kann nur die ganze Breite der religiösen Phänomene sein, nicht eine gegebene theologische Normalwahrheit; jede wissen-

schaftliche Anschauung und Beurteilung des Christentums ist nur vom Gesamtzusammenhang der Religionsgeschichte aus zu gewinnen, nicht vom isolierten Urteil und Anspruch der christlichen Gemeinde aus.

Damit stehen wir vor dem zweiten Hauptproblem: der Geschichtsphilosophie der Religion. Es handelt sich dabei um die Aufgabe, durch eine vergleichende Abwertung der verschiedenen Religionen die Normativität oder die Höchstgeltung des Christentums nachzuweisen, und hier kommt wieder natürlich alles auf den Maßstab an, den wir bei dieser Vergleichung zugrunde legen, und auf die Frage, wie er zu gewinnen ist. Nicht bloß die Kritik der Gegner, sondern auch T. selbst sieht in dem Problem dieses Maßstabs die eigentlichsten und tiefsten Schwierigkeiten seiner Position.

Er selbst geht davon aus: wir dürfen uns diesen Maßstab von keinerlei äußerer Autorität fix und fertig geben lassen, sondern haben ihn durch die Untersuchung selbst in völliger Freiheit zu gewinnen. Der Beurteilungsmaßstab bildet sich in der Vergleichung selbst. Der Arbeitsprozeß, in welchem sich diese Vergleichung vollzieht, besteht einerseits in dem hypothetischen Infragestellen unserer besonderen christlichen Voraussetzungen, also unserer Ueberzeugung von der alleinigen oder überlegenen Wahrheit des Christentums, andererseits in dem hypothetischen Nacherfinden und Nacherleben der Lebenswelten der andern Religionen. Nun hat freilich — das weiß T. so gut wie jeder andere — dieses Sich-Einleben und Einfühlen in fremdes Leben seine außerordentlichen Schwierigkeiten und kann immer nur bis zu einem gewissen Grad gelingen; besonders Simmel hat gezeigt, wie ein rein objektives Nacherleben und Nachgestalten fremden Lebens ein Ding der Unmöglichkeit ist. Aber das sind Schwierigkeiten und Grenzen, die ganz ebenso auch für alles andere historische Arbeiten und Denken, auch z. B. für unser Verhältnis zu der biblischen Lebenswelt gelten, und die also gegen die Methode T.s nichts beweisen können. Wenn wir nun also in die vergleichende Ueberschau und die innere Durcharbeitung

der verschiedenen religiösen Welten eintreten, so wird sich dabei notwendig auch ihre Verschiedenheit zur Geltung bringen; die höheren Werte und Ideale werden sich die niederen ein- und unterordnen, und ein Ideal sich schließlich als das höchste erweisen. Dabei liegt keine andere Voraussetzung zugrunde, als der einfache Glaube an die Normalität unserer Vernunft, vermöge deren sich uns die Norm als Norm, die Wahrheit als Wahrheit, das höhere Ideal eben als höheres gegenüber dem niedrigeren zu erkennen gibt. Und zwar kann der letzte höchste Wert nur das Christentum sein, zwar nicht als die absolute und unüberbietbare, wohl aber als die bisher höchste und unüberbotene Offenbarung, als der einzigartige Kulminations-, Konvergenz- und Durchbruchspunkt aller bisherigen Religion, und damit auch als die Grundlage aller weiteren Religionsentwicklung.

T. ist überzeugt, dieses Ergebnis in vollster wissenschaftlicher Freiheit, durch eine streng objektive, rein sachliche Prüfung der verschiedenen Religionen, gewonnen zu haben, und sieht also auch in der schließlichen Entscheidung für das Christentum eine wissenschaftliche Notwendigkeit. Aber auf der andern Seite betont er nun eben so stark die subjektive, persönliche Bedingtheit des ganzen Unternehmens. So erklärt er die endgültige Entscheidung zwischen den verschiedenen Religionsidealen für eine „individuelle“, eine „letzte axiomatische Tat“, die Bejahung des Christentums für „eine Sache persönlicher Ueberzeugung“, und das Ganze für „Geschichtsphilosophie“ und insofern für keine strenge Wissenschaft; ebenso ist ihm endlich der Maßstab selbst „Sache der persönlichen Ueberzeugung und im letzten Grunde subjektiv“.

Eben bei diesen letzten Zugeständnissen pflegen nun die Kritiker T.s mit Vorliebe einzusetzen, um von da aus überhaupt diese ganze Methode für illusorisch zu erklären. Da T. selbst die individuelle, persönliche, subjektive Bedingtheit des Maßstabs wie der letzten Entscheidung seiner Geschichtsphilosophie zugebe, so könne von der behaupteten Allgemeingültigkeit und wissenschaftlichen Objektivität des ganzen Ver-

fahrens keine Rede sein. Auch bei ihm beruhe die „schließliche“ Entscheidung für das Christentum nicht auf wissenschaftlicher Notwendigkeit, sondern lediglich auf seiner „persönlichen Stellungnahme im Christentum“; diese aber sei auch bei ihm in Wahrheit nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung des Ganzen, und somit beruhe diese ganze Geschichtsphilosophie lediglich auf einer Selbsttäuschung. Gewiß sei die Auseinandersetzung des Christentums mit den andern Religionen eine unabweisbare Aufgabe der Theologie; aber da der Maßstab für diese Vergleichung nach T. selbst eine Sache der persönlichen Ueberzeugung sei, so könne er eben deshalb nicht „das Ergebnis wissenschaftlicher Forschung“ sein, sondern sei nur durch die „praktische Stellungnahme innerhalb einer bestimmten Religion“ zu gewinnen. Kurz, die Geschichtsphilosophie T.s könne niemals die Ueberzeugung von der Normativität des Christentums begründen, da sie selbst nur auf Grund und unter Voraussetzung dieser Ueberzeugung möglich sei. Auch bei ihm sei irgendwie eine „selbständige“ — T. sagt: eine „isolierte“ — Vergewisserung durch eine „spezifisch-christliche Gewißheit“ die uneingestandene, doch alles entscheidende Voraussetzung; diese christliche Gewißheit aber könne selbst nicht wissenschaftlich begründet werden, sondern beruhe lediglich auf der persönlichen religiösen Erfahrung.

Ich glaube nicht, daß damit irgend etwas gegen die Aufstellungen T.s entschieden ist. Die Alternative, vor die man hier T. gerne stellen möchte: Begründung der Wahrheit des Christentums entweder durch wissenschaftlichen religionsphilosophischen Beweis oder durch den Rekurs auf das persönliche religiöse Erleben — diese Alternative ist falsch; denn sie beruht auf einer Verwechslung der Theologie mit der Religion. Nicht die Theologie, sondern nur die Religion, das Christentum als lebendige persönliche Religion, hat die Wahrheit des Christentums zur Voraussetzung. Auch für den Theologen persönlich ist sie Voraussetzung, und zwar in dem doppelten Sinn, daß er einerseits vor Antritt der Lehr-

tätigkeit die wissenschaftlich begründete Ueberzeugung von der Wahrheit der Religion und des Christentums gewonnen hat, und daß er andererseits entschlossen ist, für den Fall, daß er an dieser Ueberzeugung irre wird, von der Theologie zurückzutreten. Dagegen für die Theologie selbst ist diese Wahrheit keineswegs feststehende Voraussetzung, sondern sie besteht gerade im Gegenteil in dem immer erneuten Nachprüfen und Durchdenken dieser Voraussetzung. Tatsächlich wird das auch gerade von solchen Theologen, die die Theologie von vornherein auf jene „unumgängliche Voraussetzung“ festlegen wollen, doch immer wieder unwillkürlich zugestanden. So hat z. B. auch nach Ihmels die christliche Gewißheitslehre „die Möglichkeit einer Illusion energisch ins Auge zu fassen und ihr gegenüber durch eine Auseinandersetzung mit den wissenschaftlichen Strömungen der Gegenwart sich zu bewähren“. Und ebenso erklärt Fr. Traub: „Gleichwohl hat die Theologie auch die Pflicht, diese ihre Voraussetzung zu prüfen. Eine Wahrheit prüfen heißt aber immer, mindestens hypothetisch sie in Frage stellen“; das sei an sich schon die Verpflichtung der Wissenschaft, die der Theologie speziell noch durch besonders dringende Gründe auferlegt sei. Das ist dann aber doch ganz genau dasselbe, was T. verlangt: „hypothetische“, d. h. aber gleichwohl völlig ernst gemeinte und mit allem Mut und aller Strenge durchzuführende Objektivierung und Infragestellung der „spezifisch christlichen“, d. h. dem unmittelbaren religiösen Erleben selbst immanenten Gewißheit und Gewißheitsgründe, und also „voraussetzungslose“, durchaus freie und autonome kritische Auseinandersetzung der christlichen Gedanken- und Lebenswelt mit sämtlichen konkurrierenden Instanzen, Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte und besonders Religionsgeschichte. Wenn man also T. entgegengehalten hat, seine Geschichtsphilosophie sei eine leere wissenschaftliche Spielerei, bei der er das scheinbar erst zu gewinnende Resultat von vornherein fertig in der Tasche habe, so verhält sich die Sache in Wahrheit gerade umgekehrt. Nur dann ist die Vergleichung des Christentums

mit den andern rivalisierenden Religionen ein inhaltsloses Spiel, wenn sie sich schon vor Beginn der Arbeit an die Voraussetzung der Wahrheit des Christentums gebunden hat. Und sie ist nur dann kein Spiel, wenn sie diese Voraussetzung bewußt und ehrlich in Frage stellt und entschlossen ist, sich mit jedem etwaigen Resultat einzurichten. Dann aber ist sie eine sehr ernsthafte Sache. Wie ernsthaft, wissen wir alle: der Beweis dafür liegt in der tiefgreifenden Umwandlung, die das traditionelle biblisch-kirchliche Christentum in dieser wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit der übrigen geistigen Welt, in seiner theologischen Auffassung und Verarbeitung erfährt, und ja nicht erst heute erfährt, sondern immer erfahren hat, seitdem es eine selbständige Theologie in der christlichen Kirche gibt.

So wird also T. doch wohl Recht behalten, wenn er für seine Methode den Charakter voller wissenschaftlicher Freiheit und Objektivität in Anspruch nimmt. Ebenso aber hat er auch in der andern Beziehung Recht, wenn er immer wieder auf die persönliche Bedingtheit seiner geschichtsphilosophischen Methode und ihrer Ergebnisse aufmerksam macht. Es ist tatsächlich ein Mißverständnis, wenn man ihm hier einen Widerspruch in der Sache imputieren will; es handelt sich nur um Unsicherheiten und Schwankungen in der Ausdrucksweise, die hauptsächlich den Gebrauch der Begriffe „objektiv“ und „subjektiv“, „wissenschaftliche“ und „persönliche“ Ueberzeugung betreffen. Dagegen der Gedanke selbst ist klar und unbestreitbar. Gemessen am Ideal rein theoretischer Erkenntnis, an reinen Tatsachenwissenschaften wie der Naturwissenschaft oder der Historie, ist die Religionsphilosophie T.s allerdings nicht „reine“ oder „strenge“ Wissenschaft, nicht Geschichtswissenschaft, sondern Geschichtsphilosophie, und als solche immer zugleich praktisch-persönlich bedingt. Das ist aber der Natur der Sache nach gar nicht anders möglich. Denn es handelt sich hier um eine Vergleichung und Abwägung nicht von Tatsachen, sondern von Idealen oder Werten. Diese können von der exakten Wissenschaft, von der Psycho-

logie und Historie, wohl in ihrer phänomenologischen Tatsächlichkeit erfaßt und erklärt werden; in ihrer Eigenschaft als verpflichtende, seinsollende Werte oder Ideale dagegen können sie nur nacherlebt und nachempfunden werden, dazu ist aber nur in der Lage, wer das entsprechende Organ besitzt. Insofern also tut allerdings T.s Religionsphilosophie auf „wissenschaftliche Allgemeingültigkeit“ Verzicht; d. h. sie verzichtet auf dasjenige Maß von tatsächlicher Anerkennung für ihre Ergebnisse, auf das die exakte Wissenschaft rechnen darf. Sie ist in dieser Beziehung um nichts ungünstiger daran, als andere normative Wissenschaften, wie die Ethik und Aesthetik, die sich gleichfalls mit ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit auf den Kreis derer beschränken, denen die Selbständigkeit und Realität der sittlichen und ästhetischen Idee auf Grund persönlichen Erlebens und Empfindens feststeht. Diese praktisch-persönliche Bedingtheit oder der Verzicht auf empirische Allgemeingültigkeit bedeutet nun aber durchaus nicht auch den Verzicht auf normative Allgemeingültigkeit. Für die Ethik ist das unter uns seit Kant allgemein anerkannt, es ist aber auch in der Religionsphilosophie nicht anders. Und die Frage ist nur, wie das normative Religionsideal auf wissenschaftliche, allgemeingültige Weise festgestellt werden kann. Die Antwort ist eben die Geschichtsphilosophie T.s: das ist nur möglich durch eine umfassende, gewissenhafte und ganz selbständige Vergleichung und Abwägung der verschiedenen in den großen historischen Religionen gegebenen religiösen Kräfte und Ideen. Dem Ergebnis dieser Vergleichung könnte die Allgemeingültigkeit nur dann bestritten werden, wenn es schon vor aller Vergleichung festgestanden wäre. Dann wäre es nur die zufällige, rein persönliche und — wissenschaftlich angesehen — sehr gleichgültige Ueberzeugung eines einzelnen. Wenn dagegen die Vergleichung wirklich in vollkommener Freiheit vorgenommen wird, dann darf auch die schließliche Entscheidung das volle Gewicht einer objektiv begründeten, wissenschaftlich geprüften und gesicherten Ueberzeugung für sich in Anspruch nehmen.

Sie hat, wie T. sagt, „ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und gewissenhaften Abwägung“, und ist „durch die wissenschaftliche Umsicht und Besonnenheit, durch die Kenntnis der Breite und der Entwicklung der Geschichte vor der Zufälligkeit der Urteile des bloßen praktischen Lebens, vor der Kurzsichtigkeit, Isolierung und Selbstherrlichkeit des unkontrollierten und unverglichenen Urteils geschützt“. Es handelt sich bei alledem um die Verwandlung und Erhebung der naiven, wildgewachsenen, lediglich psychologisch motivierten, unmittelbar religiösen Gewißheit in eine durch möglichst universelle Denkarbeit geklärte und berichtigte, erkenntnistheoretisch begründete, wissenschaftlich-theologische Ueberzeugung. Das letzte Problem, das dabei im Hintergrund steht, ist dasselbe, auf das man sich an jedem wichtigeren Punkt der Theologie zurückgeführt findet: das Problem des Verhältnisses von Religion und Theologie, das wieder mit dem allgemeineren Problem des Verhältnisses von Erleben und Reflexion, oder Erleben und Denken, identisch ist. Die Theologie ist die Reflexion über die Religion, die hypothetische Infragestellung der bisherigen persönlichen religiösen Ueberzeugung und ihre allseitige Auseinandersetzung mit allen andern wichtigsten Geistesmächten. Soll diese Reflexion nicht, was an sich möglich wäre, ins Unendliche weitergehen, so muß sie in einer Entscheidung ihren Abschluß finden, die das Ergebnis der Reflexion fixiert. Diese Entscheidung ist ein Entschluß und eine Tat des Willens; der Wille ergreift in ihr die vom Denken erkannte Wahrheit. Dies ist die „letzte axiomatische Tat“ bei T., die „individuelle Ueberzeugungstat“, als die er den Abschluß seiner Geschichtsphilosophie bezeichnet; und damit dürfte nun auch deutlich sein, daß dieser persönliche Tat- und Ueberzeugungscharakter dieser letzten Entscheidung ihrem wissenschaftlichen Charakter keinen Abbruch tut.

Tübingen.

(Schluß folgt.)

H. S ü s k i n d.