

Werk

Titel: Systematische Theologie

Ort: Tübingen

Jahr: 1917

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?490492916_1917_0020|log19

Kontakt/Contact

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

✉ info@digizeitschriften.de

Systematische Theologie.

Prinzipielles.

BRUNNER, E., Das Symbolische in der relig. Erkenntnis. Beiträge zu einer Theorie des relig. Erkennens. Tübingen, Mohr, 1914. XI 136. M. 3.60. — JELKE, R., Das Problem der Realität und der christl. Glaube. Eine Untersuchung zur dogmat. Prinzipienlehre. Leipzig, Deichert, 1916. X 248. M. 5.50. — HEIM, K., Glaubensgewißheit. Zur Lebensfrage der Religion. Leipzig, Hinrichs, 1916. IV 200. M. 3.80 — NEESER, M., Le Problème de Dieu. Paris, Attinger, 1916. 191. M. 2.—. — LASSON, G., Was ist Hegelianismus? (Philos. Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft. Nr. 11). Berlin, Reuther und Reichard, 1916. 36. M. —.80. — IHMELS, C., Die Entstehung der organischen Natur nach Schelling, Darwin und Wundt. Eine Untersuchung über den Entwicklungsgedanken. Leipzig, Deichert, 1916. 103. M. 2.70.

Eine Reihe von beachtenswerten Schriften liegt vor, in denen die religiöse Wirklichkeit, die Realität des Glaubensinhaltes behandelt wird. BRUNNERS Buch ist vor dem Kriege geschrieben worden. Es beschäftigt sich mit der religiösen Erkenntnis und untersucht, inwieweit die religiösen Erkenntnisätze eine adäquate Ausdrucksweise für den religiösen Gegenstand sind bzw. inwieweit die Ausdrucksweise eine symbolische ist und sein muß. Der wichtigen Aufgabe, die sich Verf. hie mit gestellt hat, ist er mit reicher Umsicht und feiner Besonnenheit voll gerecht geworden, und er hat auf diese Weise eine grundlegende Untersuchung geschaffen, auf die man bei ähnlichen Fragen gern zurückgreifen wird. Zunächst galt es natürlich, einleitungsweise den Religionsbegriff klar zu stellen. Was Verf. hierüber auf wenigen Seiten sagt, zeugt von gründlicher Beschäftigung mit den einschlägigen Fragen und Beherrschung des Stoffs. Mit Recht will BR. an der Einheit alles Religiösen als eines eigentümlichen Bewußtseins festhalten und die Verschiedenheit der Religionen „als verschiedene Grade der Rein-

heit und Kraft des Religiösen innerhalb des geistigen Gesamtzustandes“ erklären. Religion im psychologischen Sinn ist — so etwa wird ausgeführt — das Erleben von Werten, die dem bloß natürlichen Dasein fremd und überlegen sind. Sie ist die Art, wie ich mir dieses höherwertigen Geisteslebens in innerer Anschauung und Gefühl bewußt werde. Der Mensch erkennt sich dabei einerseits als gottverwandt, beurteilt aber andererseits dieses Verhältnis als ein „erst zu erwerbendes“. — Darauf wird, als zweiter Vorbegriff, das Symbol nach seiner Zeichen- und Ausdrucksfunktion wie nach seinen Bedingungen und nach seiner Bedeutung besprochen (bis S. 38). Der II. Hauptteil sucht zu zeigen, daß in dem Erlebnis der geistigen Persönlichkeit schon etwas Transsubjektives enthalten ist, das ein „Mehralismenschliches“ genannt werden kann, woraus dann gefolgert wird, daß jedes Erkennen, das sich diesem Transsubjektiven zuwendet, in symbolischer Vorstellungsweise verlaufen muß. Die Gedankenfolge dieses Abschnittes ist die, daß zuerst nachgewiesen wird: es gibt einen geistigen Inhalt, der nicht aus dem natürlich-endlichen Sinn abgeleitet werden kann, der vielmehr innerhalb der menschlichen Seele als ein „völlig Isoliertes und Unverständliches“ erscheint. Das Objekt des religiösen Erkennens ist demnach eine Ueberwelt, und zwar eine solche, die am klarsten in dem sittlichen Normbewußtsein hervortritt. Diese Ueberwelt, die der Mensch von seinem eigenen Sein her kennt, ist ihm eine gleichwohl transzendente. Nur muß er sich vor einseitiger Ueberspannung der Transzendenz hüten, da die „vollständige Aufhebung der Immanenz identisch ist mit Agnostizismus“ (S. 51). Gelangt doch der Mensch zur Erkenntnis jener Ueberwelt, weil er sich im Zusammenhang mit ihr befindet. Diese geistige Ueberwelt oder transzendente Wirklichkeit wird nun nach BR., da ihr Absolutheitscharakter zukommt, in der Religion immer als Einheit erfaßt. „Der Begriff des Göttlichen schließt jede Vielheit aus.“ Auch dieser Satz gehört zu den einschneidenden und durchschlagenden in des Verf.s Ausführungen. Er wird sicherlich starken Widerspruch hervorrufen. Aber allem Widerstreben zum Trotz wird er sich — zumal in

Verbindung mit den Ergebnissen der neueren religionsgeschichtlichen Forschungen, die ihn durchaus stützen — schließlich durchsetzen. BR. erhärtet ihn, indem er den wesenhaften Unterschied von Religion und Mythologie kurz zur Sprache bringt. Die landläufige, von Wundt z. B. als Fundament seiner Konstruktion der Religionstheorie benützte Meinung ist freilich diese, daß die Göttervorstellungen an sich Erzeugnisse der mythenbildenden Phantasie sind und daß sie erst nachträglich durch den Kultus zu religiösen Vorstellungen gemacht wurden. Richtig hieran ist ohne Zweifel, daß die mythenbildende Phantasie die Vielheit der göttlichen Wesen zu bilden pflegt. Der Mythos ist auf einer ganz anderen Linie geistiger Interessen zu suchen als die Religiosität, und vielfach haben wir es in ihm, wie BR. sich ausdrückt, „bloß mit einem Spiel der Phantasie zu tun“. Jedenfalls bleibt für das Verständnis des wirklichen Verhältnisses von Religion und Mythologie zu beachten, daß dort, wo der Mensch sich vorwiegend nach den Gesetzen der Phantasietätigkeit mit der Gottesvorstellung befaßt, der Mythos ausgebildet wird, der eben eine phantasiemäßige Verarbeitung und Bearbeitung des Stoffs der Religion ist. — Von der Einheit des Göttlichen werden wir zur Persönlichkeit oder Ichheit geführt, die der religiöse Mensch in dem Göttlichen ansetzt, und damit zur Feststellung der Notwendigkeit des Symbolischen. Wenn das Religiöse ausgedrückt werden soll, dann muß es symbolisch geschehen, und so gewiß der Ausdruck des Religiösen im Wort für uns eine Notwendigkeit ist, ebenso gewiß die symbolische Vorstellungsart. Mit gutem Grund tritt BR. dem Antisymbolismus in der Religionstheorie entgegen; z. B. der Meinung Wundts, auf den unteren Stufen der Religion sei die Vorstellung des Göttlichen gar nicht mit Symbolbewußtsein verbunden. Hier wäre freilich — mehr noch als bei der Besprechung der Mythologie — sehr zu wünschen gewesen, daß Verf. die Religionsgeschichte zum Beweise herangezogen hätte — auch die Erörterung desselben Gegenstandes im dritten Hauptteile bringt noch nicht die erwünschten Belege aus der konkreten Tatsächlichkeit. Denn ohne einen solchen Beweis schwebt seine These

in der Luft. Ist sie auch dessen ungeachtet im wesentlichen richtig, so wird sich doch fragen, ob sie nicht doch eine bestimmte und nicht einmal unbedeutende Einschränkung erfahren oder ob ihr nicht wenigstens bei ihrer Ausgestaltung am religionshistorischen Stoff eine andere Wendung gegeben werden müßte. Ich will diese Frage hier nur aufwerfen, ohne mich über sie zu verbreiten. Andeuten möchte ich aber doch, daß m. E. schon die Rücksicht auf unsere eigenen Verhältnisse eine Abänderung erfordern dürfte. Man erwäge nur, wie verschieden klar in den einzelnen Schichten der Gemeinde das Bewußtsein darum ist, daß sich der religiöse Ausdruck des Symbols bedient, und man denke zur Verdeutlichung wieder nur an den Begriff der göttlichen Persönlichkeit! — BR. bezeichnet weiter diese religiöse Erkenntnis, deren Aussagen mittels des Symbols ausgedrückt werden, als Intuition. Er führt dafür mehrfach Bergson an, und er dehnt auch in Anlehnung an Bergson das Bereich der Intuition ziemlich weit aus, wenigstens in der Definition („unmittelbares Wissen als das Wissen vom schlechterdings Individuellen, Eigentümlichen, Unwiederholbaren“ S. 87), ist aber doch tatsächlich von Bergson weit entfernt, da er das begriffliche wissenschaftliche Erkennen ganz anders bewertet als dieser. BR. will die Intuition letztlich doch nur gelten lassen für dasjenige, was schlechterdings nicht analysierend beschrieben werden kann und daher mit Hilfe eines Symbols beschrieben werden muß. Der III. Hauptteil sucht die Eigentümlichkeit und die Formen des religiösen Symbols näher zu bestimmen. Dabei erörtert BR., seine frühere Reihenfolge umkehrend, zuerst den Symbolismus, der in den Prädikaten der religiösen Sätze liegt („Einfühlung“, eine Art religiöser Apperzeption, Stufen des Begrifflichen, Gewißheit des Gott-Welt-Verhältnisses) und dann den Symbolismus, der in den Subjekten der religiösen Aussagen liegt (Anthropomorphismus und sein Gegensatz).

Die Bücher von JELKE und HEIM sind ganz besonders auf den Realismus eingestellt, und namentlich das von JELKE zeichnet sich durch eine deutliche Fragestellung aus. Beide wollen wichtigste grundsätzliche Fragen betreffs des Fundamentes der Glau-

bensgewißheit zur Erledigung bringen. Demgemäß steht bei beiden die allgemeine Frage im Vordergrund, ob sich die Realität von Gegenständen des Glaubens oder von einer Glaubenswelt begründen lasse. J. erwählt als seinen Antipoden den ausgesprochenen einseitigen Bewußtseinsmonismus, den theologischen wie außertheologischen „Konszienzialismus“. Der Gegensatz ist gut fixiert. Daß ein Standpunkt, der darauf verzichtet, etwas von unserem Bewußtsein Unabhängiges zu erkennen, die Glaubensgewißheit ausschließt, ist klar. Der Glaube lebt von Realitäten, die von unserem Bewußtsein unabhängig sind, ja mehr, die nicht nur transsubjektiv sind sondern die objektivsten aller Realitäten. Um die Möglichkeit aufzuzeigen, daß für diesen Glauben eine Gewißheit erreichbar ist, unternimmt J. eine Abrechnung mit dem Konszienzialismus oder positiv den Nachweis, daß der transsubjektiven Außenwelt in ihren drei Formen oder Teilen, nämlich als einer Summe physischer, psychischer und religiöser Realitäten, im gleichen Sinne wie der Innenwelt Realität zugesprochen werden muß. Seine Untersuchung führt J. in enger Anlehnung an Külpe und Messer, wenn auch nicht ohne teilweise Auseinandersetzung mit ihnen, durch. Er befürwortet demgemäß ebensowenig wie diese Philosophen den naiven Realismus. Was er zeigen will, ist dies, daß unser Erkennen jeweils etwas „Fremdgesetzliches“ in seinem eigenen Vollzuge hat, wodurch die außerpsychische Eigenart, d. h. die Transsubjektivität des Erkenntnisobjektes gewährleistet wird. So konstatiert J. zuerst zwischen den Sinneswahrnehmungen fremdgesetzliche Beziehungen, sodann zwischen unseren Begriffen bei Vergleichung der neu gebildeten mit den alten Begriffen. Der Versuch, den J. hier macht, ist gewiß anerkennenswert, wenn auch nicht verhehlt werden kann, daß der eingeschlagene Weg kaum zu dem vom Verf. gewünschten Ziele führen dürfte, da sich die „Fremdgesetzlichkeit“, die das Indizium einer transsubjektiven psychischen Realität abgeben soll, nicht ohne weiteres als ein von außen auf das Ich ausgeübter Zwang darstellt. Auch ist nun von diesen psychischen Erscheinungen zu dem Postulat der transsubjektiven religiösen Real-

täten der Schritt etwas zu groß, als daß die Darlegungen des 4. Kap. („Die Möglichkeit der Erfahrung transsubjektiver religiöser Realitäten“) als voll gelungen bezeichnet werden könnte. Die göttliche Offenbarung als ein Geschichtsverlauf, der obzwar dem Ganzen eingeordnet, doch sich deutlich von ihm abhebt, setzt auch einen noch deutlicher fixierten Realitätscharakter gewisser physischer Geschehnisse voraus, als das 3. Kap. annehmbar zu machen gesucht hat. J. begnügt sich im wesentlichen mit dem Satz: „Der auf die Grundlage seines Glaubens sich besinnende Christ wird diesem seinem Glauben objektive Realität dann zuschreiben dürfen, wenn er beobachtet hat, daß mit dem Eintreten des Offenbarungszeugnisses sein religiöses Bewußtsein mit fremdgesetzlichen Beziehungen durchzogen wurde, in dem Sinne, daß in diesem Bewußtsein sich Vorgänge abspielten, die sich durch Eintreten der bloßen Kunde nicht erklären lassen“ (S. 166). Der Inhalt dieses besonderen Bewußtseins des Gläubigen ist aber „die wunderbare Entfaltung seines eigenen Seins, die der Christ als Folge seiner religiösen Erfahrung erlebt“ (S. 173). An diesem Erfolg, an diesen inneren Vorgängen erkennt er nicht nur die Uebereinstimmung seines Erlebnisses mit seiner Sehnsucht nach übersinnlichen Realitäten, sondern auch die Macht, welche diese Realitäten über sein geistiges und leibliches Sein ausüben. Im Unterschied von den psychischen Realitäten sollen diese genauer als überpsychische oder supranaturale bezeichnet werden — letzteres im Gegensatz gegen die der Welt innewohnenden, immanenten Realitäten. Und ganz speziell ist in denjenigen fremdgesetzlichen Beziehungen, mit denen beim Eintritt der biblischen Kunde unser religiöses Bewußtsein durchzogen wurde und durch welche jene Kunde sich in uns durchsetzte, als „die biblische Größe des Geistes Gottes“ zu bezeichnen (S. 197).

J. führt seinen Gedankengang konsequent durch. Schade nur, daß derselbe im Ansatz eine Lücke aufweist. Zur deutlichen Erscheinung kommt die Unzulänglichkeit bei der Anwendung auf die Gewißheit des Christen um die Tatsächlichkeit der transzendenten religiösen Realität. Ein Gefühl für das Vorhanden-

sein der Lücke scheint J. selbst zu haben, aber er gesteht es sich nicht ein. Sehr richtig bemerkt er nämlich (S. 205), durch das an der geschichtlichen Kunde gemachte Erlebnis sei die geschichtliche Wirklichkeit des Inhalts der biblischen Kunde noch nicht sicher gestellt. In unserer bisher ins Auge gefaßten Erfahrung hätten wir „eben nur den Faktor der göttlichen Machtwirkung an sich erkannt“, dagegen wäre nicht zugleich eingesehen, „ob dieser Faktor etwa der Ausfluß einer weiteren göttlichen Realität ist“. Aber dessen ungeachtet will er von irgendeiner, wie immer gearteten, besonderen Vergewisserung um die Geschichtlichkeit des Inhalts der Kunde — sagen wir, der Hl. Schrift — nichts wissen. Man müsse sich vielmehr klar machen, daß diese doch implizite mit der bezeichneten Erfahrung gegeben sei. Denn „was bliebe für den Christen übrig, wenn er nach seiner Erfahrung die Geschichtlichkeit der Offenbarungstatsachen nicht annehmen wollte“? (S. 207). — Hier macht es sich schwer geltend, daß J. in seine Erörterung die historischen Tatsachen nicht ausdrücklich einbezogen hat. Ihm genügt es genau besehen, daß der Mensch zur Feststellung transzendenter Realitäten lediglich durch bewußtseinsimmanente Vorgänge kommt; und daran wird gar nichts dadurch geändert, daß diese Vorgänge auf die Anregung durch eine „Kunde“ zurückgehen. Hier zeigt sich, daß J., weit entfernt, den Konzientialismus zu überwinden, so tief in dessen Grenzen verbleibt, daß er mit seiner Auffassung ziemlich dicht am Mystizismus und Intuitionismus streift. Läßt sich aber da noch der wirkliche Durchbruch der religiösen Gewißheit erwarten? Vor allem christliche Gewißheit ist auf diesem Wege nicht zu gewinnen, wenn anders Christentum das ist, was es ehemals war, nämlich historische Religion. Denn diese verträgt sich nun einmal nicht mit dem Standpunkt eines Intuitionismus à la Bergson und überhaupt nicht mit Intuitionismus, der das historische Moment ausschaltet. Oder steht es vielleicht so, daß wir uns nur die „Idee“ einer religiösen Kunde anzueignen brauchten, die Idee oder den intellektuellen Kerngehalt oder den phantasiemäßigen Vorstellungsgehalt des Evangeliums, um

der Gottestat der Versöhnung gewiß zu werden, und daß man die geschichtlichen Tatsachen, durch die das Evangelium als Frohbotschaft und Bekehrungsmacht erschienen ist, vor allem die geschichtliche Tatsache des Personlebens Jesu außer acht lassen könnte? Wahrlich, die Idee der Versöhnung war auch sonst in der Religionsgeschichte vorhanden, und die Kunde von Erlösung, die Menschen zuteil geworden, begegnet uns auch außerhalb der Hl. Schrift.

Aber es ist weiterhin entschieden zu bestreiten, daß auf Grund der „Kunde“, falls sie nicht als der zutreffende Ausdruck einer historischen Realität hingenommen wird, wirklich „der Faktor der göttlichen Machtwirkung an sich erkannt“ wird. Solange die Kunde keine Tatsächlichkeit bedeutet, ist sie dem religiösen Menschen lediglich Anregung zu einem religiösen Erlebnis, das durch sie ausgelöst wird; sie ist ihm aber noch nicht Offenbarung. Gewißheit jedoch resultiert allein aus Offenbarung. In dieser aber ist die Tatsächlichkeit entscheidend. Geschichtliche Offenbarung ist nun einmal nur in einem geschichtlichen Ereignis vorhanden, dessen Geschichtlichkeit auch für den Epigonen, dem es den Wert von Offenbarung haben soll, im vorhinein sicher stehen muß. Erst dann kann der religiöse Mensch in dem betreffenden Ereignis die göttliche Offenbarung erkennen und Gewißheit daraus schöpfen. Ohne gesicherte geschichtliche Realität ist die „Kunde“ im wesentlichen ein „Symbol“ und kann als solches die tiefsten religiösen Eindrücke hervorrufen, nur nicht Gewißheit.

Mit einer gewissen Spannung begeben wir uns von hier zu HEIM, der die Glaubensgewißheit ebenfalls in den weiteren Rahmen von Wirklichkeitsgewißheit überhaupt eingestellt hat. Wer erwartet, daß H. seine Erörterung des Gewißheitsproblems eng an die historische Darstellung des „Gewißheitsproblems in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher“ anschließt (die ich Jahrg. 1912, S. 311—314 besprochen habe), wird finden, daß der Verf. hier im wesentlichen einer anderen Richtlinie folgt. In den beiden Hauptteilen handelt er von der Denkmöglichkeit und von der Wirklichkeit der Glau-

bensgewißheit. Er formuliert das Problem als ein logisches und gibt ihm die Form einer Paradoxie. Das Glaubensobjekt kann „die absolute Sicherheit des unmittelbar (= mir jetzt) Gegebenen nicht haben“ (S. 11). „Denn das Glaubensobjekt ist immer ein Inhalt, von dem sehr wohl denkbar wäre, daß er nicht wäre, oder daß er anders wäre, als wir glauben.“ Von der logischen Gewißheitsregel eine Ausnahme zugunsten der Glaubensgewißheit anzunehmen, ist unerlaubt, da logische Regeln ausnahmslos gelten. Nach H. ist also der Knoten des Problems so geschürzt: der Glaube erhebt immer den Anspruch absoluter Gewißheit, der Identitätssatz schließt aber die Glaubensgewißheit aus, und eine Ausnahme vom Identitätssatz ist ausgeschlossen. Um nun der Glaubensgewißheit zunächst die Denkmöglichkeit zu retten, geht H. so vor, daß er die Frage aufwirft, ob nicht am Ende die logische Verhinderung der Glaubensgewißheit nur eine scheinbare sei, sofern in der angegebenen Formulierung eine Voraussetzung gemacht sei, die an sich gar nicht mit eben denselben Mitteln beweisbar sei. Diese unbewiesene Voraussetzung findet H. in der Behauptung, daß das glaubende Subjekt oder das menschliche Ich und das Glaubensobjekt oder Gott zueinander in „exklusivem Verhältnis“ stehen. Daran, daß das exklusive Verhältnis zwischen den Subjekten, Raumpunkten und Zeitpunkten nicht feststeht, sondern eine Fiktion ist, hängt nach H., „die Möglichkeit der Religion“ (S. 46). Auf diese Weise sucht H. dieselbe Frage zu beantworten wie JELKE, ob nämlich für den religiösen Menschen ein zureichender Grund besteht, außer physischen und psychischen Realitäten auch transzendente anzusetzen, ohne sich einer Illusion in die Arme zu werfen. Operierte J. mit der Idee der Fremdgesetzlichkeit schon zum Zweck der Sicherung der transsubjektiven Realitäten auf dem Gebiet des physischen und psychischen Seins, so läßt H. in diesem Hauptteil das „exklusive Verhältnis“ zwischen Subjekten, Raumpunkten und Zeitpunkten ohne weiteres gelten für die Erkenntnis der Elemente der gegenständlichen Wirklichkeit und konstatiert, daß auf eben diesem Erkenntniswege zu einem weltumspannenden Ueber- und Durchblick nicht zu gelangen ist. Für diesen Zweck greift er nun

zur Fremdgesetzlichkeit; in dem Sinne nämlich, daß jene Exklusivität nur empirische Notwendigkeit besitzt infolge der Beschaffenheit der Erfahrungswelt, nicht jedoch Denknötwendigkeit. Denn es gibt noch eine „andere Ordnung“. Um das zu begründen, macht H. jetzt eine bemerkenswerte Wendung zu einer Art solipsistischen Denkens, die wie seinerzeit in ähnlicher Lage Descartes, vor der streng solipsistischen Konsequenz durch die Gottesidee bzw. durch die Betrachtung eines Seins sub specie aeternitatis bewahrt bleibt. Die Weltbetrachtung sub specie aeternitatis ist nämlich, kurz gesagt, jene „andere Ordnung“. H. konstruiert zum Zwecke der Begründung dieses geänderten Standortes einen Widerspruch zwischen der Mannigfaltigkeit der Subjekte und dem eigenen Bewußtseinsinhalt, in welchem der fremde Bewußtseinsinhalt nicht unterzubringen ist. Auf diese Weise sucht H. die Denkmöglichkeit für eine unmittelbare Zusammenschau des Weltganzen oder für die Gewißheit weltumspannender Glaubensaussagen zu gewinnen. Um von dieser abstrakten Denkmöglichkeit zur Gewißheit um die konkrete Wirklichkeit der Glaubensinhalte fortzuschreiten, weist er schließlich gewisse irrationale Tatsachen innerhalb jeder möglichen Erfahrung nach, die auf jene höhere Ordnung der Dinge hinweisen, um schließlich aus der Tatsache des uns unmittelbar gewissen Sollens die Gewißheit Gottes abzuleiten.

Es erscheint für das Verständnis dieses letzten Teiles angezeigt, auf dessen hauptsächliche Gedanken etwas näher einzugehen. Nur so lassen sich die Argumente, mit denen H. hier arbeitet, vorführen. Der Abschnitt, der „die Irrationalität des Tatsächlichen“ überschrieben ist, beginnt mit folgender Zusammenfassung und Ueberleitung: „Wenn sich eine höhere Ordnung der Dinge kundgibt, in der die exklusive Grundform unseres Anschauens aufgehoben ist, so kann unser Denken nichts gegen diese Kundgebung einer höheren Ordnung einwenden. Im Gegenteil. Unser Denken muß diese Kundgebung begrüßen als etwas, was den Forderungen der Denknötwendigkeit entspricht. Aber unser Denken kann diese Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen. . . . Aber auch die

Erfahrung, das Weltgeschehen, das in raumzeitlicher Form abläuft, kann eine solche Kundgebung einer höheren Ordnung nicht herbeiführen. Denn diese höhere Ordnung steht ja mit den Grundformen der Erfahrung in Widerspruch. Wenn also eine solche Kundgebung einer höheren Ordnung überhaupt erfolgen soll, so muß sie aus einer Quelle stammen, die sich sowohl vom Denken als vom raumzeitlichen Erfahrungsgeschehen unterscheidet.“ (S. 123 f.) Ich wende diese Sätze hin und her und komme über den Widerspruch nicht hinweg. Die Quelle, aus der die Kundgebung stammt, unterscheidet sich vom Denken ebenso wie von der raumzeitlichen Erfahrung, und doch ist gleichzeitig die Kundgebung *denknotwendig*! Sie mag *denk möglich* sein, unter der Voraussetzung nämlich, daß die jener Kundgebung der höheren Ordnung zugrunde liegende Aufhebung unserer exklusiven Anschauungsform die Zusammenschau bzw. die als Zusammenschau und in Zusammenschau zu verstehende Identität des Subjekts mit dem Weltganzen bedeutet; nimmer aber — aus dem angegebenen Grunde — *denknotwendig*.

Nun erhebt sich weiter die Frage, welches denn die besondere Quelle ist, aus der die Kundgebung der höheren Ordnung fließt. Sie ist eben, sagt H., eine Region, da die exklusive Anschauung oder die Anschauung von dem jedem einzelnen zukommenden perspektivischen Zentralpunkt aus aufgehoben ist. Was H. zur Ausführung dieses Gedankens sagt, führt uns zu einer genuin Nietzscheschen Erwägung, und manchem Leser von H.s Buch mag damit gedient sein, daß er zur Ergänzung von H.s Gedanken die betreffende Darlegung Nietzsches nachlesen kann. Er findet sie in der 3. „Unzeitgemäßen“ („Schopenhauer als Erzieher“ Nr. 4), wo im Zusammenhange mit der großen Not und dem Leiden der Wahrhaftigkeit dasselbe „Rätsel“ des punktuellen Soseins des Subjekts besprochen wird. Woher es kommt, daß wir dieses „Rätsels“ Lösung trotz unserer empirischen Struktur bisweilen fast greifbar vor uns sehen, oder daß uns die Lösung gar dauernd und gewiß aufgeht — das soll ergründet werden. Und H. bemüht sich nun darzutun, daß wir zur Lösung nur kommen, wenn wir unser Sein als ein Sollen

begreifen, das irgendwo metaphysisch verankert ist. So dankenswert jede neue, eigenartige Begründung dieses Standpunktes ist, der von H. eingeschlagene Weg scheint mir ungangbar. Um die Bahn frei zu bekommen für den Nachweis, daß es über die Erfahrung hinaus etwas Festes und Sicheres gibt, trachtet er den Wert der Erfahrung für die einfache Erkenntnis herabzusetzen. Schon der perspektivische exklusive Standort selbst ist nach ihm „den Forderungen des Kausalgesetzes zum Trotz“ da. „Wir drehen uns im Kreise, wenn wir von ihrem (der Erfahrungswelt) Dasein ausgehen und daraus den Ermöglichungsgrund dieses Daseins ableiten“ (S. 139). Natürlich. Aber wer tut das? Wohl aber ist es unstatthaft, mit H. zu sagen, daß weder im Denkgesetz noch in der Erfahrungswelt der Grund für unsere Setzung von Tatsachen gegeben sei. Für die Aussage „ich bin“ genügt die Erfahrung vollauf. Solche reinen Aussagesätze sind — trotz H.s gekünstelter Argumentation — wirklich das erste, was ich gewiß zu sagen vermag. Erst nach Feststellung eines solchen Erfahrungssatzes kann ich zur Formulierung bedingter Sätze fortschreiten, wie H. sie voraufgehen läßt. Zur Behauptung „ich bin“ oder „ich bin jetzt hier“ brauche ich gar keine weitere Erkenntnisquelle als eben die einfache Erfahrung. Wer, wie H., die äußere Erfahrung überhaupt gelten läßt, der muß sich also bescheiden. Nach H. dagegen erzeugt die Erfahrung nur konditionale Sätze. Er meint, der Erfahrungssatz „Reibung erzeugt Wärme“ sei nur eine Abkürzung des konditionalen Gefüges „wenn Reibung stattfindet, wird Wärme erzeugt“; denn er sage „nichts darüber, ob Reibung überhaupt vorkommt“. Zum reinen Aussagesatz gehöre „eine Erklärung, die nicht nur mit einem Datum überschrieben, sondern auch mit einem vollen Namen unterzeichnet ist“. Und doch ist der Satz eben deshalb aufgestellt worden, weil Reibung *tatsächlich* vorkommt nämlich in unser aller Erfahrung, und weil unter den Wirkungen der *tatsächlich* vorkommenden und beobachteten Reibung *tatsächlich* die Wärme vorkommt und beobachtet wird — und die erfahrungsmäßige Induktion ist so allgemein, daß es ganz gleichgültig ist, von wem und an welchen einzelnen Orten diese

Erfahrung gemacht wird. Ja H.s Behauptung ist in dem Grade unrichtig, daß es vielmehr einen guten Sinn hätte und auch dem aus dem Zusammenhang jener Erörterung eigentlich zu erwartendem logischen Fortschritt entspräche, wenn man sagen würde: der Satz „Reibung erzeugt Wärme“ sei vom perspektivischen Zentrum unabhängig — selbstverständlich, nachdem er an zahlreichen perspektivischen Zentren bestätigt worden ist. — Ähnliches wäre zu H.s Behandlung der historischen Sätze zu sagen. Für seinen Entwurf wären m. E. alle diese Ausführungen, die zu schweren Bedenken Anlaß geben, gar nicht nötig gewesen. Denn das Folgende steht genau genommen in keiner innerlich-organischen Beziehung zu ihnen. Das unbedingte, vom Denken und von den Wirkungen des Kausalzusammenhanges unabhängige Sollen, dem wir nicht entrinnen, steht nun einmal auf einem ganz anderen Blatt geschrieben. Man darf es gewiß die „Ursetzung“ nennen gegenüber den zeitlich-räumlichen Subjektsetzungen. Aber steht deshalb das Ich, das dieses ewige Soll vorfindet, „jenseits des Gegensatzes von Zwang und Freiwilligkeit“? Wir verstehen, was H. mit diesem Ausdruck beabsichtigt. Das Ich, das sich über den perspektivischen, circumscriptiven Standpunkt emporschwingt, findet sich als Glied eines Ganzen, in dem es, mit der höheren Ordnung sich selbst identisch fühlend, weder äußeren Zwang erleidet noch aus einer Willkür bestimmt ist, die rein seine eigene wäre. Das ist der Ort der intelligiblen Freiheit und der völligen Immanenz des Sittengesetzes, dieses im räumlich-zeitlichen Dasein der Menschheit nie realisierbaren Ideals, das aber, so gewiß es als Ideal betrachtet werden darf, nicht ein Jenseits von Zwang und Freiwilligkeit bedeutet, sondern die Kombination beider. Man kann nicht sagen: Da mein Ich weder sich selbst erwählt hat, noch von einer außer ihm liegenden Gewalt gesetzt ist, so liegt sein Ursprung jenseits von beiden Möglichkeiten; und man kann nicht auf Grund solcher Argumentation ein Gebiet konstruieren, in welchem jener Gegensatz aufgehoben ist, geschweige denn daß auf diese Weise die Gewißheit um Gott als Aufhebung des Gegensatzes erreicht würde: Wenn H. schreibt: „Auch um

einen solchen Zwang (des von einer fremden Macht Gesetzwerdens) zu erleiden, hätte ich schon da sein müssen“ (S. 173): so gestehe ich, bei der Bemühung um die Zustimmung zu dieser Behauptung von meiner Logik im Stich gelassen zu werden; denn etwas, das gezwungen wird, muß freilich da sein; aber etwas, das erzwungen wird, ist eben vor dem Akt dieser Setzung noch nicht da.

Fassen wir kurz zusammen, so erscheint — falls ich recht verstehe — als H.s Absicht, das Problem der Glaubensgewißheit darauf hinauszuführen, daß an Stelle der empirischen Anschauung die Anschauung der Welt sub specie aeternitatis eine denknotwendige ist. Zu diesem Zwecke wird erstere schließlich nicht nur als ungenügend, sondern auch als unrichtig beurteilt, — was durchzuführen an sich von großem Werte sein kann — und demgegenüber als denknotwendige Wirklichkeit hingestellt, daß die Gottheit die jenseits der in unsrem praktischen Leben uns bekümmernenden Spaltung zwischen Sosein oder Zwang und Freiheit aufzufindende „Tiefe des Seins“ ist, „in der Wollen und Müssen, Freiheit und Notwendigkeit noch ungeschieden sind“.

Mit dieser Einschränkung der Aufgabe auf den Nachweis der Denknotwendigkeit Gottes kommen wir der Aufgabe nahe, die sich NEESER gestellt hat. Behandlung und Zielpunkt dieses französischen Theologen sind aber das direkte Gegenstück zu der Meinung von Heim. Darin, daß diese Untersuchung der Realität Gottes die verschiedenen Weltanschauungen (ästhetische, monistische, ethische, kritizistische) einander gegenübergestellt und hiebei auf die Grundbedingungen, unter denen dem Geistigen eine Eigenexistenz zugesprochen werden kann, achtet, sowie in mehrfacher Anlehnung an Bergson steht sie freilich derjenigen Jelkes näher, auf die ganze Zielrichtung und Gedankenführung angesehen bedeutet sie indessen eine dritte Art der Behandlung neben jenen beiden zuvor besprochenen. Kurz gesagt, sie verzichtet gänzlich auf intellektualistische Erwägungen und stellt sich entschlossen auf die Seite des intuitionistischen Pragmatismus. In einer einleitenden Prüfung der Gottesbeweise stellt Verf. zunächst fest, daß es keinen theoretischen Beweis für das

Dasein Gottes gibt (S. 1—26). Daher ist Gott lediglich als Objekt des Glaubens zu betrachten. N. nimmt hier den festumrissenen Postulatstandpunkt ein: die Gottesidee beruht auf dem Trieb des Menschen, die spezifisch menschlichen Güter und Werte zu sichern und zu fördern, so daß die Gottheit als die Garantin des spezifisch Menschlichen erscheint (S. 27—100). Dieser Standpunkt wird im 2. Abschnitt (*La réalité de Dieu* p. 101—187) ausgeführt. Dabei bemüht sich N. augenscheinlich, den romantischen bzw. ästhetisierenden Unterton in Bergsons Lehre zu vermeiden. Er weist nicht nur den „Realismus des Unendlichen“ ab, d. h. den modernen naturalistischen Monismus, dem das Universum eine Kontinuität ohne Bruch ist; sondern er begründet diese Ablehnung zum Teil damit, daß dieser Monismus auf einer bloß „ästhetischen Intuition“ ruht, die ihrerseits zu der Konsequenz führt, die menschliche Persönlichkeit für Illusion zu erklären. Statt dessen sollen wir von der Tatsache des persönlichen Lebens ausgehen und zur Erkenntnis gelangen: „Gott ist, weil das höhere Leben ist.“ (S. 158). Diesen Satz könne man sogar weiterbilden: „Gott muß sein, damit das (geistige) Leben ist (besteht und fortschreitet).“ Und doch sei das, wenn schon Pragmatismus, doch ganz einwandfreies Schlußverfahren. Wir sollen unterscheiden zwischen einem Pragmatismus, der sich auf die praktischen Lebensinteressen beschränkt, und einem solchen, der auch das theoretische Moment berücksichtigt. „Gestattet man der theoretischen Seite entschlossen Zutritt, und stellt man das Nützlichkeitsprinzip in seine engsten Grenzen: ‚wahr ist jede Behauptung, die der Wahrheit selbst, der Betrachtung und Verwirklichung der Wahrheit nützlich ist‘; dann hat der hartnäckigste Intellektualismus nichts weiter zu tun als sich zu beugen. . . . Und derart ist der Pragmatismus, der die Existenz Gottes behauptet als ein gebieterisches Postulat des Lebens in seinen erhabensten Erscheinungen, eine Hypothese, in deren Abwesenheit das Gebäude des Denkens und Handelns, das Haus der Menschheit selbst einstürzt.“ (S. 159 f.)

Ueerblicken wir die in diesen drei Werken angewandten

Methoden, so handelt es sich in ihnen allen um einen Erkenntnisweg zur Feststellung der Realität Gottes. Einig sind sie ohne Zweifel darin, daß das analytische und diskursive Denken allein nicht ausreicht. Aber während Neeser, der die Religionen nach der Beschaffenheit der in ihnen gewährten Güter unterscheidet, Gott lediglich als das vom höchsten Lebensgut aus zu gewinnende Postulat erschließt und damit die eigentliche Realitätsfrage als eine unstatthafte beiseite schiebt, suchen Jelke und Heim weiterhin nach einem Wege zur Denknöwendigkeit Gottes. Jelke reflektiert dabei auf die unmittelbare Erfahrung eines neuen Lebensprinzips, das, da im natürlichen Leben nicht angezeigt, auf eine göttliche Kausalität zurückgeführt werden müsse. Er unterläßt es jedoch, den Nachweis der göttlichen Qualität des Ausgangspunktes jener Erfahrung zu unternehmen und beruhigt sich, wie wir sahen, an diesem Punkte mit einem Postulat, das einseitig aus der christlich-religiösen Kunde entnommen wird. Heim macht dagegen den energischen Versuch, nicht nur das aus der Daseins- und Soseinsnot sich ergebende Postulat zu erschließen, sondern zu zeigen, daß die in jedem Menschenleben vorhandene Verbindung von Sosein und Sollen, von gegebener Lebenslage und aufgegebenener Lebenspflicht direkt sinnlos ist, wenn nicht eine „Ursetzung“ über dem Ganzen steht. Daß und wie diese im einzelnen Menschenleben zur Geltung kommt, anders ausgedrückt: daß und wie der einzelne wirklich am eigenen Leben die Offenbarung Gottes erfährt, Gott untrüglich sowohl in der historischen Offenbarung, wie auch im eigenen Sein erkennt — und das eine ist m. E. immer nur in Verbindung mit dem anderen möglich — das hätte ich gern bei Heim ausgeführt gesehen. Ob aber nicht hierfür die harte Ablehnung des „exklusiven perspektivischen“ Standortes eine Erweichung erfahren müßte? —

Bei weiterer Verfolgung dieses Gedankens drängt sich ein Vergleich geradezu auf. Bejahung und Verneinung des perspektivischen Standpunktes in einem, das ist es, was HEGEL in seiner Religionsphilosophie im Abschnitt vom religiösen Verhalten bezeichnet als Verzichtleistung auf sich selbst „nach seiner Parti-

kularität“, um im allgemeinen zu sein. In diesem „wahren Bekenntnis der Endlichkeit“, wie Hegel es nennt, bricht die Erkenntnis durch, daß das Endliche nur ein wesentliches Moment des Unendlichen ist. Das ist die religiöse Demut, die möglich wird in dem Maß, in welchem Offenbarung verstanden und damit Gewißheit gewonnen wird. Dieser geistige Lebensprozeß, als Gedanke gefaßt, ist die „objektive Setzung des Absoluten“ als Ausdruck der Glaubensgewißheit. Es ist mir Bedürfnis, bei der Erörterung moderner Darlegungen zur Glaubensgewißheit einmal auf Hegel hinzuweisen, weil ich überzeugt bin, daß auch er zu diesem besonderen Gegenstand etwas zu sagen hat. Und so werden wir im Fortgang unserer Besprechungen zu der vortrefflichen kleinen Schrift G. LASSONS über das Wesen des Hegelianismus geführt. Sie bietet einen Vortrag, den der Verf. in der Berliner Abteilung der Kantgesellschaft gehalten hat. Unter Hegelianismus soll dabei nicht das System Hegels verstanden werden, nicht die Philosophie Hegels in ihrer nächsten geschichtlichen Erscheinungsform, wie sie in Hegels Büchern und Vorlesungen aufbewahrt ist, sondern — in Analogie zum Kantianismus — die Vertretung des absoluten Idealismus im Geiste Hegels mit Hilfe der Dialektik. Aber freilich schließt sich L. durchaus an Hegels Schriften an, indem er die Grundzüge des Hegelianismus mit vorzüglicher Deutlichkeit herausarbeitet. Er spricht nacheinander vom absoluten Idealismus, von der dialektischen Methode und vom System der Erkenntnis. Natürlich ist er sich dessen wohl bewußt, daß seinen Ausführungen heftiger Widerspruch folgen kann, nicht nur hinsichtlich der Dialektik sondern auch hinsichtlich seiner These, daß Hegelianismus „der umfassend durchgeführte, der zur Vollendung gebrachte Kantianismus“ ist. Gleichwohl halte ich gerade die Art, wie L. seinen Gegenstand behandelt, für sehr geeignet, in gewissen Fragen der neueren Philosophiegeschichte aufklärend und versöhnend zu wirken. Vor allem was die Metaphysik anlangt, so scheint auch mir — wie ich ja schon anderwärts ausgesprochen — daß der Weg von Kant zu Hegel nicht so weit ist, wie vielfach angenommen wird. Ich stimme L. durchaus zu,

wenn er sagt, daß auch Hegel mit derjenigen Metaphysik, gegen welche sich Kant wendet, nichts gemein hat, daß beider Gegensatz sich auf die nachleibnizische Schulphilosophie richtet. Die Metaphysik, die es zur methodischen Grundlage aller Erkenntnis rechnet, zu erfassen, daß das Universum Gedanke ist und das Weltprinzip der Logos, „ist durch Kants Kritik nicht beseitigt sondern berichtigt worden“. Die meisten Bedenken wird L.s Charakteristik und Beurteilung der dialektischen Methode hervorrufen. Den Schematismus rechnet er augenscheinlich zu dem Veräußerbaren, das nicht Bestandteil des Hegelianismus sei. Er will die dialektische Methode kurz durch den Grundsatz kennzeichnen: „Erkenntnis ist nicht Urteil, sondern Schluß.“ Interessant ist schließlich der Satz: „So trifft denn Hegel mit Kant auch in der Lehre von dem Primat der praktischen Vernunft durchaus überein. Nur vermeidet er die abstrakte Scheidung zwischen einer theoretischen und einer praktischen Vernunft.“ (S. 26).

Ueber die Arbeit von IHMELS, offenbar ein Erstlingsversuch, genügen ein paar Sätze. Er faßt zusammen: „Die Geschichte des Entwicklungsgedankens im 19. Jahrhundert scheint mir im wesentlichen in 3 großen Epochen zu verlaufen. Schelling, Darwin und Wundt können als die typischen Vertreter jener 3 Epochen gelten“ (S. 100). Nun weiß jeder, der sich mit der Geschichte des Entwicklungsgedankens beschäftigt hat, daß weder Schelling noch Wundt eine seiner Hauptformen repräsentieren. Wundt zumal, der nach des Verf. eigener Meinung ein vermittelnd zusammenfassender Arbeiter ist, kann überhaupt keinen Typus darstellen. Dagegen suchen wir nach einer Würdigung derjenigen hervorragenden Forscher und Denker, die für die Fassung des Entwicklungsgedankens durchschlagend gewirkt haben, der Lamarck, Hertwig, Roux oder der Spencer, de Vries u. a. vergebens. Die gänzlich verständnislose Art, wie J. mich einmal zitiert, ist wohl als Zeichen dafür zu nehmen, daß ihm das Lesen wissenschaftlicher Bücher noch unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet. Bei genaueren Studien der neuesten Werke von Wundt würde er auch ein von dem seinen nicht