Werk

Titel: Zeitschrift für Theologie und Kirche : ZThK

Ort: Tübingen

Jahr: 1914

PURL: https://resolver.sub.uni-goettingen.de/purl?507831411_1914_0024|log31

Kontakt/Contact

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

info@digizeitschriften.de

Zeitschrift für Theologie und Kirche

Von Johannes Gottschick begründet

Organ für systematische und prinzipielle Theologie

herausgegeben von

D. W. Herrmann und D. M. Rade
Professoren der Theologie in Marburg

24. Jahrgang 1914 | 11. Juli 1914 | Viertes Heft

Tübingen 1914 J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Jährlich 6 Hefte. Abonnementspreis im Inlande M. 6.—

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

D. W. Herrmann,
Professor der Theologie in Marburg a. L.

Die christliche Religion unserer Zeit.

1.
Die Wirklichkeit Gottes.

8. 1914. M. —.75.

Diese Schrift soll beweisen, daß die wirkliche Religion aus der Erkenntnis einer Tatsache erwächst, die jedem Menschen in der Geschichte geschenkt wird, die er selbst erlebt. Sie bildet den Anfang einer kurzen Schriftenserie, in der noch folgen werden:

2.
Jesus Christus und die christliche Gemeinde.

3.
Unser Glaube.

Lic. Horst Stephan,
a. o. Professor an der Universität Marburg a. L.

Religion und Gott im modernen Geistesleben.

Zwei Vorträge.

8. 1914. M. 2.—.

(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 78.)

Diese Schrift verbindet 2 Vorträge, von denen der erste das religiöse Suchen, vor allem der letzten beiden Jahrzehnte, im allgemeinen, der zweite speziell den Gottesgedanken behandelt, der in diesem Suchen emportaucht. Es wird einerseits die ästhetische, anderseits die sittliche Seite der Bewegung geschildert und es wird gezeigt, wie dabei Weltverklärung, Welterkenntnis oder Weltversittlichung erstrebt werden. Der Verfasser sucht den geistigen Entwicklungen, die er skizziert und (in ausführlichen Anmerkungen) durch Zitate oder bibliographische Notizen belegt, so objektiv als möglich gerecht zu werden, stellt sie aber zugleich in das Licht der christlich-evangelischen Frömmigkeit.

Zur Frage des religiösen Apriori.

Von

D. Fr. Traub, Professor in Tübingen.

Die Frage will nicht zur Ruhe kommen. Die Ursache wird vor allem darin liegen, daß über den eigentlichen Sinn des religiösen Apriori nur sehr nebelhafte Vorstellungen bestehen. Man redet aneinander vorbei, weil der Eine etwas Anderes dabei denkt, als der Andere. Sollen wir weiterkommen, so werden die Anhänger des religiösen Apriori die Pflicht haben, einmal präzis und klar zu sagen, was sie damit meinen. Es ist daher ein entschiedenes Verdienst, daß H. Süskind in seinem scharfsinnigen Aufsatz „Zur Theologie Troeltschs“ (Theologische Rundschau 1914, 1 und 2) sich jener Aufgabe unterzieht. Er tut es, indem er positiv seine eigene Auffassung des religiösen Apriori entwickelt und negativ mit den Gegnern derselben sich auseinandersetzt, welche er hauptsächlich in der „Schule Ritschls“ erblickt. Vielleicht ist es der Sache dienlich, wenn ich als einer der bekämpften Gegner sage, inwiefern mir unsere Auffassung bei Süskind nicht ganz richtig getroffen erscheint (1—4), und im Zusammenhang damit einige Bedenken gegen Süskinds eigene Auffassung zur Aussprache bringe (5 und 6).

1.

Süskind will die Wahrheitsgeltung des Christentums auf das Apriori begründen, die von ihm bekämpfte Theologengruppe gründet sie auf die geschichtliche Gottesoffenbarung in der Person Jesu. Gegen diese Begründung wendet Süskind ein, daß sie auf einer Verwechslung von Gewißheit und Wahrheit, von psycho-

logischer und erkenntniskritischer Betrachtung beruhe. Unter dem psychologischen Gesichtspunkt sei natürlich gegen dieselbe gar nichts einzuwenden. Wenn man beschreiben wolle, wie die christliche Glaubenserfahrung zustande komme, dann sei gegen Ausführungen, wie sie z. B. Herrmann wiederholt gegeben habe, nichts zu sagen. Gewiß sei 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". Unter dem psychologischen Gesichtspunkt sei das alles unanfechtbar. So komme in der Tat die Gewißheit des Glaubens zustande. Aber unter dem kritischen Gesichtspunkt bedeute das alles nichts. Die christliche Gewißheit sei so ganz richtig erklärt, mit der christlichen Wahrheit habe das alles nichts zu tun. Wenn man in der „Schule Ritschls" darin einen Wahrheitsbeweis erblicke, so beruhe das auf einer „unbewußten Vertauschung der erkenntnistheoretischen oder kritischen mit der psychologisch-genetischen Betrachtungsweise". Ich glaube jedoch nicht, daß dieser Einwand zutrifft. Die Unterscheidung der psychologischen und der kritischen Methode ist uns seit Jahrzehnten geläufig. Schon meine Erstlingsschrift über die sittliche Weltordnung war auf dieser Unterscheidung aufgebaut. In meiner Abhandlung über Ritschls Erkenntnistheorie habe ich den Nachweis geführt, daß ein wesentlicher Mangel derselben dadurch bedingt ist, daß Ritschl die psychologische und die kritische Wertung des Erkennens ineinanderwirrt. Seitdem habe ich kaum eine größere Abhandlung veröffentlicht, in der nicht jene Unterscheidung mit Nachdruck vertreten wäre. Aber auch Reischle, Häring, Kaftan und insbesondere Herrmann stehen durchaus auf dem Boden jener Unterscheidung. In Herrmanns Buch „Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" ist sie in klassischer Weise durchgeführt. Es wäre doch merkwürdig, wenn wir auf dem fundamentalsten Punkt unserer Theologie die beiden Methoden, die wir sonst bewußt und mit besonderem Nachdruck auseinanderhalten, miteinander verwechselt hätten. Das ist auch in Wirklichkeit nicht der Fall. Unsere Glaubensbegründung ist kritisch gemeint, nicht psychologisch; wir haben beides auch nicht „unbewußt" verwechselt. Wir haben es allerdings nicht immer ausdrücklich gesagt, daß wir unsere Begründung im kritischen Sinne meinen,

weil uns dies selbstverständlich war. An die Möglichkeit, man könnte die Glaubensbegründung des Dogmatikers auch dahin verstehen, er wolle nur die Entstehung des Glaubens beschreiben, aber seine Wahrheit dahin gestellt sein lassen, haben wir garnicht gedacht und sie sei deshalb auch nicht ausdrücklich abgewiesen. Den Glauben begründen — das verstanden wir als Dogmatiker immer dahin, daß seine Wahrheit begründet werden solle. Nur seine Gewißheit psychologisch zu erklären und seine Wahrheit auf sich beruhen zu lassen, schien uns so wenig ein Geschäft der Dogmatik zu sein, daß wir es für pedantisch gehalten hätten, von unserer Glaubensbegründung immer wieder zu versichern, daß sie nicht psychologisch, sondern kritisch gemeint sei. Was hätte denn auch die ganze Kontroverse über die Geschichtlichkeit Jesu für einen Sinn, wenn wir bloß eine psychologische Beschreibung von der Entstehung des Glaubens geben wollten? Für das Bewußtsein des Frommen ist die Geschichtlichkeit Jesu einfach Voraussetzung. Wenn wir nur dieses Bewußtsein psychologisch analysieren wollten, so genügte es, jene Voraussetzung zu fixieren. Dagegen sie zu beweisen, lag dann von ferne kein Grund vor. Dann konnte Reischle seine Schrift „Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens", Häring seinen Aufsatz „Gäbe es Gewißheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit Jesu gäbe?" und in seiner Dogmatik den Abschnitt über die Glaubwürdigkeit der Offenbarungsgeschichte ungeschrieben lassen. Das alles hat nur einen Sinn, wenn es um die Wahrheit des Glaubens geht. Oder wozu die besonders bei Kaftan hervortretende Betonung der Dogmatik als Normwissenschaft, wenn sie in ihrem Fundament nichts Anderes sein wollte als psychologische Beschreibung? Warum schrieb Kaftan zuerst ein „Wesen des Christentums" und dann eine „Wahrheit des Christentums"? Warum hat auch Häring seinen ersten Teil der Dogmatik disponiert: „Das Wesen der christlichen Religion" und „Die Wahrheit der christlichen Religion"? Nicht „Gewißheit" im bloß psychologischen Sinn, sondern „Wahrheit" im kritischen Sinn — darauf ist es überall abgesehen.

Natürlich wird sich die kritische Betrachtung inhaltlich weithin mit der psychologischen decken. Was Glaubensgrund im kritischen Sinn ist, wird es in der Regel auch im psychologischen

Sinne sein. Wenn die geschichtliche Gottesoffenbarung der Geltungsgrund des Glaubens ist, wird sie in den meisten Fällen auch der psychologische Entstehungsgrund sein. Aber die Deckung ist doch keine vollständige. Einerseits ist die psychologische Betrachtung viel umfassender, als die kritische. Wenn ich die Entstehung des Glaubens psychologisch beschreiben will, so werde ich eine Menge Faktoren berücksichtigen müssen, die für die Begründung der Geltung außer Betracht bleiben. Je nach Veranlagung, Temperament, Stand, Nationalität, Geschlecht usw. wird das Werden des Glaubens in den einzelnen Individuen sich sehr verschieden gestalten. Einer unter den vielen psychologischen Faktoren ist auch derjenige, welcher bei der Begründung der Wahrheitsgeltung die Hauptrolle spielt — aber nur einer unter vielen. Die kritischen Gründe sind sozusagen in die psychologischen eingebettet und es gilt aus der unübersehbaren Fülle psychologischer Beziehungen diejenigen herauszustellen, welchen auch eine kritische Bedeutung zukommt. Andrerseits ist es keineswegs so, daß die kritische Begründung in allen Fällen zugleich die psychologische wäre. Es gibt auch Fälle, in denen die Entstehung des Glaubens ohne bewußte Beziehung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung sich vollzieht. Der christliche Gemeingeist, die christliche Erziehung sind Faktoren, welche im einzelnen den christlichen Gottesglauben erzeugen können, ohne daß ihm die Gebundenheit derselben an die geschichtliche Gottesoffenbarung zum Bewußtsein käme. Die Deckung der psychologischen und kritischen Gründe ist also in zweifacher Hinsicht eine unvollständige. Und unter allen Umständen, auch bei der weitgehendsten inhaltlichen Deckung, bleibt der Unterschied der Betrachtungsweisen selbst. Diesen Unterschied in seiner fundamentalen Bedeutung haben wir stets betont und in der Dogmatik stets die kritische, nicht die psychologische Betrachtung geübt.

Wie kommt Süskind dazu, uns die Verwechslung beider zu imputieren? Teilweise mag das Mißverständnis in dem verschiedenen Sprachgebrauch begründet sein. Süskind will, soviel ich sehe, auch im Sprachgebrauch Gewißheit und Wahrheit auseinanderhalten und jene nur im psychologischen Sinn verstehen. Wir gebrauchen den Ausdruck Gewißheit in doppeltem Sinne: im psychologischen und im kritischen. Wenn wir nun von Gewißheit reden, so denkt Süskind gemäß seinem Sprachgebrauch nur an die

psychologische, während wir die kritische meinen. Aber damit ist das Mißverständnis doch nur zum Teil erklärt. Der Hauptgrund ist der, daß Süskind sich in unsere Begründungsart nicht hineinzudenken vermag. Wir meinen, die Gründe, die für den Frommen ausschlaggebend sind, seien es in letzter Instanz auch für den Theologen und eine Hauptaufgabe der Theologie sei es eben, die Gedanken des Glaubens nachzudenken. Süskind stellt der Theologie eine viel höhere Aufgabe: sie führt einen Vernunftbeweis für die Wahrheit des Gottesglaubens und im Besitze dieser Gnosis bedarf sie der Pistis des Frommen nicht. Die Pistis ist für Süskind lediglich ein psychologisches Phänomen und zugleich eine praktische Aufgabe. Aber eine Wahrheitsbedeutung hat sie nicht. Die Wahrheit weiß er zum voraus schon durch seinen Vernunftbeweis garantiert. Wenn nun Andere jene religiösen oder Glaubensgründe betonen, so ist ihm das eben Psychologie, und wenn jene Andern ihren religiösen Gründen eine überpsychologische Bedeutung beimessen, so sieht er darin eine Verwechslung von Psychologie und Erkenntnistheorie. Das ist aber ein Mißverständnis, das sich aus den angeführten beiden Gründen erklärt und das ich ausdrücklich als solches feststellen möchte, ehe es kanonisch wird. Der wirkliche Gegensatz zwischen Süskind und uns liegt nicht darin, daß er die psychologische und erkenntniskritische Methode zu unterscheiden wüßte, während wir sie verwechseln, sondern daß er die religiöse Begründungsart, die wir versuchen, ablehnt und durch einen Vernunftbeweis ersetzt. Dies wird noch deutlicher werden, wenn später seine eigene Auffassung zur Sprache kommt.

2.

Derselbe Gegensatz tritt noch an einem anderen Punkt zu Tag. Gegen Troeltschs Religionsphilosophie war der Einwand erhoben worden, daß es ein Widerspruch sei, wenn die Bejahung des Christentums das einemal als ein Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung, das andremal als persönliche, auf einer „axiomatischen Tat" beruhende Ueberzeugung behauptet werde. Entweder das Eine oder das Andere, aber nicht beides zugleich. Süskind erklärt diese Alternative für falsch. Sie gelte wohl für die Religion, aber nicht für die Theologie. Zwar müsse wohl der Theologe persönlich von der Wahrheit des Christentums überzeugt sein und, wenn er in dieser Ueberzeugung irre

werde, von der Theologie zurücktreten. Aber nicht so die Theologie. Für sie bilde die Wahrheit des Christentums keine feststehende Voraussetzung, sondern sie bestehe „gerade im Gegenteil in dem immer erneuten Nachprüfen und Durchdenken dieser Voraussetzung". Mir will indessen scheinen, als ob, was für den Theologen Voraussetzung ist, es auch für die Theologie sein müßte. Oder würde wirklich die Theologie in dem immer erneuten „Nachprüfen und Durchdenken" bestehen, auch dann, wenn dieses zu einem negativen Resultat führt? Wird das Durchdenken dann nicht aufhören, Theologie zu sein? Gewiß, das immer erneute Durchdenken ist eine unerläßliche Aufgabe, aber zur Theologie wird es doch erst dann, wenn es zum bejahenden Resultat geführt hat. Die christliche Wahrheitsüberzeugung ist in der Tat eine unerläßliche Voraussetzung der Theologie. Wo sie verneint wird, da ist auch keine Theologie.

Aber wenn doch jene Voraussetzung erst noch geprüft werden soll, ist das nicht ein Hinübertreten auf den Standpunkt Troeltschs? Süskind zitiert in diesem Zusammenhang eine Aeußerung von Ihmels und von mir. Nach jenem hat 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. In ähnlichem Sinne hatte ich erklärt: „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 ist aber dann, erklärt Süskind, genau dasselbe, was auch Troeltsch verlangt: hypothetische d. h. aber gleichwohl völlig ernst gemeinte Objektivierung und Infragestellung der spezifisch christlichen Gewißheit und also voraussetzungslose, durchaus freie und autonome kritische Auseinandersetzung der christlichen Gedanken- und Lebenswelt mit sämtlichen konkurrierenden Instanzen, Philosophie, Naturwissenschaft, Geschichte und besonders Religionsgeschichte. In der Tat, das ist es, was ich verlange und anstrebe. Der Unterschied von Troeltsch wird aber dann hervortreten, wenn gefragt wird, was denn nun schließlich die entscheidende Instanz ist, die zwischen den voraussetzungslos nebeneinander gestellten und miteinander verglichenen Werten den Ausschlag gibt; wenn gefragt wird, wie ich dazu komme, unter den verschiedenen Wahrheitsansprüchen, die in der Religionsgeschichte

aufeinanderstoßen, gerade die christliche Religion als höchstgeltende zu bejahen [1]). Diese Entscheidung hat nach Troeltsch „ihren objektiven Grund in der sorgfältigen Umschau, in der parteilosen Anempfindung und gewissenhaften Abwägung". Für mich gehört das alles mit dazu; aber der letzte Entscheidungsgrund liegt nach meiner Auffassung darin, daß wir eine der verglichenen Religionen persönlich bejahen. Das Umschauen und Abwägen kann nur dadurch zu einem Ziele kommen, daß ich einen der verglichenen Werte *als für mein persönliches Leben geltenden* bejahe. Konkret ausgedrückt: ich kann die christliche Wahrheitsüberzeugung nur bejahen, indem ich persönlich Christ werde oder bin. Es wäre an sich denkbar, daß ein christlicher Forscher dem Buddhismus den höheren Wahrheitswert zuerkennen würde; aber auch das wäre nur dadurch möglich, daß er persönlich Buddhist würde. Die Wahrheit einer Religion als absoluter oder auch nur als höchstgeltender vermag ich nur zu bejahen, indem ich persönlich innerhalb dieser Religion Stellung nehme. Das Umschauen und Abwägen führt zu einem Resultat nur durch eine Willensentscheidung, durch eine „axiomatische Tat". Ich glaube sogar mit dieser Auffassung auch Troeltsch auf meiner Seite zu haben, allerdings nicht den Religionsphilosophen Troeltsch, der alles auf das Umschauen und Abwägen d. h. auf wissenschaftliche Funktionen abstellt, aber den Theologen Troeltsch, der die Bejahung des Christentums für eine Sache der persönlichen Ueberzeugung erklärt und der auch von dem *Maßstab* der Religionsvergleichung bekennt, daß derselbe „Sache der persönlichen Ueberzeugung und im letzten Grunde subjektiv" sei. Ich bin allerdings der Meinung, daß entweder die eine oder die andere Begründung gilt, entweder die wissenschaftliche oder die persönliche, und daß beide zugleich zu behaupten sich widerspricht. Süskind bestreitet dies: Es handle sich bei Troeltsch nur um Unsicherheiten und Schwankungen in der Ausdrucksweise, die hauptsächlich den Gebrauch der Begriffe „objektiv" und „subjektiv" „wissenschaftliche und persönliche Ueberzeugung" betreffen. Aber in der Sache sei kein Widerspruch. Der Gedanke selbst sei

1) Die Frage nach der Höchstgeltung und nach der Wahrheit des Christentums sind im gegenwärtigen Zusammenhang absichtlich nicht auseinandergehalten. Es wäre eine Aufgabe für sich, ihr gegenseitiges Verhältnis zu untersuchen.

klar und unbestreitbar. Wenn man freilich die empirische, exakte Wissenschaft als Maßstab anlege, dann läge ein Widerspruch in der Behauptung, der Grund der Wahrheitsüberzeugung sei wissenschaftlich und er sei persönlich. Aber es gebe auch Normwissenschaften, wie Ethik und Aesthetik, und so auch die Theologie, und bei diesen liege es in der Natur der Sache, daß sie als Wissenschaften doch zugleich persönlich bedingt seien. Das ist richtig. Aber wenn es solche Wissenschaften gibt, die auf persönlich bedingten Voraussetzungen beruhen, dann ist es umso dringender nötig, bei diesen Wissenschaften scharf zu scheiden, was an ihnen persönlich und was wissenschaftlich ist, und scharf darüber zu wachen, daß man nicht für wissenschaftlich ausgibt, was persönlich ist. Hier scheint mir bei Troeltsch eine Unsicherheit und ein Schwanken vorzuliegen, nicht bloß in der Ausdrucksweise, sondern auch in der Sache und im Gedanken.

Etwas anders liegt die Sache bei Süskind. Einerseits schließt er sich vollständig an Troeltsch an und verteidigt den Satz, daß die Entscheidung für das Christentum sowohl wissenschaftlich als persönlich bedingt sei. Andrerseits unterscheidet er sich von Troeltsch in charakteristischer Weise, allerdings, wie mir scheint, ohne daß ihm der Unterschied zum Bewußtsein kommt. Er versteht nämlich unter der persönlichen, willensmäßigen Entscheidung, die auch er anerkennt, etwas Anderes als Troeltsch. Seite 13 schreibt er: „Die Theologie ist die Reflexion über die Religion, die hypothetische Infragestellung der bisherigen persönlichen religiösen Ueberzeugung und ihre allseitige Auseinandersetzung mit allen anderen 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*[1]) fixiert. Diese Entscheidung ist ein Entschluß und eine Tat des Willens; der Wille ergreift in ihr *die vom Denken erkannte Wahrheit*.“ Hiernach ist die Willensentscheidung an der Erkenntnis der Wahrheit nicht beteiligt, sondern *die Wahrheit ist schon vorher vom Denken erkannt*. Der Wille „ergreift“ nur *nachträglich die vom Denken schon erkannte Wahrheit*. Das ist doch etwas Anderes, als was Troeltsch ursprünglich gemeint hat. Seine axiomatische

1) Sperrungen von uns.

Tat ist an der Wahrheitserkenntnis selbst beteiligt. Die definitive Wahrheitsüberzeugung kommt nur mittelst ihrer zustande. Bei Süskind dagegen ist die Wahrheitserkenntnis ausschließlich die Sache des Denkens, eine rein wissenschaftliche Funktion und erst hinterher tritt noch der Wille in Kraft — man sieht nicht recht ein, was er eigentlich noch zu tun hat. Der Widerspruch zwischen persönlicher und wissenschaftlicher Begründung, der bei Troeltsch zu konstatieren war, fällt dann freilich für Süskind weg. Denn *seine* Begründung ist rein und ausschließlich wissenschaftlich. Man versteht nur nicht recht, warum er sich dann hier (wenn auch unter Vorbehalt besserer Formulierung, doch in der Sache) völlig mit Troeltsch identifiziert und dessen widerspruchsvolle Position, die er selbst gar nicht teilt, als widerspruchslos verteidigt. Man kann sich dies nur daraus erklären, daß ihm sein Unterschied von Troeltsch gar nicht bewußt geworden ist. Dieser Unterschied ist aber tatsächlich vorhanden. Es stehen sich somit in der ganzen Frage drei Auffassungen gegenüber: *wir* fassen die letzte Entscheidung als eine persönliche, Süskind als eine wissenschaftliche. Troeltsch schwankt zwischen beiden, und man kann sowohl das Eine als das Andere bei ihm finden.

Nunmehr wird auch deutlich sein, inwiefern auf diesem Punkte zwischen Süskind und uns derselbe Gegensatz hervortritt, auf den schon unser erster Abschnitt geführt hatte. Süskind legt die von uns vertretene religiöse Begründung ab, weil er sich im Besitz einer wissenschaftlichen Methode weiß, durch welche jene überboten wird. Für ihn handelt es sich um „Verwandlung und *Erhebung*[1]) der naiven, wildgewachsenen, lediglich *psychologisch* motivierten, unmittelbar *religiösen* Gewißheit in eine durch möglichst universelle Denkarbeit geklärte und berichtigte, *erkenntnistheoretisch* begründete, wissenschaftlich-*theologische* Ueberzeugung.“ Der alte Stufenunterschied von Pistis und Gnosis, von Vorstellung und Begriff lebt von neuem auf. Die Befürchtung, es könnte im religiösen Apriori ein neuer Hegelianismus zur Geltung kommen, ist doch nicht so „vollkommen gegenstandslos“, wie Süskind meint. Sein eigenes Beispiel beweist, daß die Gefahr doch recht naheliegt — trotz des warmen

1) Von mir gesperrt.

Bekenntnisses zum „Antiintellektualismus", das freilich mit dem Hegelianismus nicht stimmt.

3.

Die Meinung, als hätten wir die psychologische und erkenntnistheoretische Betrachtung verwechselt, ist ein Mißverständnis. Ein solches ist auch die weitere Meinung, als hätten wir kein Recht, von der Wahrheit der Religion zu sprechen, da wir ja „den Wahrheitsbeweis ausschließlich auf die Gottesoffenbarung in Jesus stellen und damit die Wahrheit der Religion auf das Christentum isolieren". Ist dieses „und damit" so selbstverständlich? Ich meine im Gegenteil, wann uns auf der Höchststufe der Religion, der christlichen, die Wahrheit dieser aufgegangen ist, so sind wir gerade dadurch befähigt, auch in den anderen Religionen die Wahrheitselemente zu erkennen. Mit der Wahrheit der christlichen Religion geht uns die Wahrheit der Religion überhaupt auf. Und dieser Weg der Vergewisserung scheint mir sogar der allein folgerichtige zu sein, wenn anders die Vielheit der geschichtlichen Religionen eine Stufenordnung darstellt. So ist es bei allen geistigen Größen, die im Verhältnis von Stufen zueinander stehen. Das wahre Wesen solcher Größen wird nur auf der Höchststufe erfaßt. Wer das Wesen der Kunst verstehen will, wird nicht bei den rohen Anfängen primitiver Völker einsetzen, sondern er wird sich an die Meisterwerke hoch entwickelter Kulturen halten. An ihnen schärft er sich erst den Blick, um auch in den primitiven Anfängen die Spuren echter Kunst zu entdecken. Nicht anders ist es in der Religion. Die Offenbarung in Christus setzt uns instand, das Walten der göttlichen Offenbarung im großen und weiten Gebiet der Religionsgeschichte zu merken und zu verstehen. Die Stellungnahme innerhalb der höchsten Religion „isoliert" nicht, sondern sie weitet den Blick. Die Wahrheit der christlichen Religion ist der feste Standort, von dem aus die Wahrheit der Religion erfaßt wird. Süskind geht den umgekehrten Weg. Er will zuerst den Beweis für „die religiöse Idee im Ganzen" führen, dann wird durch eine Wertabstufung das Christentum als die höchste Religion bewiesen, und zuletzt aus dem zuerst geführten Beweis für die Wahrheit der Religion überhaupt auch die Wahrheit des Christentums abgeleitet. Aber die Möglichkeit eines solchen Beweises für „die religiöse Idee im Ganzen" einmal zugegeben — ist denn mit der

Wahrheit der Religion überhaupt auch die Wahrheit des Christentums bewiesen? Dieses ist doch eine so konkrete, individuelle Erscheinung, daß es eine sehr kühne Annahme ist, durch die Religion im Allgemeinen seien auch alle die individuellen Züge einer einzelnen geschichtlichen Religion gedeckt. Aber mag dem sein, wie ihm will, jedenfalls ist es ein Mißverstehen des gegnerischen Standpunkts, wenn gesagt wird, das Ausgehen vom Christentum schließe den Wahrheitsbeweis für die Religion überhaupt aus.

4.

Den tiefsten Gegensatz zum Apriori im Sinne Süskinds bezeichnet die Berufung auf die geschichtliche Gottesoffenbarung. Soll jenes gelten, so muß diese beseitigt werden. Süskind besorgt das mit erfrischender Deutlichkeit und überraschender Kürze. Er sagt darüber: „Sobald die Wahrheitsfrage klar und scharf gestellt wird, bricht die ganze Argumentation in sich zusammen. Denn was als eigentlicher Wahrheitsbeweis übrig bleibt, das 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.“ In der Tat die bequemste Art der Widerlegung: man konstatiert, daß die These des Gegners einer Widerlegung gar nicht wert ist. Vielleicht aber wäre es doch nicht ganz unnütz gewesen, jenem Satze eine Widerlegung zu widmen. Er stellt ja freilich eine Formulierung des gegnerischen Standpunkts dar, die so zurecht gemacht ist, daß es nicht allzuschwer fallen kann, ihn zu widerlegen. Jesus hat das Evangelium verkündigt, eine Summe von Wahrheiten über Gott und göttliche Dinge, er war zugleich ein hochstehender ethischer Charakter: also werden jene Wahrheiten „wahr“ sein. Eine solche Beweisführung ist dann leicht ad absurdum geführt. Der Charakter eines Menschen, wird gesagt, ist wohl eine gewisse Empfehlung für die Wahrheit seiner Lehren, aber kein Beweis. Der betreffende Mensch kann sich auch täuschen. Eine Täuschung aber, ein Irrtum hebt die Ehrenhaftigkeit seines Charakters nicht auf. Gegen eine solche Kritik läßt sich natürlich nichts sagen. Nur werden wir jene Formulierung unseres Standpunkts, die dabei vorausgesetzt wird, niemals anerkennen. Wir denken uns das Evangelium nicht als eine Summe von Wahrheiten, die sich von der Person Jesu mehr oder weniger loslösen lassen, sondern wir meinen es als die per-

sönliche Offenbarung Gottes, die sich im persönlichen Leben Jesu vollzieht. Für sein eigenes Bewußtsein ist Jesus diese Offenbarung gewesen. Er weiß, daß in seiner Gesinnung und in seinem Handeln Gottes Gesinnung und Gottes Handeln die Menschen berührt. Hat er mit diesem Bewußtsein recht gehabt, oder war sein ganzes inneres Leben eine Illusion? Das ist die Frage, vor die Jesus den Einzelnen stellt. Wer den Mut hat, die letztere Alternative zu bejahen, für den hat Jesus seine Bedeutung verloren. Wem es aber innerlich unmöglich ist, das innere Leben Jesu für eine Illusion zu halten, der hat an seiner Gestalt die dringendste Aufforderung, mit ihm und auf ihn hin den Entschluß des Glaubens zu wagen; und wenn er im Glauben erfährt, daß in Jesus wirklich sich Gott ihm naht, so hat er in dieser Erfahrung den Anspruch Jesu, die Offenbarung Gottes zu sein, bejaht. Eine derartige Formulierung unseres Standpunkts lautet immerhin etwas anders, als jener Satz über den ethischen Charakter Jesu und sein Evangelium. Sie wäre doch vielleicht einer Widerlegung wert.

5.

Ich bin bisher den Haupteinwänden nachgegangen, die Süskind gegen die Gegner des Apriori erhebt. Dabei bin ich mehrfach schon auf seine eigene, positive Auffassung gestoßen. Es ist Zeit, diese nunmehr für sich ins Auge zu fassen. Wie wird von Süskind das religiöse Apriori bestimmt? Auch er geht davon aus, daß die Diskussion darüber bisher ziemlich ergebnislos verlaufen sei. Der Grund davon sei, daß niemand wisse, was das religiöse Apriori eigentlich sei oder sein solle. Auch Troeltsch, der den Begriff in die theologische Diskussion hereingeworfen habe, sei über Andeutungen bis jetzt nicht hinausgekommen. Er mache nirgends recht deutlich, was der Inhalt des Apriori sei. Ja nicht einmal darüber könne man klug werden, ob sich Troeltsch das Apriori als eine bloße Form oder als inhaltlich bestimmte Größe deute. Hiernach würde bei Troeltsch so ziemlich alles fehlen, was unter dem Gesichtspunkt wissenschaftlicher Bestimmtheit und Klarheit zu erwarten ist, wenn man nicht einmal weiß, ob sein Apriori ein Inhalt oder eine Form sein soll. Immerhin, erklärt Süskind, sei das Letztere das Wahrscheinlichere. Denn schon der Ausdruck Apriori weise auf eine

bloße Formbestimmtheit hin [1]). Jedenfalls aber sei das religiöse Apriori für Troeltsch etwas Anderes, als das theoretische. Er meine es in durchaus antiintellektualistischem Sinn, und darin habe er zweifellos recht. Denn das Apriori sei auf dem religiösen, dem ethischen, dem ästhetischen Gebiet jedesmal wieder etwas Verschiedenes. Insbesondere habe das Apriori der theoretischen Wissenschaft mit dem der Religion schlechterdings nichts zu schaffen.

Aber wie wird nun von Süskind selbst der fragliche Begriff bestimmt? Er sagt: „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." Hier wird nun einmal klipp und klar gesagt, was das religiöse Apriori bedeutet: es ist notwendig den Gottesgedanken zu denken, und diese Notwendigkeit muß mit zwingenden Gründen bewiesen werden. Nun gibt es zwingende Gründe nur auf dem Gebiete des Intellekts. Wenn also das Apriori zwingende Gründe in sich schließt, so ist es die klare, unzweideutige Proklamation des Intellektualismus. Damit steht es freilich in merkwürdigem Widerspruch, wenn, wie wir gesehen haben, an Troeltschs Apriori gerade der Antiintellektualismus gerühmt wird. Auch das verstehe ich nicht, daß unmittelbar vor der angeführten Definition der Satz steht: „Der Begriff des religiösen Apriori bedeutet nicht, daß jeder zur Religion kommen müsse, allerdings auch nicht bloß, daß jeder zur Religion kommen könne, sondern daß er dazu kommen solle." Ich könnte diesem Satze an sich zustimmen. Wenn ich überhaupt vom religiösen Apriori reden würde, so würde mir das als sein berechtigter Sinn erscheinen. Es müßte ausdrücken, daß jeder zur Religion kommen soll. Aber zu diesem Satz passen die „zwingenden Gründe" wie die Faust aufs Auge. Damit ist doch das Sollen gerade verneint und das Müssen proklamiert. Oder wäre die Meinung die, daß der Gottesgedanke als notwendige, mit zwingenden Gründen zu beweisende Vernunftidee nur der Religion „zugrunde liegt",

1) Auffallend ist dann immerhin, daß Süskind in der „Beziehung alles Seins auf die göttliche Allwirksamkeit" eine Formbestimmtheit erblickt. Die göttliche Allwirksamkeit scheint mir schon ein reichlich inhaltlich bestimmter Gesichtspunkt zu sein.

aber nicht selbst zur Religion gehört, so daß wohl für diese das Sollen seine Geltung hätte und nur für die außerreligiöse Vernunftgrundlage das Müssen? Ich kann aber nicht finden, daß eine solche Unterscheidung irgendwo gemacht würde. Sie wäre auch an sich unhaltbar. Denn der Gottesgedanke gehört doch zweifellos mit zur Religion. Oder sollen innerhalb der Religion zwei Elemente unterschieden werden: ein theoretisches, das unter dem Gesetz des Müssens steht, und ein praktisches, für welches das Sollen gilt? Aber wo bleibt dann das einheitliche Wesen der Religion? Wie man auch versucht, die entgegengesetzt lautenden Aussagen gegeneinander auszugleichen, es bleibt doch bei der widerspruchsvollen Bestimmung, daß das religiöse Apriori das einemal eine intellektualistische, das anderemal eine antiintellektualistische, das einemal eine rationale, das anderemal eine antirationale Deutung erfährt.

Aber allerdings dürfte die eigentliche Meinung Süskinds auf seiten der ersteren stehen. In diese Richtung weisen die „zwingenden Gründe" in der angeführten Definition; dahin weist auch der schon früher zitierte Satz: „Der Wille ergreift die vom Denken erkannte Wahrheit." Die Wahrheit wird nicht erst mit Hilfe der Willensentscheidung erkannt, sondern ehe der Wille überhaupt in Funktion tritt, ist sie schon erkannt vom Denken. Dieses ausdrücklich vom Willen unterschiedene Denken kann nur der Intellekt sein. Die Wahrheitserkenntnis ist Sache des Intellekts. Das stimmt durchaus zusammen mit dem Urteil, daß der Gottesgedanke mit „zwingenden Gründen" bewiesen werden muß. Denn ein solcher Beweis gilt gleichfalls nur für den Intellekt. Man wird somit den Satz, daß die Notwendigkeit der Gottesidee mit zwingenden Gründen bewiesen werden muß, wenn anders das religiöse Apriori einen Sinn haben soll, für die eigentliche Meinung Süskinds halten dürfen.

Gerade dann aber, wenn das Apriori so bestimmt wird, erhebt sich mit verdoppeltem Gewicht der Einwand, den Häring schon früher gegen das Apriori erhoben hatte und mit dem sich Süskind ausdrücklich auseinandersetzt. „Wer könnte", fragt Häring, „der Gewalt jener Vernunft widerstehen, die ihren Beweis verstanden hätte? Würden nicht die Vernünftigsten notwendig die Frömmsten?" Süskind urteilt, daß dieser Einwand noch nicht in die Tiefe führe; das geschehe erst mit dem zweiten Einwand,

daß die Theorie vom Apriori dem Wesen der Religion widerspreche. Das ist wohl ein Irrtum. Auch schon jener erste Einwand ist aus dem „Wesen der Religion" geschöpft. Er will sagen, daß Frömmigkeit etwas Anderes sei als Vernünftigkeit und daß daher eine Auffassung der Frömmigkeit, bei welcher der Vernünftigste auch der Frömmste wäre, notwendig falsch sein müsse. Süskind wird dem Einwand nicht ganz gerecht, wenn er sagt: „Daraus (daß der Gottesgedanke mit zwingenden Gründen bewiesen wird) folgt keineswegs, daß jeder, der diesen Beweis verstanden hat und theoretisch gelten läßt, nun sich auch praktisch darnach richten und also unter dem Zwang jenes Beweises fromm werden müßte." Natürlich nicht, wenn Frömmigkeit ein praktisches Verhalten ist, das mit theoretischen Beweisen gar nichts zu tun hat. Aber die Meinung des Einwands ist gerade die, daß durch das Beweisenwollen in der Religion diese selbst zu etwas Anderem gemacht werde, als sie ist, aus etwas Praktischem zu etwas Theoretischem und daß *daraus* der Satz sich ergeben würde, die Vernünftigsten seien auch die Frömmsten. Es ist damit im Grunde nichts Anderes gesagt, als was Schleiermacher in dem berühmten § 3 der Dogmatik mit den Worten sagt: „Soll die Frömmigkeit im Wissen bestehen, so wäre sie doch wohl vorzüglich dasjenige Wissen, welches als Inhalt der Glaubenslehre aufgestellt wird. Ist nun die Frömmigkeit dieses Wissen, so muß auch das Maß des Wissens in einem Menschen das Maß seiner Frömmigkeit sein. Denn was nicht in seinem Steigen oder Fallen das Maß der Vollkommenheit eines Gegenstandes ist, darin kann auch nicht das Wesen desselben bestehen. Sonach wäre unter der aufgestellten Voraussetzung der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre zugleich der frömmste Christ." Und daraus, daß dies jeder als unmöglich empfindet, schließt Schleiermacher, daß somit die Frömmigkeit nicht ein Wissen sein könne. Aehnlich Häring. Das Apriori als ein Beweisen mit zwingenden Gründen würde die Frömmigkeit gleichsetzen mit Vernünftigkeit. Dann wären die Vernünftigsten immer auch die Frömmsten. Da dies unmöglich ist, so kann es auch mit jener Gleichsetzung und jenem Apriori nicht richtig sein.

Dasselbe ergibt sich aus der Analogie der Frömmigkeit mit der Sittlichkeit. Ich erinnere an die Worte Kants über die Folgen, die ein zwingender Gottesbeweis für die *Sittlichkeit* haben müßte. „Statt des Streits, den jetzt die moralische Gesinnung

mit den Neigungen zu führen hat, in welchem nach einigen Niederlagen doch allmählich moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, würden Gott und Ewigkeit mit ihrer furchtbaren Majestät uns unablässig vor Augen liegen (denn was wir vollkommen beweisen können, gilt in Ansehung der Gewißheit uns soviel, als wenn wir uns durch den Augenschein versichern). Die Uebertretung des Gesetzes würde freilich vermieden, das Gebotene getan werden; weil aber die Gesinnung, aus welcher die Handlungen geschehen sollen, durch kein Gebot mit eingeflößt werden kann, der Stachel der Tätigkeit hier aber sogleich bei Hand und äußerlich ist, die Vernunft sich also nicht allererst emporarbeiten darf, um Kraft zum Widerstand gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Gesetzes zu sammeln, so würden die vornehmsten gesetzmäßigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung und gar keine aus Pflicht geschehen. Das Verhalten der Menschen würde in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettentheater, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde." Würde das alles, was hier Kant über die Sittlichkeit sagt, nicht mutatis mutandis auch von der Frömmigkeit gelten? Sie würde die innere Freiheit, das innere Leben einbüßen. Die furchtbare Majestät des zwingend bewiesenen Gottes würde den Frommen erdrücken und seine Frömmigkeit ersticken. Wenn es also bei der Deutung des religiösen Apriori bleibt, daß dasselbe den Sinn hat, die Notwendigkeit des Gottesgedankens mit zwingenden Gründen zu beweisen, so glaube ich allerdings, daß ein solches Apriori dem Wesen der Frömmigkeit widerspricht.

6.

Ziehen wir das Resultat. Ein intellektualistisches, rationales, auf zwingenden Beweisen beruhendes Apriori lehnen wir ab. Es stünde im Widerspruch mit dem Wesen der Religion, die immer irrational ist. Ein rationales Apriori der Religion müßte auch diese selbst rationalisieren. Süskind meint zwar: „Damit (daß man die Allgemeingültigkeit der Religion beweist) wird 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." Aber hier ist doch ein Unterschied.

Die Allgemeingültigkeit des Sittlichen meint Herrmann als eine Allgemeingültigkeit des Sollens, während Süskind für sein religiöses Apriori zwingende Beweise in Anspruch nimmt. In ähnlichem Zusammenhang kommt später Süskind noch einmal auf die Analogie der Herrmannschen Ethik zurück. Dieser begründe die Allgemeingültigkeit der sittlichen Gedanken durch den Nachweis, „daß nur durch die Unterwerfung unter ein unbedingtes Gesetz Freiheit und Selbständigkeit, 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." Das ist richtig; aber man darf die bedeutsame Einschränkung nicht übersehen, die in dem Satze liegt: „für jeden, der überhaupt *zu ernsthafter Selbstbesinnung zu bringen ist*." Ernsthafte Selbstbesinnung ist schon selbst ein sittlicher Akt, zu dem nicht jeder zu bringen ist. Die Gültigkeit des Herrmannschen Beweises ist also schon an eine sittliche Bedingung geknüpft. Die Evidenz ist nur „zwingend" für die, welche jene sittliche Bedingung erfüllen. Bei dem religiösen Apriori aber spricht Süskind schlechthin, ohne Einschränkung, von zwingenden Gründen. Durch Herrmanns Argumentation also wird die Sittlichkeit allerdings nicht zum theoretischen Erkennen gestempelt, wohl aber durch Süskinds Argumentation die Religion. Vielleicht müßte man vorsichtiger sagen: *eine Seite* der Religion, nämlich die religiöse Wahrheitsüberzeugung. Aber diese ist für die Religion so *wesentlich*, daß es nicht angeht, sie dem theoretischen Erkennen und die übrigen Stücke der Religion dem praktischen Verhalten des Menschen zuzuweisen — ganz abgesehen davon, daß dabei das einheitliche Wesen der Religion in zwei heterogene Stücke auseinandergerissen würde. Es wird also dabei sein Bewenden haben: ein rationales Apriori — rational in dem oben bezeichneten Sinn — rationalisiert auch die Religion und ist als im Widerspruch mit dem Wesen der Religion stehend abzulehnen.

Damit folgt noch nicht die Ablehnung des religiösen Apriori überhaupt. Es liegt ja demselben unter allen Umständen ein richtiger Gedanke zugrunde. Man kann damit zum Ausdruck bringen, daß die Religion nichts dem Menschen Fremdes, seiner Natur Aufgepfropftes, sondern etwas in ihm ursprünglich Angelegtes ist, daß sie sein tiefstes Bedürfnis befriedigt, seine tiefste

Sehnsucht stillt, daß insofern das wahre Wesen des Menschen erst sich vollendet, wenn er Religion hat und der Mensch erst als frommer seine Bestimmung erreicht, das wird, was er sein soll. Wenn der Begriff des Apriori nichts Anderes ausdrücken soll, ist nichts gegen denselben einzuwenden. Er spricht dann eine Wahrheit aus, die im Ernste von niemand bestritten wird. Denn das meint ja doch niemand, auch unter denen, die für die geschichtliche Offenbarung eintreten, daß es die bloße Geschichte, die reine Historie sei, die den Glauben trage. Dieser blöde Historismus wird in Wirklichkeit von niemanden vertreten. Die Geschichte tuts nicht allein, sondern die Geschichte so, wie sie dem inneren Leben entgegenkommt und in ihm sich reflektiert. Wenn also die Formel des Apriori nichts Anderes als dies zum Ausdruck bringen will, hat sie ihr gutes Recht. Gleichwohl kann man fragen, ob sie glücklich gewählt ist. Meinerseits möchte ich diese Frage verneinen. Das Berechtigte, das die Formel ausdrückt, kann auch anders ausgedrückt werden und ist in der Geschichte der Theologie in der mannigfaltigsten Weise ausgedrückt worden, von den Sätzen der Apologie an, daß der Glaube nicht bloß eine notitia historiae, sondern ein velle et accipere sei, bis herunter zum modernen Begriff der religiösen Erfahrung. Andrerseits ist die Formel so vieldeutig und mißverständlich, daß sie bisher mehr Verwirrung als Klärung geschaffen hat. Ich fürchte, es wird dies auch künftig nicht viel anders werden, trotz Süskinds energischer und anerkennenswerten Bemühung, Klarheit in den Begriff zu bringen.

Aber auch wer jene Frage bejaht und also das Apriori in dem eben als berechtigt anerkannten Sinne festhalten will, wird doch einen Vorbehalt machen müssen. Er wird die Wahrheitsgeltung der Religion nicht auf das Apriori *allein* begründen dürfen. Hiegegen gilt ein doppelter Einwand. 1. Die Anerkennung des religiösen Apriori setzt die Wahrheitsgeltung der Religion schon voraus. Denn diese Anerkennung ist nicht ein empirisches Urteil. Sie will nicht sagen, man könne empirisch beweisen, daß alle Menschen die Anlage zur Religion haben, sondern sie will sagen, daß der *normale* Mensch Religion haben *soll*. Dieses Urteil setzt aber schon die Wahrheitsgeltung der Religion voraus. So wird nur urteilen, wer Religion als eigenen Wahrheitsbesitz hat. Wer die ganze Religion für Illusion hält, wird in *seinem* Normbegriff vom Menschen die religiöse Anlage gar nicht auf-

nehmen. Die Anerkennung des religiösen Apriori setzt also die Anerkennung der Religion schon voraus, und man dreht sich im Kreise herum, wenn man diese aus jener beweisen will. 2. Die Begründung allein auf das religiöse Apriori steht im Widerspruch mit der religiösen Erfahrung. Der Fromme weiß, daß er empfangen hat, was er hat; wer sich auf das Apriori beruft, appelliert gerade umgekehrt an das, was er aus sich selber hat. Dieser Gedanke ist bei Häring (Persönlich-Praktisches aus der christlichen Glaubenslehre, S. 30 ff.) so treffend ausgeführt, daß ich hier einfach auf die dortigen Ausführungen verweisen kann.

Daß das Apriori für sich allein den Wahrheitsbeweis nicht zu erbringen vermag, liegt übrigens auch schon im Ausdruck selbst, und es ist vielleicht nicht unnütz, darauf einmal ausdrücklich hinzuweisen. Der Ausdruck ist in bewußter Anlehnung an Kant geprägt. Nun sind nach Kant die aprioriſchen Bewußtseinsfunktionen auf theoretischem Gebiet die Anschauungsformen (Raum und Zeit) und die Kategorien (Substanz, Kausalität usw.). Erst durch die Einordnung des Empfindungsstoffs in die aprioriſchen Formen kommt wahre Erkenntnis zustande. Die Empfindungen ohne die aprioriſchen Formen wären ein wertloses Chaos. Aber es ist klar, daß auch das Umgekehrte gilt. Auch die Formen für sich allein begründen noch keine wahre Erkenntnis, sondern nur in ihrem Zusammensein mit dem Empfindungsstoff. Dasselbe muß auch vom religiösen Apriori gelten, wenn anders die Struktur des Begriffs dieselbe bleiben soll. Das Apriori für sich allein kann noch nicht die Wahrheit verbürgen, sondern nur in seinem Zusammensein mit der religiösen Erfahrung, der individuellen und der geschichtlichen. Das ist eine Konsequenz aus der Struktur des Aprioribegriffs, die man in der Verwertung desselben nicht übersehen darf.

Zum religiösen Begriff des Wunders und der Natur.

Eine Auseinandersetzung mit W. Hunzinger, Das Wunder (1912).

Von

Rudolf Paulus, Stadtpfarrer in Besigheim.

Es gehört zu den Kennzeichen der heutigen systematischen Lage, daß die Wunderfrage aufs Neue in Fluß geraten ist. Vorher schien sich in den verschiedenen theologischen Lagern je ein gewisser Consensus gebildet zu haben. Auf dem rechten Flügel galt das Wunder als eine Sache, auf die man festgelegt war, wollte man anders in der Schrift, im Bekenntnis, in der christlichen Erfahrung wurzeln. Auf dem linken schien das Wunder ebenso sicher durch das mechanistische Dogma erledigt. In der Mitte begnügte man sich vielfach mit einem Schwebezustand: für die Erforschung der Erscheinungswelt ließ man den Mechanismus gelten, etwa im Anschluß an F. A. Lange; neben ihm her aber ließ man die Bedürfnisse oder Ansprüche des Glaubens stehen. Sowie man aber beiden Gesetzgebungen, der theoretischen und der praktischen, einen auch nur relativen Wahrheitswert zuerkannte, ergaben sich Konflikte — das Wunder als Problem meldete sich. An einer energischen Erfassung und Durchführung dieser Problemstellung aber fehlte es; sie hätte den ganzen Ansatz: Koordination von Wissen und Glauben, angegriffen und zersetzt. So blieb es bei einer unbehaglichen Unklarheit. — So die Durchschnittsstimmung. Denn nur als Durchschnittsbild sind diese Sätze gemeint.

Aus diesem Stadium der Stagnation sind wir nun glücklich heraus. Mancherlei hat dazu beigetragen: neue Energie in der Erfassung der religiösen Position, zum Teil unter dem Einfluß

der religionsgeschichtlichen (Duhm, Geheimnis in der Religion) und religionspsychologischen Studien; auf der andern Seite die Erschütterung der mechanistischen Naturauffassung in ihrer landläufigen Form (man wird gut tun, sich in dieser Sache recht vorsichtig auszudrücken — die Dinge sind viel zu sehr im Fluß, um eine sichere Prognose zu gestatten), dazu in der Philosophie die fortschreitende Auflösung der Kantischen Gleichung: Formen der naturwissenschaftlichen Methode = Formen der für uns geltenden objektiven Wirklichkeit (am klarsten in Rickerts Scheidung der methodologischen von den konstitutiven Formen) [1]).

Daß dieser Umschwung der Stimmung nun auch in der systematischen Theologie eine spürbare Wirkung tat, und daß er gerade in einer Neuformulierung des Wunderproblems seine konkrete Ausprägung fand, das ist zum guten Teil verursacht durch Herrmanns [2]) kräftiges Wort (Offenbarung und Wunder, Gießen 1908). Schon in dieser eindrucksvollen Auseinandersetzung trat hervor, daß sich Fragestellungen vorbereiten, die in die alten Schemata von moderner und nichtmoderner Theologie nicht mehr einzufangen sind. Auch auf dem heißen Boden der systematischen Theologie stellte sich eine gewisse Arbeitsgemeinschaft heraus, im bescheidenen Sinn einer Annäherung in der Fragestellung. Nach der dogmatischen Seite hin zeigte sich das darin, daß weit in die Reihen der „Rechten" hinein Ritschl-Herrmannsche Begriffe aufgenommen wurden: der Kernpunkt der Wunderfrage nicht die Apologetik, sondern das unmittelbare praktische Glaubensleben; statt nach der Möglichkeit des Wunders im allgemeinen oder der biblischen Wunder im besonderen fragt man nach der Notwendigkeit des Wunders für den Glauben und nach der Wirklichkeit des für ihn allein notwendigen Wundererlebnisses; statt nach den ver-

1) Rickert, Gegenstand der Erkenntnis, 2. Aufl., bes. S. 209 ff., s. jedoch schon die Behandlung des Substanz- und Kausalitätsproblems im 2. Bande der Sigwartschen Logik, und deren methodologische Ausführungen besonders von der 2. Auflage an.

2) Unbeschadet anderer Ausführungen, so bei P. Mezger, Rätsel des christlichen Vorsehungsglaubens, 1904; Häring, Der christliche Glaube, 1906, 343—361; Stange, Frömmigkeitsideal der modernen Theologie, 1907; K. Beth, Das Wunder, 1908; Rade, Das religiöse Wunder, 1909; Seeberg in RE³; Kalweit in RGG V („Vorsehung" „Wunder" „Welt") usw.

gangenen Wundern nach den gegenwärtigen, statt nach den einzelnen „Wundern" nach dem einzigen Wunder schlechthin: daß wir Gott in den konkreten Beziehungen dieses unseres Lebens in der Welt als wirklich erleben können. Gerade der „positiven Theologie" wies Herrmann so den Weg zu einer erneuten grundsätzlichen Würdigung des Wunders. Er konnte ihr mit Recht nachweisen, daß sie in dieser prinzipiellen Würdigung vielfach „lax" geworden war.

Umgekehrt: nach der apologetischen Seite näherten sich „liberale" Theologen (sit venia verbo) dem verpönten Supranaturalismus. Den entscheidenden Schritt tat hier J. Wendland mit seiner Monographie „Der Wunderglaube im Christentum", 1910. Häring hat das Buch als ein „glaubensfrohes" begrüßt [1]) und damit gewiß richtig das Hauptmotiv darin bezeichnet: die unumwundene Anerkennung des grundsätzlichen Supranaturalismus, der in der religiösen Position als solcher wesentlich enthalten sei — also die Ehrfurcht vor dem tatsächlichen Bestand der unmittelbaren Religion, den man implizite mit in Kauf nimmt sowie man sich überhaupt auf den Boden der positiven Religion stellt, und den man sich zum Bewußtsein bringen muß, je bewußter und freudiger man auf diesem Boden sich befindet. — Daß man dabei auch wissenschaftlich ein gutes Gewissen behalten könne, sucht Wendland zu zeigen durch den Hinweis auf den Tatbestand der Natur- und Geschichtswissenschaft, der nicht nur subjektiv für den Standpunkt des Glaubens, sondern auch objektiv für den Eintritt des Neuen, des Schöpferischen, dem bisherigen Bestand Ueberlegenen — des Supranaturalen Raum lasse. An diesem Punkt setzt dann die Kritik Härings ein, der in der kritizistischen Grundhaltung eine bessere Gewähr für ein gutes wissenschaftliches wie religiöses Gewissen findet; eine bescheidenere Auskunft, aber sicherer und darum besser. — Auch ohne sich auf den Kritizismus im Sinn einer Koordination von Wissen und Glauben festlegen zu wollen, wird man hier in der Tat bedenklich werden. Steinmann [2]) hat mit Recht gegen Wendland zwei Einwendungen er-

1) Persönlich-Praktisches aus der christlichen Glaubenslehre 1911, 58 f. S. auch die betr. Bemerkungen in der 2. Auflage von Härings Dogmatik.

2) Religion und Geisteskultur 1912, 65—92. (Heft 1); vgl. nun auch die sehr einschneidende Kritik Stanges (s. u.) an Wendlands erkenntnistheoretischer Position.

hoben: 1. Die Gefahr ist nicht vermieden, daß Lücken in unserem Wissen bzw. unserer Organisation mit Lücken in der Wirklichkeit verwechselt werden. Die realistische Metaphysik überschreitet die Gerechtsame einer kritischen Wissenschaftslehre. Will sie Metaphysik des Glaubens sein — um so gefährlicher. 2. Der Tatbestand der Religion, von dem Wendland ausgeht, darf nicht die höchste Instanz für ihre Beurteilung bilden. Ein religiöses Normalbewußtsein hat hier den Ausschlag zu geben. Wendland nimmt Anthropomorphismen als maßgebend an, die psychologisch zu begreifen und als unvermeidliche Nötigungen relativ zu rechtfertigen sind; vor den entscheidenden Normen dagegen haben sie in die zweite Stelle zu rücken.

Wendland sucht also im Unterschied von Herrmann wieder die objektive Möglichkeit des Wunders zu erweisen; zu dem Zeugnis des religiösen Glaubens sucht er in einer vorsichtigen Metaphysik einen Sekundanten zu gewinnen; gegenüber dem einzelnen Wunderbericht dagegen bleibt er auf dem Boden einer durchaus kritischen Grundstellung. Mit der Theorie der „objektiven Visionen", der Harmonistik der „beschleunigten Naturprozesse" darf seine prinzipielle Darlegung nicht verwechselt werden.

Viel mehr auf Herrmannscher Basis bewegt sich nun der Versuch, der als eine Parallele zu Wendland gelten kann, Wilhelm Hunzingers Buch „Das Wunder" (Leipzig, Quelle u. Mayer 1912). Bei aller Beeinflussung durch Frank und Ihmels will er gerade Herrmanns Auffassung vom Wunder aufnehmen und konsequent zu Ende denken. Auf der andern Seite will er das Wunder in ein positives Verhältnis zur heutigen Natur- und Geschichtsauffassung bringen, jedoch in anderer, viel kritischerer Weise als Wendland. Wenn Herrmann sich (am Schlusse seines Buches über den Verkehr des Christen mit Gott) auf die Zeit freut, wo man hüben und drüben die „Mönchskutte der scholastischen Theologie" abwerfe — in Hunzingers frisch und flüssig gesprochener Darstellung (es sind Konferenzvorträge der bayrischen „Theologischen Arbeitsgemeinschaft") dürfte von dieser Hoffnung etwas in Erfüllung gegangen sein, auch in dem tieferen inhaltlichen Sinn, in dem Herrmanns Worte gemeint sind.

Diese Hunzingersche Darstellung soll im Folgenden durchge-

prüft werden [1]). Wir fragen: In welchem Sinn liegt hier eine Weiterbildung des Herrmannschen Gedankens vor? Ist diese Weiterbildung ausreichend begründet und ist sie konsequent durchgeführt? Wenn nein: wo liegt dann die wahre Konsequenz dieser Weiterbildung und damit des Herrmannschen Gedankens selber?

1.

Daß Hunzinger mit Herrmann den Ansatzpunkt gemeinsam hat, läßt sich leicht feststellen, indem wir fragen: Wie ist nach ihm der Wunderglaube zu begründen? Wie demnach der Wunderbegriff zu definieren? Woran ein Wunder als solches zu erkennen?

Auf die erste Frage gibt Hunzinger mit Ritschl und Herrmann die Antwort: Nicht auf allgemeine, ontologisch-kosmolo-

1) Zum Vergleich herangezogen wurde die für ihren Zweck meisterhafte Monographie Hunzingers: Das Christentum im Weltanschauungskampf der Gegenwart, 1909, bes. S. 37 ff., 47 ff., 139 ff. (Wissen und Bildung Bdch. 54).

Seit dem Abschluß dieser Arbeit ist erschienen: H. Mandel, Der Wunderglaube 1913. Hier springen die Widersprüche noch schärfer in die Augen als in Hunzingers vermittelnder Darstellung.

Auf Klärung der Problemstellung geht Stange aus (Christentum und moderne Weltanschauung. II: Naturgesetz und Wunderglaube 1914). Er wird auf weitgehende Zustimmung rechnen dürfen in folgenden Punkten:

1. Der Naturbegriff des kritischen Idealismus schafft der religiösen Erfahrung einen Ort in der Wirklichkeit, kann sie aber nicht begründen.

2. Wer mehr damit beweisen will, „verstümmelt" den Naturbegriff.

3. Insbesondere: Möglichkeit religiöser Erfahrung überhaupt ist noch nicht Möglichkeit des Wunderglaubens.

4. Die entscheidenden Gründe für oder gegen den Wunderglauben liegen innerhalb der religiösen Erfahrung selbst, und zwar nicht in ihrem Allgemeinbegriff, sondern in ihrem Normbegriff (Gottesgedanke).

Bedenklich scheint mir dagegen:

a) Stanges Ablehnung jeder positiven Verwertung des idealistischen Naturbegriffs, die mit 1 Ernst machen will unter Beachtung von 2—4.

b) Seine ungenügende Würdigung von 1 als kritischem Prinzip den Wunderberichten gegenüber.

c) Seine Anwendung von 4: Ableitung der Heilswunder als Mittel des göttlichen Heilswillens.

gische Erwägungen, nicht auf eine apologetische Rettung der Möglichkeit von Wundern darf die Begründung zurückgehen, sondern auf das Wesen des christlichen Heilsglaubens und der entsprechenden Offenbarung. Als wesentliches Moment dieses Heilsglaubens will der Wunderglaube, als wesentliches Moment der Heilsoffenbarung will das Wunder gewürdigt sein; somit als etwas Wirkliches, nicht als etwas Mögliches. — Dementsprechend will der Wunderbegriff definiert sein nicht als ein metaphysischer Gedanke, sondern als ein religiöser. Einen Wunderbegriff hat nur der praktische Wunderglaube. Daraus folgt ferner: nicht nach den allgemeinen Merkmalen des religiösen Glaubens überhaupt, sondern nach den speziellen des christlichen Heilsglaubens müssen wir uns bei der Begriffsbestimmung richten, sogut wie das Wunder begründet wird nicht im Gottesglauben überhaupt, nicht im Monotheismus als solchem, sondern im christlichen Erleben von Gottes Erlöserwalten. Hier allein liegt auch das Kriterium, woran das Wunder als solches erkannt wird: es ist teleologischer Art.

Demgemäß bestimmt Hunzinger den Wunderbegriff. Zunächst formal: „Das Wunder ist nichts anderes als das Aktuellwerden der göttlichen Heilsoffenbarung an einem bestimmten Punkt in Raum und Zeit.“ „Das Wunder ist die spezifische Erscheinungsform der göttlichen Offenbarung.“ Es ist „nicht ein Appendix zum Glauben, auch nicht ein mehr oder weniger unentbehrliches Moment des Glaubens. Es ist nicht etwas, das um eines Anderen willen da ist, sondern um seiner selbst willen. Es will und soll nicht den Erklärungsgrund oder ein Beglaubigungsmoment für etwas Anderes, etwa für die göttliche Offenbarung enthalten, sondern im Wunder vollzieht sich ein für allemal die göttliche Offenbarung selbst, und in nichts Anderem als im Wunder kann sie sich vollziehen. Die Begriffe Offenbarung und Wunder sind Korrelatbegriffe“ (S. 36). Was „das Wunder erst zum Wunder“ macht, ist „nicht die Wunderlichkeit des äußeren Vorgangs, sondern die Fähigkeit gewisser Wirkungen, Glauben zu erzeugen“. „Nicht daß Moses einen brennenden und doch nicht verbrennenden Busch in der Wüste sah, ist ein Wunder, sondern daß er an und in dieser Wahrnehmung die Stimme Gottes zu seiner Seele gebietend reden hörte“ (S. 44 f.). „In diesem Sinne behaupte ich, daß es Wunder nur für denjenigen gibt, der

sie erlebt" (S. 47). Die objektive Seite soll damit für Hunzinger nicht geleugnet sein; sie schließt ihm nur die subjektive ein. — An dem Erlebnischarakter des Wunders hängt weiter sein Gegenwartscharakter: der Streit um die biblischen Wunder tritt zurück.

Damit lehnt Hunzinger die beliebte Auskunft ab, wonach das Wunder nicht zur Begründung des Glaubens, sondern höchstens zu seiner Bestätigung oder zu seiner Ergänzung dienen soll: Wer im Glauben stehe, der werde folgerichtig hinterher zur Anerkennung der Wunder geführt, der vergangenen wie der gegenwärtigen. Demgegenüber ist für ihn das Wunder nicht des Glaubens liebstes Kind, sondern seine Mutter.

Hier tritt vollends klar zu Tage, wie entschieden Hunzinger auf der Seite Herrmanns, aber auch Franks und Seebergs, steht. Das Wort Herrmanns: „Zum christlichen Glauben gehört nicht nur die Zuversicht, daß Gott uns erhört, sondern er ist selbst nichts anderes als diese Zuversicht. Alles was zu ihm gehören soll, muß sich als ein Moment in diesem Vorgang des Gebetes und seiner Erhörung verstehen lassen" (Offenbarung und Wunder, S. 34) — könnte er sich rückhaltlos aneignen. An der Offenbarung und am Glauben hängt für ihn das Wunder als die spezifische Form, in der Gott auf uns wirkt, in der wir ihn ergreifen. Es hat nicht einen besonderen Inhalt neben der Offenbarung, sondern ist ihre Verwirklichung; in das Geschehen des Wunders ist der Glaubensakt eingeschlossen. Wunder ist glaubenwirkendes Walten Gottes, — also ein rein religiöser [1]), nicht kosmologischer Wunderbegriff.

Der Hauptfehler der früheren Theologie war nach Hunzinger wie nach Herrmann und Wendland der, daß der Wunderglaube nicht im Zusammenhang der christlichen Heilserfahrung begründet, das Wunder demgemäß rein kosmologisch definiert wurde. Das einleitende Kapitel zeigt das (ähnlich wie

1) „Religiöser Wunderbegriff" hat einen doppelten Sinn: 1. den weiteren: „Wunder" ist ein religiöser Begriff; Wunder erlebt nur der Glaube; Aussagen über Wunder sind Glaubensurteile; 2. den engeren Sinn: Inhalt des Wundergeschehens ist in erster Linie der Glaube selbst, weiterhin alles, was im Glauben und durch ihn geschieht. Für Herrmann entscheidend ist dieser strenge Begriff des „religiösen Wunders".

Wendland) an der Geschichte des Wunderbegriffs von Augustin bis zu Lessing und Schleiermacher[1]).

So ist auf historisch-kritischem, wie auf systematischem Wege der rein religiöse Wunderbegriff gewonnen, zunächst in der obigen allgemeinen, formalen Fassung. Er bekommt nun seine inhaltliche Vertiefung und Verankerung im christlichen Gedanken von Gott als dem Erlöser, und im christlichen Gedanken von der Natur (S. 48 ff., 52 ff.). Gott als erlösende Liebe erhebt uns zur Teilnahme an seinem Leben durch Befreiung unseres sittlichen Willens; damit erhebt er uns über die Natur. Natur nicht im wissenschaftlichen Sinne = „Summe von notwendigen und gesetzlichen Beziehungen", sondern im sittlich-religiösen Sinne „die Einheit solcher Zusammenhänge des Lebens, durch welche unser sittlicher Wille in der Gebundenheit festgehalten wird" (S. 39, 50 f., 98). Speziell die menschliche Natur bedeutet hier nicht „den naturgesetzlichen Zusammenhang seines physischen Organismus", sondern den, der „seine innersten Willenskräfte gefangen hält" (S. 49). Also ein inhaltsvoller, vom Gottes- und Erlösungsgedanken einerseits, vom Persönlichkeitsbegriff andererseits bestimmter Naturbegriff, an Stelle des formalen Kantischen [2]).

---

1) Der Schleiermachersche Wundergedanke ist in seiner Reinheit eindrucksvoll vertreten bei Rade, Das religiöse Wunder 1909. Rade entgeht daher all den Gefahren und Abwegen des neuen Supranaturalismus, vor denen diese Abhandlung warnen will.

2) S. dazu vor allem A. Ritschls charakteristischen Artikel „Welt" RE[2]; in 3. Aufl. bearbeitet von J. Weiß, unter Beibehaltung des Wortlauts im systematischen Teil. — Sehr energisch herausgearbeitet ist der religiöse Weltbegriff bei K. Heim, Leitfaden der Dogmatik 1912, I, 32 ff., 55 ff.; im zweiten Teil die Lehre von Vorsehung, Sünde, Erlösung, Vollendung. — Das große systematische Urbild ist hier natürlich Schleiermacher. Das eigentliche Korrelat zum religiösen Wunderbegriff ist also der religiöse Begriff der Welt; der Ausdruck schließt unmißverständlich auch das höhere Geistesleben ein; der religiöse Naturbegriff bezeichnet die Naturseite an der „Welt". So unterscheidet auch Stephan ZThK. 1913, 155 ff. Für die ganze Apologetik ist es grundlegend, ob als Korrelat des Gottesbegriffes die Natur oder die Welt festgehalten wird; im ersten Fall kommen wir fast unvermeidlich in die scholastische Kosmologie und Wundertheorie hinein; nur der Weltbegriff läßt Raum für den idealistischen Primat der Geschichte; und nur dieser befreit uns vom Naturalismus, und damit vom Supranaturalismus.

Damit erst ist der religiöse Vollbegriff, und zwar der christlich-religiöse Vollbegriff des Wunders gewonnen: wo die Erlösung wirklich wird, da „gehts der Natur entgegen". So ist das Wunder „supra et contra naturam" in viel tieferem Sinn als die Scholastik es meinte. Es ist der Sieg der Gottesherrschaft über das Reich dieser Welt, des neuen Menschen über den alten, die Gnade gegenüber der Sünde. Hier will Hunzinger den Wunderbegriff Herrmanns erst vollständig machen. Herrmann selber dagegen bleibe am theoretisch-wissenschaftlichen Naturbegriff und am Gegensatz zu ihm hängen. Dabei verrät sich bei Herrmann ein Rest von apologetischer Orientierung; diese hindert ihn, das christliche Urteil über die Welt in genuin religiöser Eigenart nach Schleiermachers unübertroffener Anweisung durchzuführen. Hunzinger dagegen will den religiösen Gedankengang ganz zu Ende denken, die Begriffe des Glaubens von denen des Wissens reinlich scheiden und damit einen Konflikt beider vermeiden. Er bietet somit eine wirkliche Weiterbildung von Herrmanns Gedanken, und zwar ist es zweifellos Herrmanns eigenster Gedanke, der hier weitergebildet wird.

2.

Damit erhebt sich unsere zweite Frage: Ist diese Weiterbildung auch hinreichend begründet, und wird sie konsequent durchgeführt? Wir fragen zuerst nach der konsequenten Durchführung, setzen also die immanente Kritik, die Hunzinger an Herrmann übt, an Hunzingers eigenem Gedankengang fort. Dabei werden wir auf etwaige Mängel der Begründung von selber stoßen. Wir beschränken uns dabei zunächst auf die Entwicklung des religiösen Grundgedankens selber; seine apologetische Anwendung und Auseinandersetzung mit andersartigen Denkweisen lassen wir vorerst aus dem Spiel.

Hier muß nun gesagt werden, daß Hunzinger den gewonnenen rein religiösen Naturbegriff [1]) und den entsprechenden Wunderbegriff leider nicht streng festhält. Das ist nicht zu verwundern. Auch Herrmann nimmt den theoretischen Naturbegriff und damit

1) Die Einfügung des Naturbegriffes in den Weltbegriff (s. o.) wird sich an ihrem Ort ergeben. Wir halten uns vorerst an die Termini des Autors.

den Dualismus in das praktische Denken herein; nur tut er es klar und entschieden.

(Analog könnte man bei einer immanenten Kritik von Herrmanns Freiheitsbegriff verfahren; auch hier schon erhebt sich die Frage: an welchem Naturbegriff ist er orientiert? Gewiß müssen die ethischen Kategorien von denen der Natur — im wissenschaftlichen Sinn — an irgendeinem Punkt der Untersuchung abgegrenzt werden; aber zur vollen Bestimmung des Freiheitsbegriffes gehört es doch, daß der Naturbegriff nicht mehr rein theoretisch gefaßt, sondern in die Beleuchtung ethischer Kategorien gerückt wird. Der Zirkel darf hier nicht abschrecken; es liegt hier eine Dialektik der Sache selber vor: indem die ethischen Kategorien sich des Naturbegriffes bemächtigen, klären sie sich selber am Gegensatz und definieren sich näher als Begriffe der Freiheit; der Freiheitsbegriff ist damit nicht etwa rein negativ bestimmt und von Naturbegriffen abhängig gemacht, sondern zeigt damit gerade seinen positiven Gehalt und seine ursprüngliche Kraft, in der er das scheinbar tote Material an sich zieht und bewältigt.) [1])

So kann auch Hunzingers Natur- und Wunderbegriff die kausale Form der Natur nicht ganz verleugnen. Vgl. S. 49—51 oben mit S. 38 ff., 51 unten. Hier legt er an entscheidender Stelle auf einmal den abgelehnten wissenschaftlichen Naturbegriff zugrunde.

Dieses Schwanken in der Ausführung dürfte eine Unsicherheit in der prinzipiellen Grundlegung verraten. Die wissenschaftliche Grundlegung für den religiösen Standpunkt deutet Hunzinger nur an mit dem allgemeinen Satz: Die Wirkungen Gottes haben „ihre eigenen Kategorien; es sind die Kategorien der Freiheit und des persönlichen Lebens“ (S. 40). Eine starke Zusammenziehung, begreiflich im Rahmen der Vorträge, aber irreführend in der Wirkung. Die religiösen Kategorien erscheinen so im direkten Gegen-

1) Die Unterscheidung und Synthese von Natur und Ethos ist mit größter systematischer Kraft durchgeführt in Cohens Ethik des reinen Willens. Doch kann C. der Geschichte nicht gerecht werden, weil er die Ethik ganz auf die Logik des Naturerkennens gründet. Seine Geschichtsphilosophie steckt z. T. in: Kants Begründung der Ethik [2] 1910; vgl. dort S. 376. 14 ff., 498 ff., 505 f., 519 ff., 554 ff. Natorp, Kantstudien 18, S. 33 f. Kausales Denken und sittliches Handeln: Cohen, Ethik des reinen Willens 333 ff., 340 ff. Herrmann, Ethik § 13 f. Offenbarung und Wunder S. 36.

satz zu den naturwissenschaftlichen; es sieht aus, als fielen sie einfach zusammen mit den allgemeinen „Kategorien der Freiheit usw.". Was wir vermissen, ist die positive Begründung 1. der ethischen Begriffe im allgemeinen und damit auch des ethischen Naturbegriffes[1]) (darüber S. 209 die Bemerkung zu Herrmanns Freiheitsgedanken); 2. die spezielle Begründung der religiösen Begriffe im Rahmen der „ethischen" (im weitesten Sinn), und damit erst des religiösen Natur- und Wunderbegriffes. Ein solcher ist mit dem ethischen Natur- und Freiheitsbegriff nicht ohne Weiteres gegeben. Er muß erst entwickelt werden, und zwar wurzelt er in einer Antinomie der ethischen Begriffe. Natur im ethischen Sinn soll einerseits die Basis sein für die Entstehung sittlichen Lebens, ferner der Stoff für seinen Ausbau (zu ethisierende Natur), endlich das Ergebnis der ethischen Arbeit (ethisierte Natur). Anderseits gibt sich die Natur, auch die ethisch gewertete und relativ bearbeitete, zu solcher Ethisierung nicht restlos her; sie bleibt vielfach toter Stoff, ja noch mehr, sie sperrt sich in geradezu dämonischer Weise gegen jede Ethisierung; sie schleicht sich sogar ein in die höchsten Leistungen des Ethos[2]). Zu diesem ethischen Uebel (Natur) gesellt sich das ethische Böse (Welt).

1) Ein verborgenes übersinnliches Substrat der Natur, das sie in Beziehung auf den Freiheitsbegriff bestimmt, kennt auch Kant (Kritik der Urteilskraft hrsg. Kehrbach S. 12 f. 37). Von vornherein in die Beleuchtung der sittlichen Idee tritt die Natur in Fichtes Wissenschaftslehre; während bei Kant die Verstandesgesetzgebung nur einen Hinweis auf jenes Substrat enthält, die Urteilskraft die Bestimmbarkeit die praktische Vernunft, die Bestimmung der Natur nach jener Idee schafft. Charakteristisch für den Unterschied von Kants und Fichtes Auffassung ist die Stelle der Fichteschen transzendentalen Logik, SW. IX 116 f. Vorbereitet ist Fichtes Auffassung durch die ganze Kritik der Urteilskraft, speziell die Ethikotheologie, in der jener metaphysische Hintergrund am deutlichsten durchschimmert.

2) S. Kants Postulate und Lehre vom radikalen Bösen und Fichtes Stellung dazu, besonders dessen Ausführung über den Begriff der Natur in diesem Zusammenhang, SW. IV 199 f.; ferner SW. II 314; Nachgelassene Werke III 59 f. Vgl. auch die Stelle der Staatslehre von 1813, SW. IV 417 f., mit der Sittenlehre von 1789, IV 191 f. Zur positiven ethischen Bedeutung der Natur s. die tiefgründige Deduktion des Gegenstandes der Geschichte IV 46) ff.; VI 362 ff., sowie das Verhältnis von Naturtrieb und sittlichem Trieb in der Sittenlehre; Kritik der Fichteschen Anschauung bei Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bis-

Diese Antinomie löst sich im religiösen Wunderbegriff: Gott wird begriffen, oder vielmehr ergriffen, als die absolute Macht des Geistes und des Guten, die gegen die Unvernunft und das Böse ankämpft, es in seiner Wurzel angreift und in sich auflöst, während das menschliche Ethos immer im Hydrakampf mit ihm verstrickt bleibt. — Das ist nur möglich durch die stillschweigende Voraussetzung, daß das Unvernünftige und Böse Gott gegenüber nicht die mindeste Gewalt hat, daß er seiner unbedingt mächtig ist. Diese unbedingte Macht Gottes kommt aber uns Menschen nie restlos zum Bewußtsein; vollends die tatsächliche Erfahrung davon ist für uns nur eine sehr partielle; und so erscheint den Gegeninstanzen gegenüber der Sieg des Göttlichen uns immer und notwendig als ein Wunder.

So etwa wäre die Begründung des religiösen Welt- und Wunderbegriffes zu denken. Der Mangel bei Hunzinger hat 1. die Folge, daß das Verhältnis von Ethos und Glauben zur Natur einseitig als gegensätzliches erscheint; 2. dieses berechtigte, wenn auch einseitig betonte contra naturam unwillkürlich auf den wissenschaftlichen Naturbegriff bezogen wird, also keine volle Klarheit über das Verhältnis der wissenschaftlichen zu den religiösen Kategorien geschaffen wird. Aber auch bei unserer Formulierung beider Begriffe kann man nicht stehen bleiben. Einmal begonnen, treibt ihre Entwicklung über sich selbst hinaus. Es sei gestattet, diese Entwicklung noch anzudeuten. Wie nämlich das sittliche Denken und Leben seine Antinomie in sich schließt, so ist das mit dem religiösen auf der bisher erreichten Stufe der Fall. Der religiöse Wundergedanke ist nichts anderes als der Ausdruck dieser Antinomie. Einerseits nämlich wird Gott als der „Durchbrecher aller Bande" gedacht, andererseits als der unbedingte Herr der Welt im ethischen und religiösen Sinn. Diese beiden einander widersprechenden Motive konstituieren den Wunderbegriff.

Muß das religiöse Denken in diesem Dualismus stecken bleiben? Ist er ein Abschluß, oder ist er eine Phase die uns weiter weist? Die Antwort findet sich, wenn wir der Wurzel dieses Dualis-

herigen Sittenlehre, SW. III 1, 31, 54; Abhandlungen über Natur- und Sittengesetz und über das höchste Gut, III 2. 401 ff., 454. Schleiermachers Ethik ist dann die großartigste Ausführung der positiven Beziehungen von Natur und Geschichte. Vgl. auch H. Siebeck, Zur Religionsphilosophie 1907; bes. S. 56 ff.; Ueber Freiheit, Entwicklung und Vorsehung 1911.

mus auf den Grund gehen. Sie liegt in der bisherigen Richtung unseres Weges. Er führte uns durch das Ethos hindurch zur Religion. Das ist der apologetische Weg (genauer eine seiner möglichen Linien). Die Religion soll die Erfüllung ethischer Postulate darstellen. Dabei kommt sie aber selbst nicht ganz ungetrübt zum Wort. Das entscheidende Gewicht fällt dabei auf die Sphäre des Menschen und die der Welt, statt auf die eigentliche Sphäre der Religion: auf Gott. Diese religiöse Sphäre erweist sich aber als eine selbständige, ja als die übergreifende Sphäre. Damit ist jede apologetische Begründung und Gestaltung der religiösen Gedanken als unzureichend erwiesen. Der Nachweis dieser Selbständigkeit und Ueberlegenheit der Religion kann hier nicht gegeben werden, er ist eine Hauptaufgabe der Religionsphilosophie, mit ihren beiden Zweigen: Psychologie und Wert- bzw. Geltungstheorie der Religion. Wir verweisen auf Troeltschs grundlegende Ausführungen — Religionsphilosophie statt Apologetik die Grundlage der Glaubenslehre — diese Forderung ist begründet in der Ursprünglichkeit des religiösen Erlebens und der Unableitbarkeit seiner Geltung. Somit muß der religiöse Gottesglaube in seiner Eigenart und seinem souveränen Eigenwert erfaßt sein, wenn man über sein Verhältnis zu Welt und Mensch die entscheidende Klarheit gewinnen will. — Dieser Gedankengang dürfte dem entsprechen, was Troeltsch in seiner Auseinandersetzung mit Herrmanns Ethik in ZThK. 1902, ausgeführt hat (138 ff., 175 ff. = Ges. Schriften II, 621 f., 669 ff.): die religiösen Werte stellen einen ureigenen Inhalt dar und dürfen nicht nur als Verwirklichung intellektueller, ästhetischer, ethischer Ideale erscheinen. Somit darf der Kampf zwischen Gut und Böse und der schließliche, „Sieg des guten Prinzips" nicht das einzige Motiv bilden für die Geltung der religiösen Ethik wie des religiösen Glaubens. So gewiß der Gehalt dieses Kampfes in die religiöse Welt aufgenommen wird, so gewiß erhält er eine neue formale Struktur, und nicht nur das: er tritt in Beziehung zu einem neuen Inhalt: dem Reich der Gottesgemeinschaft und Gottesherrschaft. Diese Grundpositionen der Religion sind entscheidend für die Grundentscheidungen der religiösen Ethik und des religiösen Glaubens, so auch für den Wundergedanken und seine weitere Gestaltung[1]).

1) Den fördernden und verderblichen Einfluß des apologetischen Faktors auf die Theologie herauszustellen, ist eine lohnende Aufgabe. Auch die aus-

Damit ist die Richtung angedeutet, die wir einschlagen müssen, um aus der Antinomie herauszukommen, die auch im Begriff des religiösen Wunders noch geblieben ist. Wir dürfen nicht die Orientierung am Menschen und seinem Gegensatz zur Welt, in der er doch drinsteht, entscheidend sein lassen, sondern müssen von dieser ethischen Stellung entschlossen weiterschreiten zur religiösen. Hier sind nicht mehr Mensch und Welt die bestimmenden Faktoren, von denen die Bedeutung des Göttlichen überwiegend bestimmt würde, sondern Gott wird der bestimmende Faktor für jene beiden andern Größen. War er vorher eine problematische Größe, so wird er jetzt zum festen Ausgangspunkt und die beiden andern, Welt und Mensch werden zu Problemen, die ihre Lösung erst in Gott empfangen [1]). Mag dieser Standpunkt weder theoretisch noch prak-

---

sichtsreichsten Entwürfe der Glaubenslehre sind durch die Apologetik durchkreuzt worden, von Melanchthon und Joh. Gerhardt bis auf Schleiermacher und Ritschl mit seiner Schule. Dabei kommt es nicht so sehr darauf an, ob apologetische Betrachtungen überhaupt ausgeschaltet sind, als darauf, wieweit sie die innerste Struktur der theologischen Gedankenbildung bestimmen. In eigentlicher Spannung steht das apologetische zu dem dogmatischen Interesse bei K. Heim. (Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie 1911; Leitfaden der Dogmatik, 2 Teile, 1912.) Der richtige Gedanke vom selbständigen und primären Charakter der Religion wird hier überspannt, indem die religiöse Urentscheidung mit einem Schlag auch sämtliche Rätsel der Weltanschauung lösen bzw. durch Selbstaufhebung auflösen soll. Die Dogmatik soll die Apologetik in sich aufheben. — Die Wirkung auf den vom Gelingen des Unternehmens nicht ganz überzeugten Leser ist leider die umgekehrte: die apologetischen Schwierigkeiten wachsen ins Riesengroße durch ihre Verkettung mit der praktischen „höchsten Not". Weil zu viel gewollt wurde, wird das Gegenteil erreicht: die beiden Verbündeten werden zu den bekannten zwei Löwen, die sich gegenseitig aufzehren. Es bleiben die Elemente: ein starker Eindruck von der praktischen Absolutheitsforderung der Religion, und ein in seiner Art großartiger Aufmarsch der apologetischen Fragen. Für beides sind wir Heim dankbar. In der Wunderfrage führt sein offenes Bekenntnis zur Antinomie weiter und wirkt erfreulicher, als das Verschleiern derselben, das die neuen Erörterungen der Sache meist so unklar und unerquicklich macht.

1) In diesem Unterschied ist auch die Verschiebung des Schwergewichts in Fichtes Religionslehre in seiner späteren Zeit gegenüber dem Atheismusstreit begründet, soweit sie nicht durch die Akzentverschiebung im theore-

tisch hier auf Erden ganz realisierbar sein, die Richtung ist jedenfalls angegeben, nach der die einen Größen abzunehmen haben, die andere in ihrer Bedeutung wächst. In dem Maß, wie das der Fall ist, schwindet jene eine Voraussetzung des Wundergedankens, nach der Gottes Realität und Herrschaft in der Welt und im Menschen keine ganz unbedingte ist. Solang diese Unbedingtheit nicht wenigstens als bestimmende Idee festgehalten wird, solang nähert sich ihm das wirkliche Erleben auch nicht an; und wenn es so ins Stagnieren gerät, greift diese Resignation auch jene letzte Orientierung an Gottes unbedingter Uebermacht an. Damit wäre aber die andere, die „theozentrische" Voraussetzung des Wunderglaubens in Frage gestellt. Will der Glaube also bestehen, so darf er nicht stehen bleiben, nicht in sich beharren; sonst schwinden ihm seine eigenen Grundlagen; er muß weiterschreiten, ob auch auf schwindligem Weg und in dem demütigen Bewußtsein unseres Menschseins, aber doch vorwärts, wenn anders er dem Imperativ der Gottesoffenbarung folgen will, den er einmal in sich vernommen hat. Sowie er das tut, zerschmilzt ihm der Wundergedanke vor der Allgewalt des Unfaßbaren und doch ganz Wirklichen. Auch vor dem Bösen, dessen empirische Realität und sittliche Geltung er niemals abschwächen darf, macht er nicht halt. So gewiß wir hier an einer Grenze unseres Denkens, unseres sittlichen wie metaphysischen Denkens, stehen — der Glaube hat nach rückwärts in den letzten Voraussetzungen tiefere Wurzeln als Ethos und Metaphysik; auch als menschlicher Glaube darf, muß er noch um einen Schritt nach vorwärts weitergehen. Die religiösen Denker alter und neuer Zeit von Paulus über Origenes und Augustin bis zu Schleiermacher haben herausgestellt, was auch in der praktischen Stellung des Glaubens zuletzt enthalten ist: das τὰ πάντα ἐν πᾶσιν als sicher erfaßtes Ziel, darum als jetzt schon letztlich gültige Wirklichkeit. Mit dem Schwergewicht der Sache und ihrer Tragweite für das persönliche Leben steht freilich die Redseligkeit der Größten in diesen Dingen in umgekehrtem Verhältnis — um so schwerer wiegen die Aussagen.

Von der eigenen Position des Gottesglaubens aus ergibt sich so der eigentlich religiöse Begriff der Welt, und von da aus der der

---

tischen Teil der Wissenschaftslehre seit 1801 bedingt ist; s. darüber Medicus; ferner H. Scholz, Christliche Welt 1913 und Kantstudien 1914, 146 ff.

Natur. Mit allgemeinen Formeln über das Endliche in seinem Verhältnis zum Unendlichen ist hier freilich nichts geschafft. Wir können auch nicht den Gedanken der Welt, sowenig wie den des Menschen vom bloßen Gottesgedanken aus frei konstruieren. Nach wie vor sind wir auf unsere empirische Stellung in der Welt als Ausgangspunkt angewiesen. Dieser methodische Ausgangspunkt hindert aber nicht die theozentrische Orientierung des Inhalts[1]). Religion ist formal eine menschliche Angelegenheit, aber sie stellt die Erfüllung des menschlichen Lebens mit einem übermenschlichen Inhalt dar. Wo sie in einem Menschenherzen entsteht, da ist der Anstoß zu einer ewigen Bewegung gegeben. „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen." Also die Größen: Welt und Mensch bleiben im Ansatz; doch werden sie von einem bestimmten Punkt an in steigendem Maß der ausschlaggebenden Größe: Gott, ein- und untergeordnet.

Schwierigkeiten macht dabei die Doppelstellung des Menschen; sowohl zur Natur als zur Welt. Zur Natur steht er als ethisches Wesen, zur Welt als religiöser Wert, sowohl im positiven als negativen Verhältnis. Aus diesen Spannungen bedarf der Mensch nicht nur, bedarf die Welt der Erlösung. Im Glauben wird diese Erlösung erlebt, als Umschaffung des Menschen zum Gotteskind, der Welt zum Gottesreich. Die restlose Abhängigkeit des Menschen mit der Welt von Gott darf also nicht kausal als Zuständlichkeit, sie will teleologisch als Tat verstanden sein. Die Naturseite dieses Verhältnisses wird in der religiösen Sprache ausgedrückt im Gedanken des Wunders, die persönliche Seite im Gedanken der Gnade. Die Selbständigkeit der Natur wird durch jenes, die Freiheit des Menschen durch diese überboten. Beides sind aber nicht getrennte Vorgänge, sondern nur zwei Ausdrücke, die zusammen einen Vorgang umschreiben. Alles Wunder hat in der Gnade sein Ziel; immer wird Gnade als Wunder empfunden; das Korrelat des Gnadenwunders ist nicht mehr die Natur, sondern die Welt im weitesten Sinn, der Mensch als ethisches Wesen einbegriffen.

Es gilt nun bloß, das Anthropozentrische und Kosmozentrische (im inhaltlichen Sinn) von diesem Gedanken des Gnaden-

1) Diese Unterscheidung hat F. Traub sehr mit Recht in der Diskussion über „theozentrische Theologie" geltend gemacht. Vgl. auch Häring, Persönlich-Praktisches, S. 15 ff., und Dogmatik, 2.

wunders abzustreifen, soweit das menschenmöglich ist. Wir haben zwei Extreme vor uns: den Atheismus im prägnanten Sinn, der nur die Welt als sichere Realität ernsthaft gelten läßt, und den Akosmismus, der vor dem Gottesgedanken den der Welt verflüchtigt. (Auf der Seite des Menschen entspricht dem der extreme Freiheits- und Gnadenstandpunkt, vgl. damit Schleiermachers Unterscheidungen, mit denen sich aber diese nicht ganz deckt.) — Gewöhnlich hilft man sich nun mit Vermittlungen: der Atheismus macht an den Gottesgedanken, der Akosmismus an den Weltgedanken einige Zugeständnisse. Beides läuft auf dasselbe hinaus: wir bekommen den vulgären Wunderbegriff, als Zulassung Gottes in eine gottverlassene Welt; oder als Zulassung der Welt im Sinn einer Realität, an der sich das göttliche Wirken bricht, gegen die es sich wehren muß.

Es ist klar: damit ist nicht geholfen. Uebrig bleibt nur das Eine: gerade in der vollen eigenen Kausalität der Natur, gerade in der höchsten Entfaltung der menschlichen Freiheit muß für den Glauben Gottes absolutes Dominium sich ausdrücken. Mag er dieses übermächtige Gotteswirken jubelnd begrüßen oder sich gehorsam ihm beugen, — jedenfalls hat nur in dieser absoluten Geltung der Gottesglaube eine wirkliche Sicherheit. — Die Anstöße des Augenscheins, der empirischen Wirklichkeit nach der physischen wie nach der sittlichen Seite hin sind damit nicht weggeschafft. Sie bleiben der nächste Anblick; aber bei dem allein solls doch nicht bleiben; irgendwie muß es doch zu dem Vertrauen kommen, daß diese oft sinnlose, oder furchtbare uns nächste Wirklichkeit eben doch überwunden wird, ja überwunden ist durch die heilige, allmächtige Liebe.

Es zeigt sich hier, wie wenig mit dem Gedanken der Allwirksamkeit Gottes als bloß dogmatischer Behauptung erreicht wird. Sie muß vielmehr das Ziel sein, nach dem hin sich das religiöse Denken und Leben zu ordnen hat. Auf dem Weg zu diesem Ziel gibt es Widerstände genug zu überwinden; ihre Ueberwindung, wo sie zustandekommt, bleibt immer etwas Wunderbares. Diesen wunderbaren Gehalt des christlichen Glaubens zu streichen, liegt auch nicht in der Absicht dieser Zeilen; in diesem Sinn der modernen Theologie das Prädikat „wunderleugnend" anzuhängen, bleibt eine schlimme Verkennung. Wohl aber scheint uns die lebendige Bewegung des Glaubens selber zu einer fortschreitenden

Auflösung dieser einzelnen Wundererlebnisse in das eine „Wunder aller Wunder" zu führen. Der mächtigste Hebel auf diesem Weg ist die konkrete Form, die der christliche Gottesglaube im Christusglauben annimmt. Im Christus geht das göttliche Leben selber in die Widersprüche und Verwicklungen der Welt ein, um sie zu überwinden. Der Christus ist aber nicht nur ein mehr oder weniger entferntes Objekt für den Christusglauben; als Christusfrömmigkeit, als Leben ἐν Χριστῷ nimmt der Glaube selber Teil an diesem Eingehen des Göttlichen ins Menschliche, an seinem Kämpfen, Unterliegen und Siegen. Hier liegt die letzte Verinnerlichung des Wundergedankens, aber auch der Weg zu seiner Aufhebung. — Doch kann diese Gedankenreihe hier nicht weiter verfolgt werden; insbesondere die Frage nach dem Verhältnis des universalen Christusgedankens zu der individuellen geschichtlichen Gestalt Jesu muß hier aus dem Spiel bleiben. — Für uns bleibt die letzte Konsequenz des religiösen Weltbegriffs: die Welt ist etwas, das überwunden werden muß, eine abnehmende Reihe mit der Tendenz, sich dem Nullpunkt zu nähern. So stellt sie sich dar vom Gottesglauben aus gesehen. Die letzten Linien führen auf die Eschatologie.

Wir kehren zu Hunzinger zurück. Wie verhält sich seine Darstellung zu unserem Gedankengang? Auf S. 59 ff. entwickelt er einen ganz ähnlichen Gedanken:

Der Begriff der Natur (besser Welt) hat für den Gottesglauben eine doppelte Bedeutung: 1. Die unmittelbare Wirklichkeit des Lebens offenbart uns gewiß etwas von Gott; aber auf der andern Seite verbirgt sie ihn uns auch. 2. Neben dieser elementaren Seite hat die „Natur" noch eine geistig-sittliche Seite — ist gewiß eine Offenbarung Gottes. Innerhalb dieses höheren Lebens kommen aber Momente vor, die uns die Wahrnehmung Gottes erschweren oder verhindern (sittliche Unvollkommenheit, Schuld). Wenn nun trotz dieser physischen und sittlichen Hemmungen (die für *uns* vorhanden sind) Gott sich uns offenbart, so geschieht hier ein Wunder supra et contra naturam im *religiösen* Sinn. Gott erweist sich als stärker als die Welt (soll hier bedeuten: als unsre Erlebniswelt) und stärker als wir selber.

Hier erhebt sich nun die Frage: Wie verhält sich dieser religiöse Wundergedanke zu dem von Hunzinger (z. B. S. 119, 121 f., Weltanschauungskampf S. 38) selbst ins Auge gefaßten Allwalten Gottes? Sind jene Hemmungen auch absolute Hemmungen,

die für Gott bestehen [1])? Oder sind nicht die Uebel der Welt (auch hier wieder ein subjektiver Weltbegriff; „Uebel" ist ein Wertbegriff!), ja sind nicht gerade sittliche Hemmung und Schuld doch auch wieder die mächtigsten Hebel, die uns Gott näher bringen, ihm konfrontieren als dem Heiligen? Alle Trennung von Gott, die in der Schuld liegt, setzt dort diese wirksame Beziehung zu ihm voraus und verstärkt sie noch; wo sie wirklich empfunden und ernst genommen wird, wirkt sie wie ein Induktionsstrom. So führt gerade das Ernstnehmen der Schuld zum Gedanken des Allwaltens Gottes, das nur nicht starr, unpersönlich gefaßt werden darf, sondern als das Uebermächtige, das alle Freiheitsantinomie in sich schließt und überbietet (vgl. Röm. 5 20; 11 32).

Hunzinger berührt diesen Punkt auf S. 58. Er weist aber den Gedanken, der sich ihm selbst nahelegt (Stange gegenüber) damit ab: 1. Unsre Religion ist eine Religion des Kampfes, nicht des Sieges. Wohl kann sich unsre christliche Weltanschauung auf die Höhe des Gedankens einer Allwirksamkeit Gottes erheben, unser menschliches Glauben kann das dagegen nicht in jeder seiner Phasen; 2. deshalb ruht für uns das Wunder wesentlich im Einzelerlebnis. Hunzinger beruft sich hier (S. 114) auf Rades Schrift über das religiöse Wunder (Rade 9 ff.).

Wir haben darauf Dreierlei zu sagen:

1. Gewiß bleibt unsre Religion eine Religion des Kampfes, unsre Theologie theologia viatorum. Aber die Gedanken, die den Glauben normieren und führen sollen, müssen stets auf das Ziel hinweisen. Sonst wird der Weg mit dem Ziel verwechselt.

2. Eine christliche Weltanschauung, die inhaltlich den Glauben überbieten würde, setzt die Wahrheit des Glaubens

1) Wendland (S. 91) sagt wirklich: „In dem Weltlauf kommt nie Gottes Wille zur vollständigen Erscheinung." Gewiß — für uns. Aber auch absolut genommen? Dürfen wir mit W. fortfahren: „Also müssen wir stets um Aenderung des Weltlaufs bitten?" Sowenig wir in den von W. bekämpften fatalistischen Dogmatismus verfallen wollen, sowenig in den synergistischen. Ueber das objektive Verhältnis Gottes zum Weltlauf wissen wir einfach nichts; so soll auch der Glaube nichts mehr wissen wollen, als im Akt des reinen Vertrauens liegt. Uns will immer wieder scheinen, als liege in Wendlands Sätzen ein Ueberschuß über das Maß von Metaphysik hinaus, das im Akt des Glaubens eingeschlossen ist und das er zum Leben braucht.

in ein schiefes Licht. Oder aber, wenn der Standpunkt des Glaubens entscheidend sein soll, erscheint die „Weltanschauung" als oberflächlich; ihre Behauptungen stehen in der Luft, wenn sie nicht mit den Aussagen des Glaubens Hand in Hand gehen. Die Gnosis im evangelischen Sinn muß notwendig einer Stufe der Pistis entsprechen; Glaubensurteil und Weltanschauungsurteil müssen harmonieren. Wohl aber findet innerhalb des individuellen Glaubenslebens, psychologisch betrachtet, ein Oszillieren statt. Man kann dies im Auge behalten, und doch in jenem Festhalten der Allwirksamkeit Gottes das Normale sehen [1]). Wenn etwas Glaubenssache ist, so ist es dies.

3. Gewiß haftet der Glaube an Gottes Wirksamkeit zunächst am Einzelerlebnis (s. Rade). Aber man bleibt nicht im Geist des religiösen Wundergedankens, wie ihn Schleiermacher (Reden, 1. Aufl. 117 f. = Otto 66 f.) gefaßt hat (Berührung mit dem Universum!), wenn man das Einzelerlebnis in seiner Isolierung läßt. Das ist ja eben die Leistung des Glaubens, daß ihm das Einzelne mit allem Andern, und zuletzt mit dem Universum, mit Gott, mit dem Herrn aller Dinge in Zusammenhang tritt. Diesen Zusammenhang ergrübeln wir nicht; wir ahnen ihn. Im Einzelnen erscheint das Ganze, in der Erscheinung das Wesen, im zeitlich Begrenzten das Ewige, im Irdischen das Göttliche. Eben damit, daß das einzelne Erlebnis zum religiösen Erlebnis wird, verliert es den Charakter als Einzelwunder. Das ließe sich auch an Rades schönen Beispielen (10 ff.) zeigen.

In dieser Zurückführung des religiösen Wunderbegriffs auf den entschieden durchgeführten absoluten Theismus treffen wir zusammen mit Th. Steinmann, vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Wendland [2]). Mit Recht hebt Steinmann hervor, daß die Phänomenologie der Religion Dinge als wesentlich in den Vordergrund stellen darf, die in der normativen Betrachtung

---

1) Genau so urteilt Stange 17 f.

2) Religion und Geisteskultur 1912, Heft 1, S. 63 ff. Vgl. auch Steinmanns frühere Arbeiten, vor allem ZThK. 1902 und 1907. In der Vortragsserie „Gott und Mensch", Heilbronn (Salzer) 1912, S. 64—93 habe ich das in vorliegender Arbeit Entwickelte gemeinverständlich zusammenzufassen versucht; vgl. dort bes. S. 76 ff. — Die Gegenseite vertritt wirksam W. Ernst in Religion und Geisteskultur 1912.

zurückzutreten, sich unterzuordnen haben. Jede Dogmatisierung von anthropomorphen Symbolen ist vom Uebel; nur im unmittelbaren Erlebnis und dessen Aussprache sind diese Symbole berechtigt. Aber die Sprache, die sie reden, ist eine „uralte Sprache", in der viel vor- und unterchristliches Gut mitgeführt wird. So hoffen wir den „Tatsachen der Religion", vor denen Häring (z. B. ZThK. 1907, 298 f.) mit Recht Respekt verlangt, gerecht zu werden, und doch die Normen nicht zu vergessen, an denen sie letztlich zu messen sind.

3.

Wir betreten nun mit Hunzinger das apologetische Gebiet. Im 4. Kapitel („Naturwissenschaft und Wunderglaube") ergänzt er Herrmanns erkenntnistheoretischen Naturbegriff nach der philosophischen Seite, wie vorher nach der religiösen Seite. Er tut das, indem er Rickerts Methodologie in seinen Naturbegriff aufnimmt. Die Bedeutung der Rickertschen Unterscheidungen ist eine doppelte: 1. Negativ bedeuten sie eine Kritik der Absolutheitsansprüche des naturwissenschaftlichen Dogmatismus. Die „Natur" im naturwissenschaftlichen Sinn ist gar nicht das Ganze des erfahrbar Wirklichen, geschweige denn sein metaphysischer Kern; sie ist lediglich eine Abstraktion davon. Ihr eigentlicher qualitativer Kern bleibt der Quantitätsbetrachtung der Naturwissenschaft (genauer: der nomothetischen Methode im Sinn Rickerts) entzogen; ihr jeweiliger individueller Gehalt läßt sich durch die allgemeinen Schemata der Gesetzesbegriffe nicht erschöpfen, ihr Reichtum durch keine Kombination erreichen. 2. Positiv bedeuten sie einen ganz neuen Anknüpfungspunkt für die religiöse Deutung des Geschehens. Nicht in einem dunklen „Ding an sich" hinter der wissenschaftlich erkannten Natur sucht der Glaube seinen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit, sondern gleichsam vor ihr im unmittelbar Gegebenen. Von hier geht das geschichtliche Erfassen im weitesten Sinn aus (nicht nur im engeren Sinn des Historischen, Geschichtswissenschaftlichen); in diesem weiten Rahmen der persönlich-geschichtlichen Weltdeutung hat auch die religiöse Deutung ihre Stätte. Wie der Mensch persönlich in den Naturlauf eingreift, ohne daß dies ein Wirken contra naturam im alten Sinn wäre, so steht das für die Weltdeutung des Glaubens Gott selber frei, ohne daß dabei etwas Außergesetzliches geschieht. Denn der Wundercharakter ruht ganz

auf der teleologischen Bedeutung des natürlichen Geschehens für den einzelnen Menschen, nicht auf seiner formalen Gestaltung. Gefordert ist nur, daß das Wunderwalten Gottes als Walten in dieser Welt, und um uns in dieser Welt zu erreichen, seine Erscheinungsseite habe und nicht auf bloßer mystischer Mitteilung beruhe.

So wird die starre Trennung von Glauben und Wissen überwunden, durch den Primat des Glaubens bei voller Anerkennung der Geltung des wissenschaftlichen Naturbegriffs. Die Natur im Sinn der unmittelbaren Erlebniswirklichkeit ist Gott gegenüber überhaupt nicht selbständig; sie ist lediglich Erscheinung seiner Allwirksamkeit; Gott ist „die absolute Unmittelbarkeit des Wirkens" (S. 119). Natur im Sinn der gesetzlichen Ordnung ist kein Seins- sondern ein Geltungsbegriff; nicht das Sein der Natur, sondern ihre Geltung ist mit dem Glauben ins Verhältnis zu setzen. Dieses positive Verhältnis besteht darin, daß nicht nur unsre theoretische, sondern auch unsre sittliche Existenz an die unverbrüchliche „Zuverlässigkeit und Kontinuität in der Ordnung des Naturverlaufs" gebunden ist (S. 119).

So ist für Hunzinger der wissenschaftliche Naturbegriff der religiösen Weltdeutung eingeordnet und mit dem religiösen Gedanken der Natur bzw. Welt in positive Beziehung gesetzt. Die Brücke dazu bildet der neutrale Begriff des unmittelbar Erlebten. Natur im wissenschaftlichen Sinn entsteht, indem der neutrale Stoff nach den Maßstäben der allgemeinen formalen Gesetzlichkeit beurteilt wird, Natur im sittlichen und religiösen Sinn, indem derselbe Stoff nach dem teleologischen Prinzip beurteilt wird. Damit ist ein Weltanschauungsrahmen gewonnen für einen teleologischen, immanenten Wunderbegriff, im Sinn von Schleiermachers Reden; nicht aber für den kausal-dualistischen, der bei Hunzinger wieder hereinkommt. An Stellen wie S. 106, 122, 126 führt er das Wunder im alten Sinn wieder ein, zwar nicht in seiner schroffsten Form als Aufhebung der Naturgesetzlichkeit, wohl aber in der milderen Form als ein Ereignis, das aus jeder Erfahrungsanalogie herausfällt. Die Annahme unbekannter Kombinationen bekannter Gesetze, oder gar die Wirksamkeit unbekannter Gesetze soll die Möglichkeit des scheinbar Unmöglichen begreiflich machen [1]).

1) Durch Stanges Ausführungen (1914, 41 ff.) gegen Beth, Hunzinger, und auch Seeberg sollte diese Theorie endgültig verabschiedet sein.

Damit ist zwar nicht das supra et contra der alten Scholastik, wohl aber nach Augustinus Vorgang der Weg der Harmonistik betreten, der mit dem der Scholastik das gemeinsam hat, daß das inhaltlich Wunderbare irgendwie als solches kausal begreiflich gemacht werden soll, wenigstens im Prinzip begreiflich.

— Wir haben nun noch auf Hunzingers Auseinandersetzung mit Geschichte und Geschichtswissenschaft (Kap. 5, 3) einen Blick zu werfen. Aehnlich wie in der prinzipiellen Bestimmung und Begründung des Wundergedankens, und in der Auseinandersetzung mit der Naturwissenschaft, verbinden sich auch hier bei ihm wertvolle Einsichten mit Rückfällen in eine überwundene Betrachtungsweise.

Ein richtiger Grundsatz ist schon darin enthalten, daß auch das Objekt der Geschichtswissenschaft nicht einfach die Wirklichkeit schlechthin ist, daß auch sie ein Reduktionsverfahren bedeutet, daß die Konstruktion ihres Gegenstandes auf einer Abstraktion vom Reichtum des unmittelbar Erlebten beruht. Der Kausalbegriff gilt auch für das Gebiet der Historie, wenn auch in eigentümlicher Abwandlung [1]). — Hier liegt das Berechtigte an der Unterscheidung von Geschichte und Historie. Die religiöse Weltdeutung knüpft durchaus an die Deutung des Erlebens als Geschichte an, von dem die Historie dann wieder ausgeht als eine Art der abstrahierenden Verarbeitung.

Die Geschichte als selbständiger Ausgangspunkt religiöser Deutung besteht somit zu recht. Daraus folgt aber nicht, daß diese Deutung auf die wissenschaftliche Historie, ihre Methode und ihre Ergebnisse, gar keine Rücksicht zu nehmen hätte. Bei einem Konflikt zwischen beiden hat die Historie ihr Wort mitzureden. Wo einmal das historische Bewußtsein erwacht ist, darf sich auch die Deutung des geschichtlichen Erlebens ihrer Kontrolle nicht mehr entziehen; das wäre freilich bequem, aber ein gutes Gewissen hat man nicht dabei.

Hier ist der Punkt, wo Hunzinger aus der Rickertschen Methodenlehre dogmatistische Folgerungen zieht, ähnlich wie man die Kantische Erkenntnislehre zu solchen Folgerungen benützt hat, ihrem Geist entgegen.

---

1) So Rickert, Das Verhältnis der historischen Kausalität zur primären Wirklichkeit erörtert bei Hessen, Individuelle Kausalität 1909.

Hunzinger sagt richtig: der Historiker berührt das Objekt der Religion, wenn er auf die Originalität der Persönlichkeit stößt. Dieses „schlechthin Unerklärliche . . . ist noch nicht das Wunder, sondern Geheimnis und Rätsel". Ganz richtig. Aber worin bestehen nun die besonderen Merkmale des Wunders? Hunzinger findet sie darin, daß „die Maßstäbe der exakten Geschichtsforschung", d. h. die Grundsätze der Analogie und Korrelation „vollständig versagen" (S. 140). Dies geschieht, wie Hunzinger im 3. Kapitel über die heilsgeschichtlichen Wunder zu zeigen versucht, „in einzigartiger und unüberbietbarer Weise zuletzt nur bei einer Gestalt in der Geschichte, der Person Christi und der zu ihr unlösbar gehörigen Geschichte". Hunzinger geht hier über das bloße Geheimnis der Persönlichkeit weit hinaus. Er sagt mit Recht: „Die Isolierung des inneren vom äußeren Leben ist in der Offenbarung unmöglich, weil sie in der Geschichte unmöglich ist" (S. 78). Wir möchten hier nur noch viel weiter gehen als Hunzinger und sagen: die Rede vom „Geheimnis der Persönlichkeit" wird überhaupt zur Phrase, wenn man nicht auf die konkrete Bedeutung der Person achtet, auf ihr objektives Lebenswerk mit seinen geschichtlichen Bedingungen, Wirkungen und Gegenwirkungen. Damit aber zeigt sich das Geheimnis der Persönlichkeit unlösbar verwurzelt im Gesamtgeheimnis des geschichtlichen Lebens und der Wirklichkeit überhaupt. Das „Geheimnis" ist dann nur die rückwärts gerichtete, kausale Seite der teleologischen Bedeutung der Geschichte, deren Sinn freilich in einzelnen Personen besonders klar und mächtig sich enthüllt. Damit aber stehen wir wieder vor dem universalen Wunderbegriffe. Mag die historische Methode individualisierender Art sein; sie ist doch nur ein Beitrag zur umfassenden Aufgabe [1]), in der Geschichte einen universalen Zusammenhang teleologischer Art zu finden; und dazu hat mit der Philosophie im Bunde die Religion ihren Beitrag zu leisten, vor allem diejenige Religion, die zur Geschichte (im umfassenden Sinn, nicht im Sinn der Einzeltatsache oder des dogmatistischen Ausschnitts der „Heilsgeschichte") eine grundsätzliche positive Stellung nimmt. Sowenig wie die historische Methode darf die Religion

1) Vgl. Troeltsch, Moderne Geschichtsphilosophie (ThR. VI 1904, Gesammelte Schr. II, besonders 700 ff.). Kurt Sternberg, Zur Logik der Geschichtswissenschaft 1914. Anders Heinrich Maier 1914.

das Individuum atomistisch auffassen. Für beide ist Individualisierung nicht das letzte Wort.

Hunzinger hat zwar den Boden einer atomistischen Wertung des Lebens Jesu verlassen; aber er schreitet nicht fort zur universalgeschichtlichen Wertung, sondern bleibt im Schema der „Heilsgeschichte" stecken.

So kommt er zu Aufstellungen, die seinem eigenen philosophischen, wie religiösen Ansatz widersprechen: die Wissenschaft finde an den Wundern der Heilsgeschichte, speziell an denen des Lebens Jesu, eine nie aufzuhebende Grenze, so berechtigt ihre Versuche einer kausalen Erklärung seien (S. 140 f.). Ferner: für den Glauben kämen die höchsten Werte und Wirklichkeiten am deutlichsten zum Ausdruck in diesen Wundern (147); ja auch besonders rätselhafte äußere Ereignisse seien in ihrem Zusammenhang „keine fremdartigen Erscheinungen mehr" (87 f.), so gewiß „ihr Wert für den Glauben und demgemäß ihre Verbindlichkeit abzustufen sei" (90 f.). Noch mehr: auch der Forscher, der zugleich Christ ist, komme zur Anerkennung des geschichtlichen Wunders, indem die transzendenten Erkenntnisquellen, die sich hier öffnen (80), auch seine historischen Einsichten ergänzend beeinflussen (148). Diese Art der Erkenntnis wird einfach angenommen, ebenso eine dementsprechende übernatürliche, überweltliche Wirkungsweise transzendenter Kräfte (146).

Man sieht, wie Hunzinger sich von seinem ursprünglichen religiösen Wunderbegriff im Rahmen seines Naturbegriffes mit jedem Schritt weiter entfernt. Wohl sucht er die Wundererzählungen, sogar die Kanageschichte, damit zu rechtfertigen, daß sie die Herrlichkeit Jesu und damit Gottes offenbaren, und in den Menschen Glauben wecken; damit ist scheinbar das Kriterium des religiösen Wunders als das Entscheidende festgehalten. Gewiß, er hat historisch recht, wenn er sagt, daß Jesus mit seinen Wundern (genauer: Heilungen) Glauben wecken wollte und sie nicht als Nebensache ansah (89). Systematisch dagegen erhebt sich die Frage: Vermögen *Berichte* als solche, und vermögen solche Berichte *heute* noch Glauben zu wecken? Denn darin liegt Hunzingers eigenes Kriterium des Wunders. Wenn er diese Frage bejaht, so liegt die tiefere Ursache darin, daß er tatsächlich den teleologischen Wunderbegriff durch den kausalen ergänzt hat, nicht nur in dem erlaubten und notwendigen Sinn, daß alle Teleologie eine kausale Beziehung einschließt, sondern im

Sinn einer Verselbständigung des kausalen Faktors, so daß er den teleologischen überwiegt: es sind Wunder, die die Tat des Glaubens nicht bewirken, sondern ersetzen. Damit ist eine Sonderkausalität für das Wunder eingeführt, die mit der naturwissenschaftlichen wie mit der historischen Kausalität unvereinbar ist. Darin liegt ein neues Merkmal, das den andern Merkmalen des religiösen Wunderbegriffs widerspricht; denn diese schließen jene Kausalitätsformen der Wissenschaft wie der praktischen Weltdeutung und Weltbearbeitung nicht aus, stehen ihnen auch nicht gleichgültig gegenüber, sondern schließen sie als Aufgaben ein.

Hunzinger wirft in diesem Zusammenhang die umfassende, über das Wunderproblem weit hinausgreifende Frage auf: Wie können vergangene geschichtliche Tatsachen, die uns bloß referiert werden, für uns gegenwärtigen Glauben an den gegenwärtig wirkenden Gott erzeugende Bedeutung gewinnen? Er formuliert das Problem gut: „Beides soll in einer Erfahrung gewiß werden, daß jene Tatsachen geschehen, und daß sie unser Heil sind“ (68). Wie in seiner Stellung zu den biblischen Wundern eine Beantwortung dieser Frage liegen soll, ist nicht zu ersehen. Vielmehr setzt eine richtige Stellung zu diesen Berichten eine grundsätzliche Beantwortung jener Frage schon voraus. Diese Beantwortung wiederum findet sich nur, wenn man das Problem anders stellt, nämlich als die Frage nach der Bedeutung der Vergangenheit für die gegenwärtige Frömmigkeit; diese Frage ist nur ein Teilproblem von dem Problem „Glaube und Geschichte“ (im umfassenden, nicht nur auf die Vergangenheit bezogenen Sinn). Dieses Problem führt endlich zurück auf die entscheidenden Grundlegungen der Wahrheits- und Gewißheitsfrage. Erst auf Grund einer solchen Fundamentierung können die von Hunzinger im Lauf seiner Darstellung aufgeworfenen Fragen wirklich entschieden werden. Auf der doppelten Bestimmung von Inhalt und Grund des christlichen Gottesglaubens kann erst die Natur- und Wunderfrage ganz erledigt werden. Wir gingen vom Inhalt des Gottesglaubens aus; die weitaus schwerere Frage ist die nach seiner Begründung. Beide stehen in eigentümlicher Wechselwirkung. Erst die Darstellung von beiden Seiten her kann die Probleme vollständig beleuchten; jede Teilbetrachtung muß hier eine vorläufige bleiben. Das gilt von unserer Darstellung so gut wie von der Hunzingers.

4.

Es hat sich gezeigt, daß der religiöse Naturbegriff Hunzingers von ihm selbst nicht vollständig durchgeführt und zum wissenschaftlichen in ein befriedigendes Verhältnis gesetzt worden ist. Auch die weitere Ergänzung der Herrmannschen Position, die in der Rickertschen Methodenlehre liegt, versagt bei ihm am entscheidenden Punkt. Vor der entscheidenden Wendung springt er auch hier wieder von dem Wagen ab, auf dem er fährt. Wohin diese Wendung führen würde, wird sich zeigen, wenn wir den Weltbegriff noch weiter entwickeln, als es im dritten Abschnitt möglich war.

Der erste Schritt Hunzingers über Herrmann hinaus bestand in der Ersetzung des rein wissenschaftlichen Naturbegriffes durch einen religiös orientierten. Ein zweiter Schritt war die Erkenntnis, daß die Erscheinungswelt keineswegs dem formalen (naturwissenschaftlichen) Naturbegriff allein gehört; es ist nicht einfach die Form des empirischen Seins, sondern nur eine Methode seiner Bearbeitung. Damit gewinnt die religiöse Deutung der Welt einen positiven Anhaltspunkt in der gegebenen Wirklichkeit [1]). Man entgeht der drohenden Gefahr, zu dem Unterschied von Wissen und Glauben einen Dualismus von zweierlei Wirklichkeiten zu gesellen, aus der vorläufigen methodischen Unterscheidung einen prinzipiellen Gegensatz zu machen. Die bloße Trennung von Glauben und Wissen wird überboten durch ein positives Verhältnis der beiden wohl unterschiedenen Funktionen zu der einen Wirklichkeit, in der sie sich treffen, und damit zueinander. Diesen dritten, letzten Schritt hat nun Hunzinger leider nimmer getan; erst durch ihn wäre das positive Verhältnis des religiösen zum wissenschaftlichen Weltbegriff vollends klar geworden; und die positiv religiöse Deutbarkeit der Welt hätte den Wundergedanken wirklich ersetzen können; was wir vorhin von obenher, vom Gottesbegriff aus, deduziert haben (auf Grund religiöser Induktion), wäre nun von untenher, vom Weltbegriff aus, bestätigt worden. Die Zweiheit von wissenschaftlichem und religiösem Weltbegriff wäre so von

1) Einen solchen Anhaltspunkt braucht der Glaube. Ihn zu suchen ist unbedenklich, wenn man 1. die Autonomie des Glaubens voraussetzt, Begründung und Durchführung unterscheidet; 2. sich nicht auf spezielle Hypothesen festlegt. Stanges Kritik (41 ff., 51 ff.) trifft nicht das Unternehmen selbst, nur die dabei gemachten Fehler.

einem einheitlichen Begriff überboten worden. Erst hier könnte endlich das Verhältnis von Wunder und Naturgesetz, dieser Kollisionspunkt religiöser und wissenschaftlicher Weltdeutung, klargestellt werden. — Es steht mit Glauben und Wissen nicht anders, als mit Ethik und Logik. Sie müssen zunächst methodisch getrennt werden, aber nur um dann in einer tieferliegenden gemeinsamen Wurzel ihre Einheit zu finden. Man vergleiche Cohens Logik und Ethik — wohl der umfassendste neuere Versuch, Sein und Sollen, Natur und Freiheit systematisch zur Einheit zu bringen.

Um diese Linien vollends ziehen zu können und so ein einheitliches Bild zu erhalten, in der Skizze wenigstens, gehen wir aus von einem Begriff, den wir bisher ohne genauere Bestimmung gebraucht haben: dem des unmittelbar Gegebenen. Wir können die ganze Reihe von Schwierigkeiten, die dieser Ausdruck in sich schließt, hier nicht einmal andeuten. Jedenfalls darf er nur mit großer Vorsicht gebraucht werden, schon seiner Vieldeutigkeit wegen. Jedenfalls ist es irgendwie der Ausgangspunkt, die Basis unsrer denkenden und handelnden Bearbeitung des Wirklichen.

Sowie nun dieser Versuch gemacht wird, das Unmittelbare zu bestimmen, sich gegenständlich zu machen, seis im Deuten, seis im Handeln, — in diesem Augenblick vollzieht sich eine merkwürdige Peripetie: das „Gegebene" wird zum X, zur Aufgabe, das Bekannteste zum Unbekanntesten. Immer aber bleibt es beides zugleich: gegebener Ausgangspunkt und gesuchteu Endpunkt. Je mehr es unserm Denken und Handeln sich entschleiert, um so rätselhafter wird es ihm. Die eine Wirklichkeit fällt auseinander in Erlebnis und Erlebnisinhalt, Bewußtsein und Gegenstand, in die Gebiete des Wahren, Schönen, Heiligen; des Nützlicheu, des Guten, des Vollkommnen (Kunstwerk) bzw. ihres jeweiligen Gegenteils. Die Maßstäbe unsres Urteilens fallen auseinander in Normen und Naturgesetze; die Gebiete und Gesetze der Natur in Mathematik, Physik, Chemie, Biologie, Psychologie; der Zusammenhang der Kultur in die einzelnen Kulturfunktionen (Wirtschaft, Recht, Verfassung usw.). Diese einzelnen Zusammenhänge des Wirklichen und Geltenden treten relativ selbständig auseinander; die lebendige Einheit verschwindet hinter uns. Aber nur um vor uns als unendlich ferne Lösung der Aufgabe aufzutauchen, die all diese Deutungen und Tätigkeiten anstreben. All diese theoretischen und praktisch orientierten Abstraktionen sind doch wieder der Weg,

das Wesen des Ursprünglichen zu erfassen, seinen Gehalt sich zu eigen zu machen. Sie sind doch keine Fälschungen und Verunstaltungen, sie verhüllen, aber sie offenbaren doch zugleich das Wesen des Undefinierbaren. Die plumpe Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich reicht da freilich nicht aus; sie hatte rein vorläufigen Wert und wirkt, dogmatisch festgehalten, zerstörend auf Wissen und Glauben, Handeln und Schaffen.

Welche Stellung kommt nun in diesem allgemeinen Zusammenhang dem Begriff der Natur zu? Wie ist genauer das Verhältnis der wissenschaftlichen Seite des Weltbegriffes zur religiösen zu bestimmen? Denn nicht mehr um zweierlei Begriffe kann es sich auf dieser Stufe der Untersuchung handeln, sondern um verschiedene Funktionen eines umfassenden Begriffes. Wir gehen aus von der wissenschaftlichen Seite. Fordert sie vielleicht die andere?

„Natur ist das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt wird" sagt Kant [1]). In diesen Worten liegt das Problem der Natur, das heißt hier der Naturgesetzlichkeit beschlossen. In dem „sofern" liegt beides: kritische Restriktion der Metaphysik, und positive Thesis der Wissenschaft. Das erste, kritische, in einem doppelten Sinn:

1. Schon im schlicht methodologischen Sinn bezeichnet die Naturgesetzlichkeit von vornherein nur eine Seite, eine Bestimmung der Dinge. Kant hat nur den Fehler gemacht, daß er die andere, allgemeinbegrifflich und -gesetzlich gar nicht faßbare Seite auf einen Punkt der Wirklichkeit zusammenzog: in die Freiheit speziell des sittlichen Willens, und infolgedessen diesen Punkt in eine ganz andere Welt verlegen mußte, in die intelligible; es gelang ihm nicht, den Einheitspunkt beider „Welten" unzweideutig festzulegen, geschweige denn, sie als zwei Funktionen einer und derselben Welt aufzuweisen. Schon der allgemeine Gedanke der Naturerkenntnis schwingt zwischen den beiden Polen der reinen Empfindung und der Form des Bewußtseins überhaupt; beide stehen jenseits der wissenschaftlichen Objektbildung.

Am nächsten kommt Kant einer grundsätzlichen Lösung in der Kritik der Urteilskraft: in den biologischen Objekten und Vorgängen haben wir ein Stück Wirklichkeit, das der mechanistischen, allgemeiner gesprochen der naturgesetzlichen Auffassung

1) Prolegomena § 14. Die Definition vervollständigt §§ 16, 17.

wohl methodisch unterliegt, aber durch sie nicht erschöpft wird; und zwar prinzipiell nicht erschöpft, nicht etwa nur empirisch. Die naturgesetzliche Auffassung kann also hier gar nicht die Absicht einer erschöpfenden Deutung haben. Von hier ist der Weg zu den geschichtlichen Objekten und damit zur Freiheit nicht weit. Die ganze Kritik der Urteilskraft läßt den doppelten Wirklichkeitsbegriff des phänomenologischen Dualismus weit hinter sich. Das muß aber rückwirkende Kraft haben auch auf die Probleme der Kritik der reinen Vernunft.

2. Auch sofern die Naturwissenschaft gar nicht mehr will als eine solche methodische Abstraktion geben; kann sie auch dies beschränkte Ziel nicht erreichen; sie kann ihm immer nur nachgehen. Hier liegt die zweite Restriktion, die in jenem „sofern" liegt. Sie geht auf die Bestimmbarkeit der Dinge durch allgemeine Gesetze. Auch hier wirkt die Kantische Darstellungsform irreführend; er stellt die ideale Naturwissenschaft dar, als wäre sie ausgeführt. Nur in einer solchen können die „Grundsätze des reinen Verstandes" so diktatorisch den Dingen auferlegt werden. In der wirklichen Naturforschung lauten sie viel bescheidener; da werden auch aus den konstitutiven Grundsätzen heuristische Maximen, die hypothetisch der Forschung zugrunde gelegt werden. Auf diese wirkliche Naturforschung geht Kant in seiner Kritik der Urteilskraft ein. Der Angelpunkt dieser Ausführungen, wenigstens nach einer Seite hin, ist die Zufälligkeit der besonderen Naturgesetze — sie selber nur ein Spezialfall der allgemeinen „Zufälligkeit" [1]) — um den Ausdruck hier vorläufig zu gebrauchen — der Erfahrung im weitesten Sinn. Das Verhältnis der besonderen Naturgesetze zu den allgemeinen, wie das der Einzelfälle zu den besonderen Gesetzen, kann nie ganz unter logische und mathematische Begriffe gebracht werden; als subjektiver (zunächst subjektiver!) Ersatz bietet sich für die reflektierende (nicht bestimmende) Urteilskraft der Zweckbegriff dar. Von hier aus fällt auf den Begriff der Natur und Naturgesetzlichkeit ganz neues Licht.

Aber ehe wir von hier aus den Anschluß an die religiöse Seite

1) Hauptstelle über „Zufälligkeit" bei Kant ist der § 76 der Kritik der Urteilskraft. Sonst: Kritik der reinen Vernunft (Reclam) 93, 96, 211, 218 f., 378 ff., 405, 448, 451, 502 ff., 564, 581.

des Naturbegriffes suchen, haben wir die zweite, positive Seite der Kantischen Definition zu erfassen und weiter zu verfolgen: die zuversichtliche Thesis der Wissenschaft, die in dem „sofern" liegt: durch die allgemeinen Gesetze wird wirklich etwas bestimmt, und zwar das Dasein der Dinge (bei Kant natürlich und ausdrücklich im empirischen Sinn gemeint) bestimmt. Die Formulierung ist ja vorläufig und mangelhaft; Gegenstand der Naturgesetze sind nicht die Dinge, sondern das Geschehen; genauer sagen sie etwas aus über die Beziehungen zwischen den Veränderungen; noch genauer: sie bestimmen die konstanten Verhältnisse, in denen diese Veränderungen erfolgen; insofern also bestimmen sie ein Dasein, als sie eine Konstanz im Wechsel herausstellen. — Die Hauptsache aber, das was Kant sagen will, ist: Naturgesetze haben nicht nur subjektive Geltung. In irgendeinem Sinn und Maß wollen sie wirklich für die Dinge bzw. das Geschehen gelten. Wie weit sie es können, fragt sich, aber der Anspruch steht fest. Was geschieht, geschieht wirklich nach solchen Gesetzen, bringt solche zum Ausdruck. Ob wir subjektiv die zutreffende Formulierung der Gesetze besitzen, ist eine andere Frage. Rein objektiv, als Bedingung möglicher Erfahrung, das heißt als Grundlage des Idealbegriffs aller Erfahrung (im objektiven, nicht nur im subjektiven Sinn), wollen sie gelten.

Diese Seite der Sache ist wichtig als Abwehr der heute noch sehr beliebten Art von Apologetik, die aus einer nominalistischen Auffassung der Naturgesetze für das Wunder Kapital zu schlagen sucht. Gewiß haben wir uns vor jeder mythologischen Hypostasierung der Gesetze zu wirkenden Kräften zu hüten; ebenso ist ihre Unterscheidung von den Normen seit Eduard Zellers und Windelbands schönen Untersuchungen ein für allemal festgelegt [1]). Aber damit ist der Nominalismus, wie ihn z. B. J. Kaftan vertritt, nicht gerechtfertigt. Vielmehr liegt im Begriff des Naturgesetzes immer ein metaphysischer Anspruch, eine Analogie zur platonischen Idee [2]). Das Gesetz wird wirklich als eine Hypo-

1) Verwiesen sei auch auf den Artikel „Naturgesetze" von Max Heinze in RE³ 657 ff., der eine vorwiegend nominalistische Auffassung vertritt, jedoch mit kritischer Vorsicht. Aehnlich P. Volkmann, Erkenntnistheoretische Grundzüge der Naturwissenschaften, 2. Aufl. 1910, S. 32 ff., 77 ff.

2) Darauf hat mit Recht O. Liebmann aufmerksam gemacht (Gedanken und Tatsachen I, 2. Aufl. 1904, 171 ff., S. 94 ff.: „Idee und Ente-

theſis, als eine Vorausſetzung aller Dinge und alles Geſchehens, behauptet. In der Anwendung mathematiſcher Begriffe auf die Erfahrung liegt ſchon dieſe Forderung. Sie iſt kein Produkt ſpekulativer Naturphiloſophie, ſondern liegt der mathematiſch fundierten Erfahrungserkenntnis zugrunde. Mögen unſre Formulierungen des apriori nur mühſam der fortſchreitenden Erweiterung und Vertiefung unſrer Erfahrung nachkommen; dieſe Erweiterung und Vertiefung nötigt uns zu immer gründlicherem, allſeitigem Erfaſſen des Aprioriſchen. Eben ſeine Berichtigung durch die Erfahrung ſelbſt weiſt auf einen abſoluten Stamm hin, der dem Subjekt wie dem Objekt gemeinſam iſt und beiden zugrunde liegt. Dieſen metaphyſiſchen Kern aller Naturgeſetze kann keine Relativierung, keine methodologiſche oder erkenntniskritiſche Begrenzung wegſchaffen. Der Begriff des Naturgeſetzes würde jeden Sinn verlieren, wenn er nicht wenigſtens den Hinweis auf ein ſolches abſolutes apriori über und in den Dingen und dem Denken enthielte. Für die Wunderfrage ergibt ſich daraus eine dreifache Maxime: 1. Was den formalen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung widerſpricht, hat als objektiv unmöglich zu gelten, wenn anders jene Bedingungen gelten ſollen. 2. Was den bisher bekannten materialen Bedingungen der Erfahrung (beſonderen Naturgeſetzen) widerſpricht, deſſen Wirklichkeit muß zum mindeſten problematiſch bleiben; keinesfalls darf es als Tatſache behandelt werden. 3. Jede Deutung eines gegebenen Inhaltes im Sinn des Glaubens, als ſpezielle Gotteswirkung, muß damit rechnen, daß an jedem Punkte der Wirklichkeit der Verſuch gemacht werden darf, die gegebenen Inhalte als notwendig zu erweiſen, d. h. als unter die allgemeinen und unter ſpeziellere Naturgeſetze fallend. Mag dieſe Arbeit nie zu Ende kommen, mag die ſtarr ontologiſche Annahme feſtliegender Kauſalketten noch ſo unhaltbar ſein, — ſo gut wie dieſe Aufgabe grundſätzlich ohne Ende iſt, ſo gut darf ſie auch an jedem Punkte begonnen werden. Sind wir von dem Götzen der abſo-

lechie"). — Ein objektiver Zuſammenhang trotz aller Reſtriktionen auch zugeſtanden bei F. Ménégoz, Das Gebetsproblem 1911, S. 48. Wendland S. 127 f. Sehr entſchieden Stange (35 f.) gegen Ausnützung des Skeptizismus. Aber auch Stange (39 ff.) faßt den idealiſtiſchen Geſetzesbegriff ſubjektiviſtiſch, auf Grund pſychologiſierender Kantauffaſſung.

luten Kausalität befreit — über den berechtigten Gedanken der Kausalität, sei's der allgemeinen naturgesetzlichen, sei's der individuellen geschichtlichen Kausalität, dürfen wir uns nicht leichtfertig hinwegsetzen.

Die Maximen 1 und 2 kommen in Betracht für die Beurteilung überlieferter, erzählter, also nicht selbst erlebter Wunder; hier steht die Tatsächlichkeit des behaupteten Inhalts selber in Frage. Nr. 3 gilt für den andern Fall, wo wir ein tatsächliches Erlebnis als ein Wunder deuten, im Sinn eines Ersatzes natürlicher Kausalität durch die göttliche Kausalität. Hier ist zu sagen, daß wir niemals Gottes Wirken in eine Reihe mit den natürlichen Ursachen stellen dürfen, so daß sich zwischen beiden ein Verhältnis der Konkurrenz ergibt. Dieser ganze Ansatz entwürdigt das Glauben wie das Wissen, und führt zu unendlichen Verlegenheiten und künstlichen Ausflüchten. Der Glaube will dann etwas wissen, was ihm zu wissen nicht gegeben ist und auch nicht nottut; das Wissen soll dem Glauben etwas preisgeben, was es nicht preisgeben kann und darf. — Dagegen läßt sich gegen 1 und 2 einwenden: Was helfen solch allgemeine Regeln? Die besonderen Naturgesetze sind ja nur teilweise und nur unvollkommen bekannt; wie soll da Mögliches und Unmögliches abgegrenzt, über Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit entschieden werden? Ja noch mehr: die einzelnen Fälle sind Kreuzungspunkte von unbegrenzt vielen Gesetzen; durch solche Kreuzungen mehrerer oder vieler Gesetze kann möglich und wirklich sein, was auf Grund nur eines Gesetzes unbegreiflich ist. Das ist ganz richtig. Im einzelnen Fall gibt es keine sichere Grenzen zwischen möglich und unmöglich; es gibt hier unendlich viele Zwischenstadien. Dennoch möchten wir dringend davor warnen, aus diesen unbegrenzten Kombinationsmöglichkeiten allzuviel Kapital zu schlagen mit dem beliebten Fehlschluß: Also ist dies oder jenes Wunder nicht unmöglich — also möglich — also anzunehmen; in jedem Wort steckt ein Fehlschluß. Noch mehr: die Unwahrscheinlichkeit steigt in vielen Fällen bis zur annähernden Unmöglichkeit. Das gibt der Wissenschaft das volle Recht, gewisse Vorgänge anzuzweifeln; auf ihre Tatsächlichkeit mindestens keine weiteren Schlüsse zu bauen. Das wird jedenfalls den Glauben hindern, auf solche Annahmen sich zu stützen. Gewiß wird die Wissenschaft niemals das Hamletsprüchlein vergessen, das wir nicht wiederholen wollen; zu oft ist sie schon durch scheinbar Un-

mögliches überrascht worden — und wären es nur die „rechnenden Pferde". Doch prüft sie gerade solche Möglichkeiten mit ganz besonderer Sorgfalt, ehe sie sie als Tatsache anerkennt. Gewiß wird der Glaube sich einem außerordentlichen Ereignis nicht verschließen, wird es als „Gottes Finger" anerkennen, freudig oder in Beugung; allein ebensowenig darf er sich dogmatisch darauf festlegen und die „still fließenden Wasser" verachten. Begebenheiten wie die von Hunzinger (S. 108) berichteten wirken irreführend, wenn sie zum Zweck der Demonstration ausgewählt werden; und auch als Illustration dürfen sie nicht alleinstehen, wenn sie wirklich das richtig veranschaulichen sollen, was man mit ihnen anschaulich machen will.

— Nachdem wir so den wissenschaftlichen Naturbegriff genauer zu definieren suchten, stellen wir ihn in jenen allgemeinen Rahmen hinein, den wir vorher gezeichnet haben, in jenes eigentümliche Verhältnis des „Unmittelbaren" zu seinen Verarbeitungen im menschlichen Geist. So sind die verschiedenen Naturbegriffe der wissenschaftliche, ethische, ästhetische [1]), nur verschiedene Seiten des einen Grundgeheimnisses der Wirklichkeit: sie bringen dieses Geheimnis auf einen teilweisen Ausdruck; damit ist der Geheimnischarakter aber nicht vermindert, sondern verstärkt. Also auch der wissenschaftliche Naturbegriff ist kein Hindernis einer religiösen Deutung der Wirklichkeit; seine Möglichkeit ist vielmehr selbst eins der größten Wunder; und der Tatbestand der empirischen Forschung bestätigt das auf Schritt und Tritt.

Das Ergebnis dieser Betrachtung ist: Wir kennen kein Gegebenes im Sinn eines toten Stoffes, und keine Natur im Sinn eines geschlossenen, starren Systemes. Aber auch keinen bloßen Komplex von Empfindungsinhalten oder Analogien von solchen, sondern ein lebendig Unmittelbares, Unableitbares, das sich in einen Reichtum von Beziehungen entfaltet; diese Beziehungen sind nach einer Seite hin rationaler Art. Die Wirklichkeit ist der religiösen Deutung gegenüber nicht neutral, sie bedarf ihrer als wesentlicher Ergänzung. Religion im allgemeinsten Sinn ist nichts anderes als das volle Ernstnehmen der Wirklichkeit. Daß solche

1) Die Analogie des ästhetischen Wirkungszusammenhanges mit dem religiösen Gedanken des Wunders ist treffend herausgestellt bei S. Hessen, Individuelle Kausalität, 108 ff.

Deutungen des Wirklichen möglich sind, das ist das umfassende Wunder.

Nunmehr ist erreicht, was wir erstrebten: die persönliche und die wissenschaftliche Seite der Weltauffassung stehen nicht mehr bloß nebeneinander, sie schließen sich zu einer höheren Einheit zusammen. Die religiöse Deutung steht der wissenschaftlichen nicht mehr neutral gegenüber; auch die Abstraktion, die dieser zugrunde liegt, ist ein Glied des umfassenden Lebensprozesses; wir können die Naturgesetzlichkeit positiv religiös würdigen.

Diese positive religiöse Würdigung der Naturgesetzlichkeit vollzieht sich freilich nicht mehr in der bekannten Form, daß die Naturgesetze einfach das Mittel seien, durch das Gott wirke, die Ordnung an die er sein Wirken ein für allemal gebunden habe [1]). Das würde freilich eine Einschnürung des Glaubens bedeuten, und daraus müßte immer wieder die Sehnsucht nach einem Extrawunder hervorgehen, das die volle Freiheit Gottes und seiner Kinder von diesem καιρὸς τοῦ ἐνεστῶτος πονηροῦ unzweideutig dokumentieren würde [2]).

Der prägnanteste Ausdruck, in dem diese verschiedenen Beziehungen sich zusammenfassen lassen, ist der der Kontingenz [3]). Man darf den Begriff der Kontingenz ja nicht verwechseln mit dem

---

1) Das Bildliche, Inadäquate auch dieses Gedankens richtig hervorgehoben z. B. bei F. Ménégoz, Das Gebetsproblem, S. 47. Wendland, S. 117 ff.

2) R. Otto in seiner Darstellung der Kantisch-Friesischen Religionsphilosophie hat die geschichtlichen Bedingungen dieser Periode der Apologetik sehr schön herausgestellt (ZThK. 19, S. 53 f., Luther-Spinoza), aber auch ihre Ueberwindung durch die Kantische Deutung der Naturgesetzlichkeit. Das Gotteswirken „in und hinter den Naturgesetzen" erinnert doch bedenklich an das in, cum und sub der alten Dogmatik. Nein: daß im menschlichen Geist naturgesetzliche Deutung möglich, und in der Wirklichkeit relativ durchführbar ist, das ist ein Wunder im umfassenden Sinn; nicht aber dürfen die Gesetze als eine Art materieller Medien angesehen werden, auf deren Vermittlung Gott angewiesen sei.

3) Die folgenden Bemerkungen knüpfen durchaus an die Ausführung von Troeltsch in ZThK. 1910, 421 ff. an. Zu unsern ganzen Ausführungen Troeltschs Artikel: „Gesetz" (religionsphilosophisch) und „Gnade" (dogmatisch) in RGG. II, 1373 ff. und 1469 ff. A. Hoffmann, Gesetz als theologischer Begriff, ZThK. 1896, 265 ff.

Zufallsbegriff; ebensowenig mit dem des rein Erfahrungsmäßigen. Zum Kontingenzbegriff gehört neben dem Merkmal des logisch Unableitbaren auch der des Zusammenstimmens, einer Korrelation die weder auf empirischem noch auf transzendentalem (= auf das Aprioriſche gerichteten) Wege gefunden wird, die vielmehr beiden Methoden der Forschung transzendent ist und über beide Elemente des Wirklichen: das rationale und das irrationale, hinausgreift. Eine Kontingenz, das heißt unableitbares Zusammenstimmen, findet statt innerhalb des Erfahrungsmäßigen, und ebenso innerhalb der rationalen Voraussetzungen. Beiderlei Reihen sind nicht kontinuierlich gegeben; die innerliche Kontinuität der Empfindungsinhalte wie die logische der Begriffe und Gesetze ist immer erst eine Aufgabe, die nur in Annäherungen lösbar ist. Und wo sie relativ lösbar ist, da haben wir wieder eine „Kontingenz" höherer Ordnung.

Dieses Gesetz der Kontingenz waltet ob zwischen den besonderen Naturgesetzen untereinander, zwischen ihnen und den allgemeineren und allgemeinsten Prinzipien mathematischer und logischer Art. (Vgl. schon „Einheit und Vielheit", allgemein gesprochen: jede Synthesis überhaupt.)

Im Begriff der Kontingenz fassen sich all die Spannungen zusammen, denen schon die theoretische Bewältigung der Wirklichkeit unterliegt. Aber auch all die Spannungen, die der ästhetischen und ethischen Auffassung und Betätigung zugrunde liegen. Mit diesem Grundcharakter der Natur muß auch die religiöse Zusammenfassung unsrer Erlebnisse rechnen. Hier wiederholt sich das Kontingenzproblem in höheren Graden. Was bei den Dingen Kontingenz ist, das ist beim Menschen die Freiheit, zugespitzt in der Freiheit des Willens; und das höchste Kontingenzverhältnis findet Gott gegenüber statt, das Verhältnis der Gnade. Im Problem des Bösen kreuzen sich all die Schwierigkeiten auch dieses Gedankens und man könnte sagen: das Naturproblem und das Freiheitsproblem verschlingen sich auf diesem Punkt zu einem unlösbaren Knoten, und alle Schwierigkeiten, die früher zu einem Wunderglauben zu drängen schienen, drängen sich in diesem Schlupfwinkel zusammen und fordern eben wieder — ein Wunder, und das am entscheidenden Punkt. Aber auch hier wieder gilt es, das Wunderproblem nicht zu isolieren; auch die Freiheit darf nicht als starre, absolute Wesenheit gesetzt werden; auch der Standpunkt

der Freiheit drängt weiter, über sich hinaus; niemand wird dem Menschen absolute Freiheit zuschreiben wollen. Das tut kein Indeterminist, solang er noch Abstufungen von Zurechnung, Verantwortung, Schuld einräumt. Das letzte Subjekt aller Freiheit muß zuletzt das Absolutfreie sein — Gott. So findet die Kontingenz in der Freiheit, die Freiheit in der absoluten Gnade ihr Komplement und ihre Erfüllung [1]). So drängt die Weltdeutung in ihrer letzten Konsequenz über sich hinaus zur Deutung des Glaubens. Jene geht von unten nach oben, schließt vom „Gegebenen" aus analytisch rückwärts. Der Glaube wagt dann, was keiner Metaphysik gelingen kann: er geht vom Gottesgedanken aus an die Welt heran und in sie hinein. — Von hier aus tritt der Wundergedanke in eine neue Beleuchtung: wo die wissenschaftliche Weltbetrachtung am Ende ist und ein „Wunder" zu verlangen scheint, da setzt die religiöse Erfassung des Wirklichen ein und bringt — nicht das postulierte Wunder, sondern überbietet diese Annahme durch den positiven Gedanken des lebendigen Gottes.

Das Prinzip der Kontingenz ist in böser Zeit mutig verfochten worden durch Emil Boutroux [2]) (De la contingence des lois de la nature 1874. Deutsch bei E. Diederichs 1911). Er zeigt besonders klar, wie die naturalistische Metaphysik ein gesteigerter rationalistischer Dogmatismus ist. Dieser mechanistischen Metaphysik gegenüber hat auch der Positivismus seine Verdienste mit seiner Kritik an dem Kartesianischen Dogmatismus, der in den Quantitätsverhältnissen den Kern des Wirklichen sieht, mit seinem Ausgehen vom unableitbar Qualitativen und seinem Verzicht auf ein abschließendes, logisch vollständiges System der Wissenschaften, dessen Spitze ja eine metaphysische sein müßte. Der Begriff der Kontingenz ist damit freilich nicht klar erfaßt, sofern in ihm der Positivismus gleicherweise überboten ist wie der Rationalismus. Auch Boutroux scheint mir in seiner ersten Schrift der empirischen Deutung auch der logischen und mathematischen Gesetze noch unnötige Zugeständnisse zu machen; damit schwächt er die Spannung

1) Insofern mag das m. W. von Kirn geprägte Wort gelten mutatis mutandis: „Die Freiheit das Wunder des Menschen, das Wunder die Freiheit Gottes."

2) Vgl. auch Boutroux, Religion und Wissenschaft, deutsch 1910 bes. 212 ff., 317 ff., 333.

ab, die im Gedanken der Kontingenz nicht ihre vollkommene Lösung, aber ihren bis jetzt besten Ausdruck und damit die Richtung der gesuchten Lösung findet; womit dieser Gedanke dann entwertet würde. Doch werden diese empiristischen Neigungen, die auf Renouviers und Boutroux Beziehungen zum Positivismus hinweisen, überboten schon in der Schlußabhandlung der „Kontingenz", und in noch schärferer begrifflicher Fassung in den Vorlesungen an der Sorbonne von 1892—93 („Ueber den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart", deutsch bei Diederichs 1907).

Eine geschichtliche Darstellung des Kontingenzbegriffes seit der Scholastik wäre eine sehr lohnende Aufgabe. Für die neuere Zeit fiele die Entwicklung zum Teil zusammen mit den Nachwirkungen von Leibniz, dessen prästabilierte Harmonie nur eine dogmatistische Vergröberung der von ihm selbst viel tiefer gefaßten Sache ist. Für Kant ist entscheidend der Anhang zur Ideenlehre und die Kritik der Urteilskraft, für Fichte die wertvollen Nachweise bei Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte (1906, 2. Aufl. 1914). Die Kontingenz bildet bei ihm die untere wie die obere (s. besonders die Wissenschaftslehre von 1801 u. 1804) Grenze seiner Deduktionen; ja den eigentlichen Hebel der beständigen Synthesen zwischen dem Notwendigen und Zufälligen (s. schon die drei Grundsätze von 1794). Die Bedeutung dieses Begriffes zeigt sich, wenn man sieht, wie die extremsten Standpunkte: Hegel und der Positivismus, durch die Abwandlung dieses Begriffes charakterisiert werden können; jener strebt die Kontingenz dem Nullpunkt, dieser der Unendlichkeit anzunähern. Aber rechnen muß der konsequenteste Rationalismus, auch der methodische Cohens und Natorps, mit ihm, sogut wie der extreme Empirismus mit der andern Urtatsache des Rationalen sich abfinden muß. Um eine äußerliche [1]) prästabilierte Harmonie kann es sich deshalb nicht handeln, weil die verschiedenen Reihen, die in einem Verhältnis der Kontingenz zueinander stehen, nicht rein unvermittelt zusammenstimmen, sondern einen Hinweis aufeinander enthalten. So enthalten die mathematischen Regeln den Anspruch, für alle Erscheinungen in Raum und Zeit zu gelten; umgekehrt trägt das

1) Vgl. auch Cohens Ablehnung des bloßen μετέχειν der Erscheinung an der Idee: Kants Begründung der Ethik [2] 26 f.

sinnlich Wahrgenommene schon mathematische Beziehungen in sich. Noch mehr: zu dem positiven Kontingenzverhältnis tritt das negative: die Unangemessenheit des Begriffes zur Wirklichkeit (Schelling, Feuerbach). Besonders schön sind diese Beziehungen in Windelbands Darstellungen des deutschen Idealismus entwickelt.

Damit ist schon gesagt, daß auch der Begriff der Kontingenz kein Zauberwort bedeutet, das alle verschlossenen Tore aufspringen läßt und alle Fragen zum Schweigen bringt; wohl aber bedeutet er eine fruchtbare Problemstellung, die scheinbar weit Auseinanderliegendes zusammenfaßt und wiederum von da aus weithin sich verzweigt. Das für die Theologie Wichtigste hat Troeltsch in seinem vielbeachteten Artikel ZThK. 1910, 421 ff., zusammengefaßt; hier kann die weitere Erörterung anknüpfen. Auch hier führen die Einzelfragen des Gottesglaubens, seiner Begründung wie seiner Durchführung immer wieder zurück auf die zentralen Fragen der Gewißheitsbegründung, auf das Grundverhältnis des Geschichtlichen und zeitlos Rationalen, des Psychologischen und Normativen; und auch hier zeigt es sich, wie das letzte Rätsel, das Verhältnis von subjektiver Gewißheit, objektiver Norm und dem metaphysischen Grund von beiden als ein Kontingenzverhältnis zu bezeichnen ist. Auch hier wieder liegt im Gedanken der Kontingenz keine Lösung metaphysischer Rätsel, sondern eine sachgemäße Formulierung derselben [1]), eine zutreffende Bezeichnung der Grenzen unsres Wissens, und der unlösbaren Aufgabe, sie zu überschreiten; zugleich aber von etwas Positivem: einem Hereinragen des Unerforschlichen in unsre Sphäre. Also nicht wir überschreiten die Grenzen, sondern jenes Letzte überschreitet sie von sich aus, indem es sich geltend macht als eine Wirklichkeit, der unsre Denkmethoden sich nur annähern, die sie aber nie ganz erfassen können. Dabei müssen wir uns nur vor 2 Abwegen hüten: 1. vor der Sucht, für die verschiedenen Seiten der Wirklichkeit eigene Er-

1) Vgl. die analoge Bedeutung der Zweckidee, wie sie Cohen vertritt; die Parallele zum Kontingenzbegriff tritt besonders heraus: Kants Begründung der Ethik[2] 1910, 107 ff., s. S. 110: „Die geschlossen gedachte Kette der Bedingungen involviert einen solchen Bund mit dem Unbedingten, einen solchen Zusammenhang mit einem Endzweck, in dessen Gesetzlichkeit alle Zufälligkeit, die Einheit der besonderen, wie das System der allgemeinen Gesetze, in einem letzten Rätselworte ihre Lösung findet."

kenntnisvermögen zu postulieren und zu konstruieren, als da sind intellektuelle Anschauung, Intuition (Bergson); 2. vor der Meinung, als müsse jenes Unerforschliche an einzelnen Punkten gleichsam nackt hervortreten. Dafür dürfen wir grundsätzlich überall seine Spuren suchen und, wo es uns gegeben ist, auch finden, wenn auch überall in den Hüllen dieser Welt und unsres Denkens. Das Erste hieße: das Problem bloß verschieben und damit verschleiern. Das Zweite hieße: die Bedingungen unsres theoretischen wie religiösen Erkennens durchbrechen und den alten dualistischen Wunder- und Offenbarungsbegriff wieder einführen. Geheimnisse sind keine Wunder, gewiß [1]). Aber die Kontingenz als das „philosophische Wunder", ist der philosophische Ausdruck für das Unergründliche, über sich Hinausweisende in dieser Wirklichkeit, sie erschöpft nicht die Grundtatsache der Religion, daß die Wirklichkeit der Welt und des menschlichen Ich an irgend einem Punkt transparent wird für das Schauen des Glaubens, aber sie enthält einen Hinweis darauf. Sie kann sowenig wie irgend ein anderer philosophischer Begriff die Grundstellung des Glaubens begründen, aber sie bezeichnet den Grundcharakter eines erkenntnistheoretisch fundierten Weltbildes: die Korrelation und die Spannung des Rationalen und Irrationalen, — das Bild einer Welt, in der der Glaube atmen kann, wie er einst es konnte in der Welt des realistischen Wunderglaubens.

Ich fasse die vorstehenden Ausführungen in folgenden Sätzen zusammen.

1. Der religiöse Wunderbegriff hat zu seinem Korrelat den religiösen Natur-, bzw. Weltbegriff.

2. Der religiöse Welt- und Wunderbegriff ist vom kosmologischen, die teleologische Weltdeutung von der kausalen nur begrifflich, nicht aber sachlich zu scheiden.

3. Das Wunder ist immer supra et contra naturam, und zwar auch im formalen, nicht nur im inhaltlichen Sinn.

4. Die neuere Theologie fast sämtlicher Richtungen ist unter sich einig in dem Bestreben, den Wunderbegriff dennoch zu halten, unter Anerkennung der Naturgesetzlichkeit. Dieser Versuch bedeutet

1) Dies besonders betont von J. Wendland in seinen klar zusammenfassenden Ausführungen, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1911, Heft 3.

die Quadratur des Zirkels — die Kollision mit dem Naturgesetz ist nicht zu umgehen

a) durch den Standpunkt der „Abwechslung" (Herrmann),
b) durch erkenntniskritische oder metaphysische Reduktion des Naturbegriffes (Wendland, Hunzinger),
c) durch halben oder ganzen Rückzug auf die teleologische Seite des Natur- und Wunderbegriffes (Mandel — Stange — Hunzinger; rein und konsequent: Rade).

5. Insbesondere Rickerts Methodenlehre schränkt die konstitutiv-erkenntniskritische Geltung des Naturbegriffes noch weiter ein zu einer bloß regulativ-methodologischen. Diese methodologische Geltung hat jedoch ein erkenntnistheoretisches Recht und einen metaphysischen Grund, der Kantische Ausweg des Phänomenalismus ist abgeschnitten. Naturgesetzlichkeit als Aufgabe ist ein Glied der intelligiblen Welt geworden; der Glaube hat sie als solches positiv zu werten.

6. Der Wunderbegriff kann daher von der heutigen Theologie nur in Umdeutungen gehalten werden. Sie fordern die religiöse Aufgabe heraus, durch Vertiefung in den Gottesglauben den Wundergedanken zu überwinden. In der Tat steht jeder Wundergedanke im Widerspruch zum theistischen Gottesglauben, sobald mit diesem Ernst gemacht wird.

7. Die Spannung zwischen Gottesglauben und modernem Welt- und Geschichtsbild wird damit auf das bleibend Unvermeidliche reduziert. Positive Anknüpfungspunkte bietet die idealistische Philosophie

a) mit der grundsätzlichen Wertung des Weltgeschehens als Geschichte, statt nur als Natur;
b) mit der Begründung der Kausalität auf Freiheit;
c) mit dem Hilfsbegriff der Kontingenz des Rationalen und Irrationalen, als Formulierung der Grenzprobleme.

8. Auch wer diesen Weg nicht gehen kann, der sei dennoch sparsam mit dem Ausdruck „Wunder". Theologisch ist er gar zu stark belastet; religiös hat er die Unschuld verloren. Wir haben noch andere, unzweideutigere Worte für die Zuversicht: in unserm Leben waltet der lebendige Gott, dessen Sprache die Wirklichkeit ist.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

GRUNDRISS DER SOZIALÖKONOMIK.

Bearbeitet von

S. Altmann, Th. Brinkmann, K. Bücher, J. Esslen, E. Gothein, Fr. von Gottl-Ottlilienfeld, K. Grünberg, Frz. Gutmann, H. Hausrath, H. Herkner, A. Hettner, J. Hirsch, E. Jaffé, E. Lederer, G. A. Leist, Fr. Leitner, W. Lotz, H. Mauer, R. Michels, P. Moldenhauer, P. Mombert, K. Oldenberg, E. von Philippovich, K. Rathgen, A. Salz, G. von Schulze-Gaevernitz, H. Schumacher, J. Schumpeter, E. Schwiedland, H. Sieveking, W. Sombart, O. Spann, E. Steinitzer, F. Swart, Th. Vogelstein, Adolf Weber, Alfred Weber, Max Weber, M. Weyermann, K. Wiedenfeld, Fr. Freiherr von Wieser, R. Wilbrandt, W. Wittich, W. Wygodzinski, O. von Zwiedineck-Südenhorst.

Vollständig in 10—12 Abteilungen zu durchschnittlich ca M. 12.—,
in der Subskription ca. M. 10.—.
Einband ca. M. 2.50, in der Subskription ca. M. 2.—.
Die Schriftführung hat nach Vereinbarung Herr Professor Dr. *Max Weber* übernommen.

Am 6. Juni 1914 wurden versandt:

I. Abteilung:

Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft

bearbeitet von

K. Bücher, J. Schumpeter, Fr. Freiherrn von Wieser

(XIV. 454 Seiten.)

Subskriptionspreis M. 10.—, gebunden M. 12.—.
Einzelpreis M. 11.—, gebunden M. 13.50.

II. Abteilung.

Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft

bearbeitet von

Fr. von Gottl-Ottlilienfeld, H. Herkner, A. Hettner, R. Michels, P. Mombert, K. Oldenberg.

(X. 387 Seiten)

Subskriptionspreis M. 8.—, gebunden M. 10.—.
Einzelpreis M. 9.—, gebunden M. 11.50.

Zu Anfang des Wintersemesters 1914/1915 erscheinen 2—3 weitere Abteilungen, der Rest soll im Laufe des Jahres 1915 folgen. — **Jede Abteilung** ist **einzeln käuflich.** — Bei **Subskription** auf **das ganze Werk** tritt eine **Ermässigung des Preises** ein.

Einteilung des Gesamtwerkes.

Abteilung I.

Erstes Buch.

Grundlagen der Wirtschaft.

A. Wirtschaft und Wirtschaftswissenschaft.

I. Volkswirtschaftliche Entwicklungsstufen. K. Bücher.
II. Epochen der Dogmen- und Methodengeschichte. J. Schumpeter.
III. Theorie der gesellschaftlichen Wirtschaft. Fr. Freiherr von Wieser.
I. Theorie der einfachen Wirtschaft.
II. Theorie der Volkswirtschaft.
1. Theorie der wirtschaftlichen Gesellschaft.
2. Die Bildungen des Tauschverkehrs.
3. Der Aufbau der Erwerbsgemeinschaft und die Einkommensbildung.
4. Die private Wirtschaftsverfassung.
III. Theorie der Staatswirtschaft.
IV. Theorie der Weltwirtschaft.

Abteilung II.

B. Die natürlichen und technischen Beziehungen der Wirtschaft.

I. Die geographischen Bedingungen der menschlichen Wirtschaft. A. Hettner.
II. Wirtschaft und Bevölkerung.
a) Bevölkerungslehre. P. Mombert.
b) Wirtschaft und Rasse. R. Michels.
III. Die Konsumtion. K. Oldenberg.
IV. Arbeit und Arbeitsteilung. H. Herkner.
V. Wirtschaft und Technik. Fr. von Gottl-Ottlilienfeld.

Abteilung III: Soziologie. Von M. Weber. **Entwicklungsgang der Wirtschafts- und sozialpolitischen Systeme und Ideale. Von E. von Philippovich.**

(Erscheint Ende 1914.)

Inhalt:

Seite

Fr. Traub: Zur Frage des religiösen Apriori 181

Rudolf Paulus: Zum religiösen Begriff des Wunders und der Natur. Eine Auseinandersetzung mit W. Hunzinger, Das Wunder (1912) 200

Die „Zeitschrift für Theologie und Kirche“

wird in Verbindung mit

Beth Eck Häring Harnack J. Kaftan Kattenbusch Lobstein Loofs E. W. Mayer R. Otto O. Ritschl Scheel v. Schultheß-Rechberg M. Schulze Sell Steinmann Stephan Thieme Titius F. Traub Troeltsch J. Wendland Wendt Wobbermin

herausgegeben.

Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Praktische Bibelerklärung.

(VI. Reihe der Religionsgeschichtlichen Volksbücher.)

Begründet von Friedrich Michael Schiele.

Herausgegeben von Karl Aner.

3

Franz Koehler,
Pfarrer in Berlin.

Die Pastoralbriefe.

Verdeutscht und ausgelegt.

1.—5. Tausend.

Klein 8. 1914.

Einzelpreis M. —.50, gebunden M. —.80.

Abonnementspreis M. —.40, kartoniert M. —.65.

Dem Verfasser kam es darauf an, das bleibend Wertvolle vom zufällig Historischen zu sondern, einen Einblick in die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge zu gewähren und dabei das echt Christliche in seiner Eigenart darzustellen. Die Gedankengänge, die eine Abweichung von den echt paulinischen darstellen, sind möglichst klar herausgearbeitet. Auf eine dem griechischen Sprachgeist gut angeschmiegte, dabei durchaus dem heutigen Deutsch gerecht werdende Uebersetzung ist besonderer Wert gelegt.

4

Lic. **Otto Eißfeldt,**
Privatdozent in Berlin.

Israels Geschichte.

Klein 8. 1914. Einzelpreis M. —.50. Gebunden M. —.80.
Abonnementspreis M. —.40, kartoniert M. —.65.

Unter der Presse.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Mit einem Aufruf betr. „Chronik der christlichen Welt“ nebst einem Prospekt über „Hauser, Kompendium der Kirchengeschichte“ 3. Aufl. der Verlagsbuchhandlung J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.