

Hamp.
Relig.
T.

Das religiöse Apriori

und die Aufgaben der Religionsphilosophie

Ein Beitrag zur Kritik der religions-
philosophischen Position Ernst Troeltschs

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

Philosophischen Fakultät der Großherzoglich-Hessischen
Ludwigs-Universität

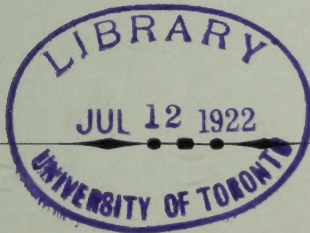
zu

Gießen

eingereicht von

Robert Johannes Jelke

geboren in Frose (Anhalt).



Druck von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Das religiöse Apriori

und die Aufgaben der Religionsphilosophie

Die Vorlesung über die Metaphysik der Religionen
gehalten von Prof. Dr. G. F. Hegel in Berlin



Digitized by the Internet Archive
in 2014

Das religiöse Apriori

und die Aufgaben der Religionsphilosophie

Ein Beitrag zur Kritik der religions-
philosophischen Position Ernst Troeltschs

Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

bei der

Philosophischen Fakultät der Großherzoglich-Hessischen
Ludwigs-Universität

zu

Gießen

eingereicht von

Robert Johannes Jelke

geboren in Frose (Anhalt).

Genehmigt durch das Prüfungskollegium
am 17. Juli 1917.

Referent: **Dr. Meffer.**

Gej. **Engel**, Dekan.

Meinen lieben Schwiegereltern

Herrn und Frau

Posthalter Schulz-Potsdam

in herzlichster Dankbarkeit.

Inhalt.

	Seite
I. Das Wesen der modernen Religionsphilosophie	1
II. Die religionsphilosophischen Grundgedanken Troeltschs	10
III. Der Gegensatz der „empirischen“ und „platonischen“ Tendenz des Systems	17
IV. Der Zusammenhang dieses „unlösbaren“ Gegensatzes mit der doppelten Zielsetzung der Herausarbeitung des religiösen Apriori	28
V. Die Loslösung der eigentlichen religiösen Wahrheitsfrage von der Frage des religiösen Apriori	46

Inhalt.

I. Das Wesen der modernen Weltanschauung	1
II. Die religionsphilosophischen Grundgedanken	10
III. Der Begriff der „religiösen“ und „kulturbildenden“ Religion	11
IV. Die Entstehung der Religionen	12
V. Die Entwicklung der Religionen	13
VI. Die Fortbildung der Religionen	14
VII. Die Fortbildung der Religionen	15
VIII. Die Fortbildung der Religionen	16
IX. Die Fortbildung der Religionen	17
X. Die Fortbildung der Religionen	18
XI. Die Fortbildung der Religionen	19
XII. Die Fortbildung der Religionen	20
XIII. Die Fortbildung der Religionen	21
XIV. Die Fortbildung der Religionen	22
XV. Die Fortbildung der Religionen	23
XVI. Die Fortbildung der Religionen	24
XVII. Die Fortbildung der Religionen	25
XVIII. Die Fortbildung der Religionen	26
XIX. Die Fortbildung der Religionen	27
XX. Die Fortbildung der Religionen	28
XXI. Die Fortbildung der Religionen	29
XXII. Die Fortbildung der Religionen	30
XXIII. Die Fortbildung der Religionen	31
XXIV. Die Fortbildung der Religionen	32
XXV. Die Fortbildung der Religionen	33
XXVI. Die Fortbildung der Religionen	34
XXVII. Die Fortbildung der Religionen	35
XXVIII. Die Fortbildung der Religionen	36
XXIX. Die Fortbildung der Religionen	37
XXX. Die Fortbildung der Religionen	38
XXXI. Die Fortbildung der Religionen	39
XXXII. Die Fortbildung der Religionen	40
XXXIII. Die Fortbildung der Religionen	41
XXXIV. Die Fortbildung der Religionen	42
XXXV. Die Fortbildung der Religionen	43
XXXVI. Die Fortbildung der Religionen	44
XXXVII. Die Fortbildung der Religionen	45
XXXVIII. Die Fortbildung der Religionen	46
XXXIX. Die Fortbildung der Religionen	47
XL. Die Fortbildung der Religionen	48
XLI. Die Fortbildung der Religionen	49
XLII. Die Fortbildung der Religionen	50
XLIII. Die Fortbildung der Religionen	51
XLIV. Die Fortbildung der Religionen	52
XLV. Die Fortbildung der Religionen	53
XLVI. Die Fortbildung der Religionen	54
XLVII. Die Fortbildung der Religionen	55
XLVIII. Die Fortbildung der Religionen	56
XLIX. Die Fortbildung der Religionen	57
L. Die Fortbildung der Religionen	58
LXI. Die Fortbildung der Religionen	59
LXII. Die Fortbildung der Religionen	60
LXIII. Die Fortbildung der Religionen	61
LXIV. Die Fortbildung der Religionen	62
LXV. Die Fortbildung der Religionen	63
LXVI. Die Fortbildung der Religionen	64
LXVII. Die Fortbildung der Religionen	65
LXVIII. Die Fortbildung der Religionen	66
LXIX. Die Fortbildung der Religionen	67
LXX. Die Fortbildung der Religionen	68
LXXI. Die Fortbildung der Religionen	69
LXXII. Die Fortbildung der Religionen	70
LXXIII. Die Fortbildung der Religionen	71
LXXIV. Die Fortbildung der Religionen	72
LXXV. Die Fortbildung der Religionen	73
LXXVI. Die Fortbildung der Religionen	74
LXXVII. Die Fortbildung der Religionen	75
LXXVIII. Die Fortbildung der Religionen	76
LXXIX. Die Fortbildung der Religionen	77
LXXX. Die Fortbildung der Religionen	78
LXXXI. Die Fortbildung der Religionen	79
LXXXII. Die Fortbildung der Religionen	80
LXXXIII. Die Fortbildung der Religionen	81
LXXXIV. Die Fortbildung der Religionen	82
LXXXV. Die Fortbildung der Religionen	83
LXXXVI. Die Fortbildung der Religionen	84
LXXXVII. Die Fortbildung der Religionen	85
LXXXVIII. Die Fortbildung der Religionen	86
LXXXIX. Die Fortbildung der Religionen	87
LXXXX. Die Fortbildung der Religionen	88
LXXXXI. Die Fortbildung der Religionen	89
LXXXXII. Die Fortbildung der Religionen	90
LXXXXIII. Die Fortbildung der Religionen	91
LXXXXIV. Die Fortbildung der Religionen	92
LXXXXV. Die Fortbildung der Religionen	93
LXXXXVI. Die Fortbildung der Religionen	94
LXXXXVII. Die Fortbildung der Religionen	95
LXXXXVIII. Die Fortbildung der Religionen	96
LXXXXIX. Die Fortbildung der Religionen	97
LXXXXX. Die Fortbildung der Religionen	98
LXXXXXI. Die Fortbildung der Religionen	99
LXXXXXII. Die Fortbildung der Religionen	100

I.

Das Wesen der modernen Religionsphilosophie.

Unter den speziellen philosophischen Disziplinen erfreut sich in unseren Tagen kaum eine zweite eines so allgemeinen Interesses als die Religionsphilosophie. Wie immer so wird auch hier das Interesse damit zusammenhängen, daß die Religionsphilosophie als spezielle philosophische Disziplin noch nicht allzu alt ist. Ihren Ursprung hat diese spezielle Disziplin darin, daß das Verhältnis, in welchem in dem älteren Typus der Religionsphilosophie Religion und Philosophie zueinander standen, sich änderte. Dieser ältere Typus war dadurch charakterisiert, daß die Religion den Inhalt der Philosophie bildete; die Philosophie war dadurch, daß sie die Religion in sich aufgenommen hatte, nicht bloß religiös gefärbt, sondern selbst religiös geworden. In diesem Sinne hat es stets Religionsphilosophie gegeben. Ja man kann getrost sagen, daß es eigentlich kaum eine Philosophie gegeben hat, die nicht irgendwie religiöse Momente in sich aufgenommen hätte und darum nicht irgendwie dieser Religionsphilosophie zugeählt werden könnte. Auch den philosophischen Systemen, welche die Gottesidee etwa nur zur Abrundung des Ganzen und durchaus nicht zum Verständnis der gesamten Erfahrungswelt heranziehen, wird man eine religionsphilosophische Seite nicht absprechen können.

Dieser Typus der Religionsphilosophie ist der ältere. Nicht daß er sich heute gar nicht mehr fände, aber er ist zurückgetreten hinter dem jüngeren, der die genannte philosophische Disziplin

darstellt. Diese jüngere Religionsphilosophie fällt nie mit einer bestimmten, inhaltlich religiös infizierten philosophischen Richtung zusammen, sondern bedeutet die philosophische Behandlung der Religion selbst. Die moderne Religionsphilosophie nimmt die Religion nicht als Bestandteil in ihr System auf, sondern hat die Religion selbst zum Gegenstand der Forschung. Ihre nächste Aufgabe ist es, die Religion im allgemeinen wie ihre Phänomene im einzelnen zu durchforschen und zu verstehen.

Es ist leicht zu ersehen, daß diese spezielle religionsphilosophische Arbeit ihren sachlichen Grund hat in dem allgemeinen Bestreben, den Menschegeist, bezw. menschliche Kultur wissenschaftlich-philosophisch zu erforschen. Sobald mit dieser Arbeit begonnen wurde, ergab sich von selbst, daß auch die religiöse Seite, die sich bei allen Menschen und in aller Kultur mehr oder weniger findet, einer Untersuchung unterworfen werden mußte. Mit den Arbeitsmethoden und Hilfsmitteln, deren sich die Wissenschaft sonst zur Erforschung menschlichen Geistes und menschlicher Kultur bedient, mußte versucht werden, die eigentümlichen Vorstellungen, Gefühle, Handlungen, welche die subjektive Wirklichkeit der Religion bilden, zur Darstellung und Beurteilung zu bringen.

Es ist bekannt, daß man über die Frage, welche Methode man zur Erfassung des Wesens der Religion einzuschlagen habe, unendlich viel debattiert hat. Umstritten war und ist zum großen Teile noch vor allem der methodische Ansatz, d. h. die Frage, ob der Forscher bei Feststellung des Begriffes Religion auszugehen habe von den bestimmten religiösen Anschauungen, die sein eigenes religiöses Bewußtsein konstituieren, oder ob er zuerst rein induktiv aus allen Religionsgebilden, die ihm bekannt sind, die gemeinsamen Merkmale festzustellen habe. Für den, der die religionsphilosophische Arbeit in dem von uns dargetanen Sinne zu leisten gedenkt, dürfte indes die Frage leicht

zu entscheiden sein. Nach dem über das Wesen der modernen Religionsphilosophie Gesagten kann gar kein Zweifel bestehen, daß die vorliegende Frage im Sinne des ersten Teiles der Alternative zu entscheiden ist. Das eigene Erleben des Forschers muß den Schlüssel abgeben, der ihm die Tür dieses Gebietes der Geisteswissenschaft zu allererst aufschließt. Es ist — kurz gesagt — die Methode Schleiermachers, die zu befolgen ist, d. h. die Methode, die versucht, durch innere Erfahrung zunächst einen „vorläufigen“ Begriff von Religion, ihrer allgemeinen Art und ihrem Wesen zu gewinnen. Mit diesem gewonnenen anfänglichen Begriff, mit diesem Paradigma von Religion, wie Rudolf Otto¹⁾ sagt, gilt es dann einzutreten in die nun nötige Arbeit mit den wissenschaftlichen Hilfsmitteln der Geisteswissenschaft überhaupt diese anfängliche Einsicht zu erweitern, eventuell auch zu korrigieren. Neben der selbstverständlich hier zu befragenden Psychologie wird insbesondere die Geschichtswissenschaft zu Rate zu ziehen sein. Sie muß gehört werden, wenn anders Volkelt im Rechte ist, wenn er fordert: „Das, was man Religion nennt, darf nicht etwas von Grund aus anderes sein, als uns in den großen geschichtlichen Gebilden vorliegt, die den Namen Religion tragen. Wollte man eine Erscheinung, die keine wesenhafte Verwandtschaft mit den geschichtlichen Religionsformen, auch nicht mit den entwickeltesten und vergeistigtesten, zu erkennen gibt, mit dem Namen Religion belegen, so würde ich darin einen Mißbrauch sehen, den man mit diesem Namen treibt. Ich würde darin genau ebenso einen Mißbrauch erblicken, wie wenn jemand das Wort Kunst oder Wissenschaft auf Erscheinungen anwenden wollte, die etwas schlechtweg anderes sind als die bisher anerkanntermaßen durch diese Namen ausgezeichneten Gebilde.“²⁾ Mit Hülfe der Geschichte lassen sich weiter die

¹⁾ R. Otto: Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie. Tübingen 1909. S. 5.

²⁾ Volkelt: Was ist Religion? Leipzig 1913. S. 5.

Unterschiede der einzelnen verschiedenen Erscheinungen der Religion feststellen. So wird die Religion in ihrer gesamten Tatsächlichkeit erkannt und schließlich die Frage nach ihrer Entstehung beantwortet.

In dem allen handelt es sich um einfache Feststellung von Tatsachen. Nur „die Regelmäßigkeiten und funktionalen Gesetze“¹⁾ der religiösen Erlebnisse sollen festgelegt werden, soweit sie in den empirisch-individuellen Ausgestaltungen auffindbar sind. Von dieser Betrachtung, die Wobbermin²⁾ recht eigentlich nicht als religionswissenschaftliche oder gar theologische Arbeit meint ansehen zu können, ist nun grundsätzlich verschieden eine weitere Bearbeitung der religiösen Erfahrung, welche diese nicht auf ihre individuellen empirischen Erscheinungen hin untersucht, sondern den Inhalt der religiösen Ideen selbst oder das eigentliche innere Wesen der Religion festzustellen unternimmt. Es handelt sich dabei um eine Würdigung der Religion „in Hinsicht ihrer Grundvoraussetzungen und höchsten und allgemeinsten Ansprüche“.³⁾ Diese Würdigung ist vollbracht, wenn die Religion erkannt ist als ein unveräußerlicher Bestandteil des menschlichen Geistes, wenn — anders ausgedrückt — die apriorische Zugehörigkeit des religiösen Phänomens zum menschlichen Bewußtsein sichergestellt ist. Es ist also die transzendente Fragestellung, die damit auf dem Gebiete der Religion durchgeführt wird.

Überblickt man diese so gekennzeichnete moderne religionsphilosophische Arbeit, so wird man gewiß sagen müssen, daß sie eine viel voraussetzungslosere Arbeit ist als die ältere Religionsphilosophie es war. Sie setzt nicht mehr ein bestimmtes philo-

¹⁾ Wobbermin: Die religionsphilosophische Methode. Festschrift für W. Herrmann 1917. S. 330.

²⁾ Ebenda.

³⁾ Otto, a. a. O. S. 6.

sophisches System voraus, wie jener ältere Typus der Religionsphilosophie es tat. Aber deshalb ist sie doch nicht völlig voraussetzungslos. Und zwar gilt das einmal in dem Sinne, daß sich aus den bekannten philosophischen Debatten über die Grundgedanken der Windelband-Rickertschen Philosophie doch klar herausgestellt hat, daß tatsächlich gewisse Wertgesichtspunkte die Forschung allemal begleiten, es also eine uninteressierte, d. h. voraussetzungslos objektive Wissenschaft gar nicht gibt. Schon für die Auswahl des Stoffes sind solche Wertgesichtspunkte maßgebend, sofern jeder Forscher die Untersuchungsobjekte, die er für seine Behandlung auswählt, der Erforschung und Darstellung für wert erachten muß. Sodann aber bleibt für unsere religionsphilosophische Arbeit doch die weitere Voraussetzung, daß der Religionsphilosoph selbst ein religiöses Leben lebt oder wenigstens früher einmal religiöse Erlebnisse gehabt hat, da er sonst in Gefahr steht, an dem, was Religion ist, völlig vorbei zu reden. Beide Voraussetzungen aber betreffen die persönliche Seite des Religionsphilosophen, nicht die sachliche d. h. den Inhalt der Religionsphilosophie. Die grundsätzliche Voraussetzungslosigkeit der modernen Religionsphilosophie tasten sie also kaum an. Darum können wir hier außer acht lassen, wie weit unter Umständen das persönliche religiöse Leben die methodische Ableitung der Religion beeinflussen kann, wie weit etwa ein auf dem Boden einer bestimmten Konfession stehender Forscher sein eigenes religiöses Besitztum dabei mit dem gemeinsamen Besitz seiner Mitbekenner konfrontieren wird und damit eventuell einen breiteren Ansatzpunkt seiner Forschung gewinnt.

Ist nun mit der Durchführung beider Fragestellungen, der Feststellung des religiösen Tatbestandes einerseits und der Würdigung der Religion im Sinne ihrer Zugehörigkeit zum Ganzen des Kultur-Bewußtseins andererseits, alles erledigt? Jedenfalls darf doch nicht übersehen werden, daß die transzendente Frage-

stellung es primär nicht mit den Objekten, sondern mit der betreffenden Objekterfassung des menschlichen Bewußtseins zu tun hat. Würde also die religionsphilosophische Arbeit mit der Erledigung der transzendentalen Fragestellung abgeschlossen, so siele damit jede Erörterung über die Möglichkeit einer Sicherstellung der transzendenten Objekte der Religion aus der religionsphilosophischen Arbeit heraus. Das aber würde dann die Frage nahelegen, ob eine solche Beschränkung der genannten Arbeit wirklich mit den vitalen Interessen der Religion vereinbar ist.

Um sie zu beantworten, wäre es nötig, daß wir jetzt die beschriebene transzendente Fragestellung auf religiösem Gebiete wirklich durchführten. Wenn wir uns aber dieser umständlichen Arbeit hier im einzelnen nicht unterziehen, also nicht mühselig untersuchen, was Religion eigentlich ist, so können wir das damit rechtfertigen, daß im letzten Grunde hier doch eine weitgehende Einigung unter den Forschern besteht, daß insonderheit wir uns mit dem Religionsphilosophen, dem gegenüber wir das Nichtausreichen der bisher geforderten Fragestellungen vertreten wollen, hier in Übereinstimmung befinden. Was Religion ist, läßt sich verhältnismäßig leicht sagen, wenn man beachtet, daß man heute an Stelle des Wortes Religion vielfach den Ausdruck Gottesbewußtsein gebraucht. Mit diesem Begriff soll offenbar kenntlich gemacht werden, daß es sich in den fraglichen Bewußtseinserscheinungen um ein drittes gegenüber dem Ich- und dem Weltbewußtsein handelt. Das, was zur Herausarbeitung eines solchen dritten Bewußtseins treibt, ist der Umstand, daß dieses Bewußtsein in seiner eigentümlichen Verschlungenheit von Abhängigkeits- und Freiheitsbewußtsein sich weder aus dem Ichbewußtsein noch aus dem Weltbewußtsein genügend erklären läßt. Die Spannung zwischen Ich und Welt mit dem durchaus überragenden Abhängigkeitsbewußtsein kann für das Ich nur gehoben sein durch eine Beziehung auf ein Überweltliches. Diesem

Begriff des Überweltlichen hat vor allem Siebeck in der Bestimmung des Religiösen eine zentrale Stellung angewiesen. Während nach Siebeck die Kultur dem Menschen das mehr und mehr erfolgreiche Streben verleiht, sich die Welt durch Ausbildung seiner eigenen Kräfte und Anlagen seinerseits dienstbar zu machen, „besteht ihm das Eigentümliche der Religion im allgemeinen (zunächst) darin, daß sie die Ansicht vom Werte der Kultur in Abhängigkeit setzt von der Behauptung einer dem weltlichen Leben und Dasein von vornherein überlegenen durch dasselbe mehr und mehr sich kundgebenden aber seinem Begriffe wie seiner Betätigung nach darüber hinausführenden transzendenten oder überweltlichen Wirklichkeit.“¹⁾ Das Fühlen eines Gegenwärtigen, das ein anderes ist als das Ich und die Welt, ist der Grundzug alles Religiösen. „Ein Gefühls-Moment, welches selber unmittelbar auf ein Objekt außer mir geht,“ ist nach Otto²⁾ der primäre psychologische Tatbestand, um den alles Religiöse rotiert. Er nennt es das „Numinose“. Ist damit für den Begriff der Religion fundamental die Idee einer überweltlichen Macht, so wird, wenn unsere Ableitung des Begriffes Religion dem modernen religionsphilosophischen Denken entspricht, und die moderne religionsphilosophische Forschung wirklich dem Zentrum des religiösen Bewußtseins gilt, diese Forschung es vornehmlich mit der Klärung dieser Idee zu tun haben müssen.

Gilt aber die moderne religionsphilosophische Arbeit in erster Linie der Idee Gottes, so wird sie das religiöse Bewußtsein — und damit stoßen wir auf die gesuchte Fragestellung — kaum anders in Angriff nehmen können als unter dem leitenden Gesichtspunkte, daß das religiöse Subjekt mit seiner Religion über den Bannkreis des eigenen Ichs hinaus will. „Raubt man“ wirklich „der religiösen Gewißheit ihren Nerv, wenn man

1) H. Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg 1893. S. 15.

2) R. Otto, Das Heilige. Breslau 1917. S. 11.

sie lediglich in ein eigentümlich tief und weisevoll erregtes Innenleben setzt und ihr alle Gegenstandsbeziehung nimmt,¹⁾ und „besteht“ wirklich „das eigentümliche religiöse Erlebnis in dem Gefühl der Einheit mit dem Absoluten, mit Gott“²⁾ und zwar so, daß in dieser intuitiven religiösen Gewißheit „zweifellos ein transzendenter Faktor enthalten ist,³⁾ dann ist es gar nicht anders möglich, als daß auch bei der modernen Gestalt der Religionsphilosophie die Frage nach der Wahrheit der Religion im Sinne der Wahrheit des transzendenten Objektes der Religion zu behandeln ist. Solange man zugibt, daß wahre Religion irgendwie gegenständlichen Charakter, der religiöse Glaube „gegenständlichen Gehalt“ hat, so lange ist die letztere Frage unerläßlich.

Damit ist neben die religionsphilosophischen Fragen nach dem Wesen der Religion und der apriorischen Zugehörigkeit des religiösen Phänomens zum menschlichen Bewußtsein eine weitere religionsphilosophische Aufgabe getreten, die man als die Sicherstellung des Gewißheitsanspruches des Glaubens bezeichnen könnte. Alle diese Aufgaben zusammen stellen das Ganze der religionsphilosophischen Arbeit dar; erst die Erledigung auch der letzten Aufgabe ergibt eine Rechtfertigung der Religion, zu der der Erweis des religiösen Apriori wie das Dazutun der Existenz der Glaubensobjekte gehört.

Schon in diesem Gedanken liegt, daß diese beiden Aufgaben im Zusammenhang stehen. Dieser Zusammenhang wird nun noch dadurch ein engerer, daß die erste Frage unleugbar die Voraussetzung für die Durchführung der zweiten Frage wird. So sehr das beachtet sein will, so wenig darf es doch andererseits dazu führen, daß die beiden Fragen, wie das häufig geschieht, mit-

¹⁾ J. Volkelt, Was ist Religion? S. 13.

²⁾ — —, System der Ästhetik. Bd. III. S. 465.

³⁾ — — in Zeitschr. für Phil. u. philos. Kritik. Bd. 160. S. 133.

einander vermischt werden. Gerade in unsern Tagen hat das Konfundieren beider Fragestellungen einen solchen Umfang angenommen, daß man es sich kaum erklären könnte, wenn ihm nicht ganz bestimmte Tendenzen zugrunde lägen. Für beides, für das genannte Vermischen beider Fragen ebenso wie für die Art, wie in ihm sich eine ganz bestimmte Tendenz auswirkt, ist charakteristisch das System, das auf philosophischer Seite weithin als das markanteste religionsphilosophische System der Gegenwart angesehen wird: das System Troeltschs. Eine Betrachtung dieses Systems wird das zeigen.

II.

Die religionsphilosophischen Grundgedanken Troeltschs.

Sür die uns gestellte Aufgabe wird es unerlässlich sein, daß wir zunächst den religionsphilosophischen Aufbau Troeltschs wenigstens im Grundriß zu kennzeichnen versuchen. Nun ist die Skizzierung eines philosophischen Systems allemal um so leichter, je schärfer dasselbe an einer ganz bestimmten Grundtendenz orientiert ist. Von hier aus könnte diese erste Aufgabe sehr einfach erscheinen, denn das kann niemand leugnen, daß Troeltsch ein ganz bestimmtes Ziel vor Augen schwebt. Die Frage ist dabei nur die, ob diese letzte Grundtendenz eine vollkommen einheitliche und widerspruchslose Durchführung erhalten hat?

Beachtet man die Debatten, die über Troeltsch geführt sind, und überblickt man die reiche Literatur, die sich mit seinem Programme beschäftigt, so stößt man immer wieder auf die Hervorkehrung der mannigfachen Abwandlungen der Anschauungen, mit der man bei Troeltsch zu rechnen habe. Es ist mir sehr zweifelhaft, ob diese Betonung mannigfacher prinzipieller Veränderungen im Rechte ist. Jedenfalls wird man kaum bestreiten können, daß, wenn man wirklich von verschiedenen Phasen seiner Entwicklung reden will, dann seine Schrift: „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“

(Tübingen 1905) doch die Phase einleitet, in der Troeltsch sich bis heute bewegt, und die aus den mannigfachen Arbeiten, die wir von ihm seitdem vorgelegt erhalten haben, genügend erkenntlich sein dürfte.

Was ist es nun, das diese Schrift von früheren Arbeiten abhebt? Es ist, kurz gesagt, die Aufnahme der Psychologie in sein System. Psychologische Innenschau und psychologische Durchdringung der Religionsgeschichte werden nicht mehr wie in der viel beachteten Arbeit: „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“ (Tübingen und Leipzig 1902),¹⁾ als für die religionsphilosophische Arbeit, wie sie ihm vorschwebt, belanglos beiseite geschoben, vielmehr gewinnt der moderne psychologische Untersuchungsbetrieb nun für seine Konstruktion Bedeutung, sofern die Religion in denselben hineingezogen wird.

Die Psychologie wird aufgenommen in das System, nicht: das System wird Psychologie. Das letzte Ziel, das Troeltsch sich in seinen früheren Arbeiten gestellt hatte, bleibt bestehen. Sehen wir uns dieses Ziel genauer an, so werden wir an ihm eine formale und eine inhaltliche Seite unterscheiden können. Formal ist es der Umstand, daß Troeltsch je länger je mehr die Isolierung der Theologie von der Philosophie, wie sie gehandhabt wurde von der Theologenschule A. Ritschl's, dem Troeltsch ursprünglich Gefolgschaft leistete, bedenklich wurde. Dieser Isolierung der Theologie sucht er zu steuern und letztere möglichst allseitig mit dem Welterkennen in Beziehung zu setzen. Einer solchen Beziehung der Religion zum Welterkennen und zugleich der Wahrung ihrer Eigenart glaubt er nun gerecht zu werden, indem er versucht, neben dem „logischen, ästhetischen und ethischen Apriori“ auch einem „religiösen Apriori“ seinen

¹⁾ Die 2. Auflage 1912 ist ein fast völlig unveränderter Neudruck. Wir zitieren im folgenden die 1. Auflage.

Platz in der transzendentalen Analyse des Bewußtseins zu sichern. Seine Gedanken sind beherrscht von der Idee eines auftauchenden Zieles unseres menschlichen Geistes, welches das Zentrum aller religionsphilosophischen Arbeit darzustellen hat. Das Bleibende ist der Kantische Grundgedanke der Autonomie der Vernunft, die „selber nicht bloße Folgeerscheinung des Wirklichkeitszusammenhanges sein kann, sondern ein eigenes selbständiges, gerade im Erkennen von der erkannten Wirklichkeit sich unterscheidendes Prinzip mit der Kraft eigener oder autonomer Gültigkeits- und Richtigkeitsurteile sein muß.“¹⁾ Es ist die Grundtendenz der Transzendentalphilosophie, die bei Feststellung der Wirklichkeit unseren Vernunftgesetzen den ersten Platz einräumt; es ist der Kantische Transzendentalismus, gedeutet in der Weise Windelbands und Rickerts. „In der Anwendung der Heidelberger Form des Transzendentalismus mit dem eigentümlich normativen Apriori auf die religionsgeschichtlichen Probleme besteht das eigentlich Charakteristische in der Geistesarbeit Troeltschs.“²⁾

Natürlich hat Troeltsch auch philosophisch diesen Heidelberger Philosophen, insbesondere Rickert gegenüber, sehr wohl sein Eigenes. Was ihn von Rickert trennt, ist nicht nur das, daß er diese erkenntnistheoretischen Grundgedanken mit einer durchaus originellen ethischen Grundrichtung verbindet, sondern vor allem seine eigene Geschichtsphilosophie. Insbesondere hat bei

¹⁾ Troeltsch, Gesammelte Schriften. II. Bd. Zur religiösen Lage, zur Religionsphilosophie und zur Ethik. Tübingen 1913, S. 30.

Vielleicht ließe sich gleich hier fragen, ob man nicht besser tun würde, wenn man den Begriff „Vernunft“ bei der transzendentalen Frage nach dem Apriori wegläßt, weil damit schon der Begriff der Gültigkeit verknüpft ist. Die Astrologie z. B. hatte auch ihr Apriori, aber „vernünftig“ war sie nicht, auch nicht „gültig“. Andererseits darf nicht verkannt werden, daß ein Ausmerzen dieses Begriffes seine Schwierigkeit hat und vor allem eine Auseinandersetzung mit Troeltsch formal erheblich belasten könnte. So dürfte dieser Hinweis genügen.

²⁾ R. Seeberg, Theol. Literaturblatt 1914, S. 520.

Troeltsch das Geschichtliche bei der Aufdeckung der Werte, die uns sofort interessieren wird, eine andere Bedeutung als bei Rickert. Hat in Rickerts Philosophie die Geschichte nur die Aufgabe, den allgemeinen Wertbegriff, den Rickert spekulativ aus der Anerkennung des absoluten Wertes der Wahrheit deduziert, auszufüllen, kommt sie also nicht für ein erstmaliges Aufdecken der Werte in Betracht, so soll bei Troeltsch die Geschichte ja eben in erster Linie das Aufdecken dieser Werte leisten. Gewiß will dieser Ausdruck Aufdecken recht vorsichtig gehandhabt sein; dieses Aufdecken ist nach Troeltsch — ob mit Recht oder Unrecht wird später uns eingehend beschäftigen — etwas anderes als Begründen. Das Aufdecken in der Geschichte ist wesentlich ein Bestätigen. Das kann aber den Unterschied zu Rickert nicht verwischen. Das Bestätigen¹⁾ eines den verschiedenen religiösen Individuen und Gemeinschaften innewohnenden Zieles und Ideales, das, sofern die Grundlinien konvergierende Richtungen darstellen, als ein dem Ganzen vorschwebendes, allgemeingültiges, normatives angesehen werden kann und so die Beurteilung der stärkeren und schwächeren Verwirklichung erlaubt, bleibt ihm Rickert gegenüber die Hauptaufgabe der Geschichte. Aus dieser Aufgabe, und das führt zur inhaltlichen Seite des Troeltschschen Zieles, läßt sich ein Schluß ziehen auf den Wahrheitskanon, den er ansetzt. Absolut wahr wäre, was der absoluten Erkenntnis der Idee dieses letzten Zieles voll entsprechen würde; da aber diese letzten Ziele nie in irgend einer geschichtlichen Erscheinung verwirklicht sind, sondern eben allen geschichtlichen Lebensformen nur als letzter Endzweck vorschweben, so ist natürlich ihre Erkenntnis keine

¹⁾ Dieser Ausdruck „Bestätigen“ scheint mir der geeignetste, sofern er m. E. die Wandlung, die die Aufnahme der Psychologie in das System bedingt hat, mit einbegreift.

absolute und damit der Anspruch einer bestimmten geschichtlichen Erscheinung als absolute Wahrheit undenkbar.

Es leuchtet ein, daß die Rolle, welche die Geschichte in Troeltschs System spielt, auf der einen Seite eine geringere ist als bei Rickert, sofern ihr nicht die Gliederung des an sich nur rein formalen Sollens zukommt, auf der anderen Seite aber eine bedeutend größere, sofern es ohne Geschichte fraglich wäre, ob es Normen als letzte Wahrheitsinstanzen überhaupt gibt. Man versteht daher sehr wohl, daß die Meinung sich bilden konnte, nach Troeltsch lehre die Geschichte die religiöse Wahrheit. Daß diese Ansicht die Gedanken Troeltschs nicht trifft, zeigt sofort seine Hervorkehrung der nicht bloß relativen, sondern in seinem eigensten Wesen selbst begründeten Einfachheit des religiösen Gedankens. Während alle sonstigen Kulturinhalte „der Gestaltung der ewig veränderlichen, immer neue Verhältnisse schaffenden Naturwirklichkeit zugewendet und dadurch in der Hauptwendung trotz aller Einfachheit der Grundgedanken immer neuen Komplikationen ausgesetzt sind, ist die Religion in ihrem eigentlichen engeren Sinne als Erhebung zum Göttlichen im religiösen Erlebnis dem Ewigen und Bleibenden zugewendet. In dieser Beziehung auf einen ewigen Grund alles Geisteslebens ist eben die äußerste Einfachheit des religiösen Gedankens begründet.“¹⁾ Liegt nun in dieser Einfachheit zugleich die Unmöglichkeit, daß der religiöse Gedanke dem Inhalte nach schwersten Schwankungen ausgesetzt ist, so sind wir auch durch diesen Gedankengang zur Erkenntnis gebracht, wie wenig die Geschichte schlechthin als Troeltschs letzte Wahrheitsinstanz auf religiösem Gebiete angesprochen werden kann. Für die Feststellung des religiösen Wahrheitsgehaltes fordert er die Behandlung des erkenntnistheoretischen Problems im Sinne des

¹⁾ Absol. des Christentums S. 67.

Kritizismus. Gelingt es dem Theologen in der transszendentalen Analyse des Bewußtseins neben dem logischen, ästhetischen und ethischen Apriori auch einem religiösen Apriori einen Platz zu sichern, so ist damit nicht nur die Selbständigkeit der Religion dargetan, sondern auch ein Maßstab, ein absoluter Normgehalt gegeben, nach dem die Wahrheit der Religion zu entscheiden ist.

Diese religionsphilosophische Arbeit, die so gegeben ist, ist aus auf die in den Tiefen der Seele sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht bloße Produkte, sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind. Als solche brauchen sie keine weitere geschichtsphilosophische Begründung. Der Forscher findet sie vor, und das genügt. Damit glaubt Troeltsch einem ganz anderen Verfahren als dem des spekulativen Idealismus freie Bahn gemacht zu haben. Dieser spekulative Idealismus, wie ihn in erster Linie Hegel vertritt, möchte alles, was in der Geschichte an allgemeingültigen Normen, Werten und Idealen entsteht, dadurch begründen, daß er es auf ein tatsächlich Allgemeines zurückführt. Die Gefahr dieser Methode scheint Troeltsch darin zu liegen, daß der Forscher von einem beliebig definierten Ideenziel ausgeht, auf welches er dann das empirisch Vor-gefundene mehr oder weniger gewalttätig zustuht; wobei das Ganze selbstverständlich auf einen Scheinbeweis hinauskommt. Und zwar zeigt sich nach Troeltsch die auf dieser Gefahr beruhende Unbrauchbarkeit des spekulativen Idealismus ebenso in seiner ursprünglichen, unmittelbar auf das Religiöse übertragbaren wie übertragenen Form in der Hegelschen Religionsphilosophie selbst, wie in der abgeleiteten Form, in der er in die auf der Kantischen Unterscheidung von theoretischer und praktischer Philosophie aufgebaute Theologenschule Ritschl's übergegangen ist. Hier wie dort erscheint ihm die befürchtete gewalttätige Beugung alles Geschehens unter ein definiertes Ideenziel und eine bestimmt formulierte Stufenfolge der Ent-

wicklung allzu offenkundig. Statt durch Erhebung von Allgemeinbegriffen und Identifikation von Allgemeinbegriff und Normbegriff bestimmte Normen und Werte aus der Geschichte zu erheben, will Troeltsch zeigen, daß in allen den individuellen Bildungen geschichtlicher Erscheinungen Werte von lediglich gemeinsamer Grundrichtung auftreten. Die historische Arbeit soll nur zeigen, daß in allen Gestaltungen geschichtlichen Seins etwas von den Idealen Ausdruck findet, die wir selbst empfinden oder die wir umgekehrt in der Nachempfindung als eigene entdecken lernen können.

III.

Der Gegensatz der „empirischen“ und „platonischen“ Tendenz des Systemes.

Je schärfer Troeltsch nach unsern letzten Sätzen den vermeintlichen Gegensatz seiner eigenen Position zu dem auf Fixierung eines Allgemeinbegriffes von Religion abzielenden spekulativen Idealismus betont, desto interessanter muß es sein zu beobachten, daß Troeltsch nach bereits Gesagtem die Feststellung des Allgemeinbegriffes in sein religionsphilosophisches Programm aufgenommen hat.

Beachten wir lediglich die Tatsache der Aufnahme dieser Fragestellung, so möchten wir urteilen, daß damit die Hereinnahme der Psychologie, mit deren Hülfe ja Troeltsch seinen empirischen Allgemeinbegriff finden will, völlig aufgeklärt sei, und demgemäß denn auch der Titel der genannten Arbeit: Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft nicht eine Problemstellung, sondern lediglich eine einfache Synthese darstelle. Wir deuteten ja an, daß alle religionsphilosophische Arbeit notwendigerweise an einen vorläufigen, durch innere Erfahrung gewonnenen Begriff von Religion anknüpfen müsse (vgl. oben S. 3). Diesen Erfahrungsbegriff von Religion, der sich mir ohne mein reflektierendes Denken im Laufe der Zeit nicht anders wie meine sonstigen Erfahrungsbegriffe gleichsam von selbst gebildet hat, kann ich ebenso durch eine empirisch-

psychologische Betrachtung in seiner allgemeinen Tatsächlichkeit feststellen, wie ich ihn bearbeiten kann, indem ich durch erkenntnistheoretische Analyse des Apriori, d. h. die wesenhaften Merkmale der Religion aufsuche. Die erstere Arbeit wäre die Aufgabe, die James vorschwebt, während die zweite Bearbeitung das Aufbauen der Transzendentalphilosophie der Religion bedeutet, das der Weise entsprechen würde, in der bekanntermaßen Kant durch das Auffuchen des Apriori der Mathematik und der Naturwissenschaft die Wissenschaft von der mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis, d. h. seine Transzendentalphilosophie, aufbaute. Beide Aufgaben schließen sich nicht aus, sondern ergänzen sich im Gegenteil. Wenn wir oben die empirische Feststellung der Tatsächlichkeit der Religion als die erstere Aufgabe bezeichnet haben, so soll das durchaus nicht heißen, daß man nicht auch mit der eigentlich transzendentalen Arbeit beginnen könne, um dann nachher die gewonnenen Resultate durch geschichtliche Untersuchungen zu stützen. Das Verfahren Ottos in seinem bereits zitierten Buche: „Das Heilige“ zeigt die Möglichkeit eines solchen Verfahrens sehr klar, indem er dort zunächst durch „anthropologische Kritik“ feststellt, daß es sich um „Numinosen“, um etwas Apriorisches handelt und erst dann sein Resultat geschichtlich am Alten und Neuen Testament und ebenso an Luther erhärtet. Empirische und erkenntnistheoretische Betrachtung ergänzen sich auch hier.

All dieses Gesagte soll deutlich machen, inwiefern wir Grund haben zu urteilen, daß Troeltsch mit der Einreihung der Feststellung des Allgemeinbegriffes von Religion in seine Konstruktion seine Theologie auf unseren Standpunkt geführt habe, auf dem ein Gegensatz zwischen der genannten empirischen und der transzendentalen Betrachtung nicht möglich ist, daß also zu erwarten sei, daß Troeltsch seine Behauptung der absoluten

Sonderstellung der transzendentalphilosophischen Arbeit auf religiösem Gebiete erheblich reduziere.

Demgegenüber ist nun zu konstatieren, daß Troeltsch die Sache offenbar ganz anders ansieht. Für ihn bedeutet die Herübernahme der Feststellung des Allgemeinbegriffes in die religionsphilosophische Arbeit ein schweres Problem, an das er viel Mühe gesetzt hat. In seinem im Jahre 1912 zur Erinnerung an William James geschriebenen Aufsatz läßt er nicht nur keinen Zweifel, daß er die Richtigkeit der (empirischen) James'schen Problemstellung immer mehr erkannt habe, sondern spricht zugleich offen aus, daß er es jetzt noch sehr viel schwieriger als früher empfinde, „die relative Richtigkeit der James'schen Problemstellung in den Rahmen der transzendental-apriorischen Kantisch-Schleiermacherschen Religionsphilosophie einzuarbeiten.“¹⁾

Nach dem Gesagten stehen wir vor dem eigenartigen Tatbestand, daß der Aufbau eines Systems auf die Überwindung von Schwierigkeiten eingestellt ist, die wir als Beurteiler gar nicht empfinden, die noch dazu vom Verfasser als so hervortretend und in die Augen fallend angesehen werden, daß er es gar nicht erst für nötig hält, sie inhaltlich irgendwie zu explizieren, sondern einfach mit ihnen als offenkundigen Tatsachen rechnet. Wir stehen damit vor der gewiß nicht allzu häufigen Aufgabe, aus der Lösung, die der Verfasser vorschlägt, die Schwierigkeit, deren er Herr werden will, kennen zu lernen.

Diese Aufgabe wäre nun gar nicht so schwer, wenn man genau wüßte, welche Ausführungen unmittelbar auf die Lösung dieser vermeintlichen Schwierigkeit abzielen. Daß man sich da, wo die Schwierigkeit nicht evident heraustritt, in der Beurteilung bestimmter Gedankengänge als Beiträge zur Lösung der fraglichen Schwierigkeit täuschen kann, ist nicht nur zu leicht denk-

¹⁾ Ges. Schriften. Bd. II, S. 383.

bar, sondern ist — wie ich glaube — hinsichtlich unseres Problems als tatsächlich eingetreten konstatierbar. In erster Linie denke ich dabei an die Ausführungen, die Troeltsch über das Irrationale in der Religion getan hat. Mit diesen Ausführungen will er primär nicht sein Apriori sicherstellen angesichts der „schier unübersehbaren Fülle“ des religiösen Lebens, sondern will sich wehren gegen den Vorwurf, daß er mit seinem Apriori die Religion rationalisiere. Man könnte urteilen, daß beides doch schließlich auf dasselbe hinauskomme; ein Gegensatz hier also nicht bestehe. Vielleicht wird deutlicher, was wir meinen, wenn wir sagen: Troeltsch kämpft mit diesen Ausführungen nicht um das „daß“, sondern um das „wie“ seines Apriori. Eine Sicherstellung, letztlich Begründung eines Apriori könnte doch angesichts jener Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens nur so verlaufen, daß gezeigt würde, wie sich aus jener bunten Fülle schließlich doch ein Allgemeinbegriff gewinnen ließe, der den Normbegriff des Apriori bestätigen würde. Das aber würde dann doch nichts anderes heißen, als daß schließlich das Apriori als Normbegriff von dem Allgemeinbegriff, den jene Mannigfaltigkeit liefern könnte, seine Autorität zu Lehen tragen müßte. Wie weit das von Troeltschs fundamentalen Anschauungen abführen würde, braucht nicht gesagt, genauer nicht wiederholt zu werden. Dann aber scheitert jene Beurteilung der Ausführungen über das Irrationale vor allem daran, daß sie voraussetzt, daß das Rationale sich mit dem Apriorischen und Irrationalen mit dem Psychologischen deckt. Dem gegenüber will Troeltsch gerade zeigen, daß ein Irrationales zum Apriori, d. h. zum Wesen der Vernunft gehört. Der Gebrauch dieses Begriffes „Vernunft“ kann an dieser Stelle befremden. Aber man kann doch sagen, daß das, um was Troeltsch bei diesen seinen Darlegungen kämpft, schließlich doch nichts anderes ist als die Berechtigung des Sinnes, den er dem Worte „Vernunft“ beilegt. „Mag man

das Apriori noch so sehr entwicklungsgeschichtlich verflüssigen und noch so sehr seine anthropologische Seite, seine Verbundenheit mit der menschlichen Sinnesorganisation und den menschlichen Messungen von Raum und Zeit betonen, es bleibt doch immer eine durch innere logische Notwendigkeit sich durchsetzende und auf einen logischen Allzusammenhang hinstrebende Betätigung der Vernunft überhaupt.“¹⁾ „Der Logos ist ein System der Gültigkeiten, das theoretische und atheoretische Gültigkeiten umschließt, eben darum ein schaffendes Leben und keine tödliche Rationalisierung.“²⁾ In dieser ganzen Frage nach dem Rationalen und Irrationalen in der Religion kommt es also in erster Linie auf den Sinn an, den man dem Worte „Vernunft“ beilegt. Bezeichnet man damit den Geist, sofern er Kultur schafft, so wird damit die Bedeutung des Wortes über das „Rationale“ im gewöhnlichen Sinne, d. h. im Sinne der Funktion des wissenschaftlichen Erkennens erweitert und kann wohl (etwa im Gebiet der Kunst, der Sittlichkeit und auch der Religion) ein Irrationales umfassen, d. h. Funktionen, die zwar von der Wissenschaft anerkannt werden können (ob erschöpfend, bleibt dahingestellt), die aber nicht selbst wissenschaftliches Erkennen sind, sondern selbständige, schöpferische Kräfte, die ihr eigenes Wesensgesetz, ihr eigenes Apriori haben, das aufzudecken Aufgabe der Transzendentalphilosophie ist. In diesem Sinne wird man sehr wohl mit Troeltsch sagen können, daß die Meinung, daß etwas als wirklich erst unter der Bedingung seiner Rationalisierbarkeit anerkannt werden dürfe, nichts ist, als „ein ungeheures Vorurteil“, eben weil das Leben „sich gegen dieses Vorurteil erfolgreich wehrt“, d. h. man wird ihm zugeben müssen, daß die Behauptung, daß die Rationalisierung in der Zurückführung auf den Satz der Identität bestehen müsse,

¹⁾ Ges. Schriften Bd. II, S. 830.

²⁾ Ebenda.

eine grobe und einseitige Logik sei.“¹⁾ Es handelt sich also in diesen Ausführungen über das Irrationale primär um eine Charakterisierung des religiösen Apriori als einer Größe, in der Rationales und Irrationales sich die Wage halten, als einer — mit Otto zu reden — komplexen Kategorie. Über das Verhältnis des Apriori als Normbegriff zum vermeintlich wesenhaft verschiedenen Allgemeinbegriff finden wir in den genannten Ausführungen nichts.

Hatten diese unsere Erwägungen mehr den Charakter einer Zwischenbemerkung, so wird es nur darauf ankommen, unsere Gedankenführung wieder aufzunehmen, d. h. die Lösung zu charakterisieren, die Troeltsch dem vermeintlichen Problem des empirischen und erkenntnistheoretischen, „platonischen“ Ansatz seines Systems gibt. Dabei dürfte es sich empfehlen, von der Schrift auszugehen, die sich — wie erwähnt — schon durch ihren Titel: „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ als eine diesem Problem geltende Arbeit ausweist. In dieser Schrift kommt die gesuchte Lösung hinaus auf eine Art Gebietsverteilung. Die rein empirische Religionspsychologie sucht die besondere Form derjenigen seelischen Vorgänge und Zustände, die wir als religiös bezeichnen, und mit dieser Bezeichnung gegen andere deutlich abheben, gleichgültig zunächst gegen den gedanklichen Inhalt dieser Zustände, gegen die Wahrheitsfrage, gegen die tausend wechselnden Inhalte, die unter der Wirkung dieser Form stehen.“²⁾ Mit dem Wahrheits- oder Realitätsgehalt dieser Erscheinungen hat es die Erkenntnistheorie zu tun. „Die Frage nach dem Geltenden kann nur entschieden werden durch logische und allgemein begriffliche Untersuchungen.“³⁾ Dieser Lösung entspricht dann diejenige,

1) Ges. Schriften. Bd. II, S. 844.

2) Psychologie und Erkenntnistheorie S. 8.

3) Ebenda S. 18.

welche er 1912 in der Gedächtnisschrift für James gibt. Hier charakterisiert er das, was die religionspsychologische Analyse zu leisten hat, als eine „rein provisorische Phänomenologie“. Eine solche läßt sich erreichen ohne alle metaphysische und erkenntnistheoretische Voraussetzung. Die psychologische Analyse „muß (also) rein positiv und empirisch verfahren und kann daher sehr wohl mit den Grundannahmen des Empirismus und Pragmatismus fertig werden.“¹⁾ Im Rahmen einer solchen Phänomenologie, und das stellt dann die Verbindung zu dem dieser ganzen empirischen Behandlung gegenüberstehenden apriorischen Transzendentalismus her, wird dann von selbst der Punkt sichtbar werden, wo das apriorische Bewußtseinselement sich geltend macht. Hat der Religionspsychologe die religiösen Erfahrungen rein empirisch aufzunehmen und nur eine rein empirische, ungefähre Charakteristik zu geben, die die Merkmale beliebig häuft und die Frage offen läßt, ob die religiösen Erfahrungen überhaupt einheitliche und spezifische darstellen, so fällt dem Transzendentalisten die ganz andere Aufgabe zu, das Wesen und den typischen Gültigkeitsgehalt der Religion aufzusuchen.

Nun wäre offenbar der ganze Gegensatz dieser transzendentalphilosophischen Arbeit gegen die empirisch-psychologische hinfällig, wenn Troeltsch unter diesem Begriff „Wesen der Religion“ nicht etwas anderes verstünde als das, was eine transzendentalphilosophische Untersuchung, die in Anknüpfung an die empirisch-psychologische Arbeit zu leisten wäre, feststellen könnte. In der Tat hat denn auch Troeltsch in einer früheren eigens dem „Wesen der Religion“ geltenden Arbeit den doppelten Sinn, den man mit dem genannten Begriffe verbinden könne, scharf herausgestellt. In dieser Arbeit sagt Troeltsch: Der Ausdruck

¹⁾ Ges. Schriften. Bd. II, S. 383.

„Wesen der Religion“ bedeutet „zunächst die wesentlichen und charakteristischen Eigentümlichkeiten, an denen die religiösen Phänomene als seelische Erscheinungen psychologisch erkannt werden können, einen Allgemein- und Gattungsbegriff, der die durchgängigen und besonders charakteristischen Eigentümlichkeiten der psychologischen Erscheinung fixiert. Aber er bedeutet außerdem das wirkliche Wesen im Gegensatz zur bloßen Erscheinung oder den Wahrheitsgehalt der Religion. Das jedoch ist mit einer solchen psychologischen Untersuchung in keiner Weise sichergestellt; es bedarf einer eigenen, völlig anders zu führenden Untersuchung, die man im Gegensatz zur psychologischen als erkenntnistheoretische bezeichnen muß.“¹⁾ Danach ist bezeichnend für den Sinn, den Troeltsch dem „Wesen der Religion“ an zweiter Stelle gibt, die Beziehung des Ausdruckes zur Wahrheitsfrage. Das aber heißt dann, daß wir angewiesen sind, zu erforschen, was Troeltsch unter dem Wahrheitsgehalt der Religion, der aufgedeckt werden soll, versteht. Troeltsch antwortet auf diese Frage sehr bestimmt, indem er sagt: „Eine Untersuchung des Wahrheitswertes der Religion kann nicht mehr tun, als daß sie ein im Wesen der Vernunft liegendes apriorisches Gesetz der religiösen Ideenbildung aufweist, das seinerseits in einem organischen Zusammenhang mit den übrigen Apriori der Vernunft steht. Nur den Beweis der Vernunftnotwendigkeit der religiösen Ideenbildung, nicht den für eine Existenz des religiösen Objektes an sich kann sie zu liefern unternehmen.“²⁾

Ist damit die Wahrheit der Religion also nur gefaßt als Zugehörigkeit zum menschlichen Bewußtsein und seiner Inhalte, so könnte hier das als Widerspruch erscheinen, daß damit diese Ideen vernunftnotwendig genannt seien und ihnen doch keine Geltung für reale Objekte zugesprochen sei. Ein solcher Ein-

¹⁾ Ges. Schriften. Bd. II, S. 489.

²⁾ Ebenda. Bd. II, S. 494.

wand dürfte indes nicht durchschlagen; er würde übersehen, daß alle diese Darlegungen vom Standpunkte der idealistischen Erkenntnistheorie aus gegeben sind, für den unsere Bewußtseinsinhalte das einzige sind, von dessen Existenz wir eine unmittelbare und unumstößliche Gewißheit haben können, für den die „Geltung“ der Ideen also notwendig in etwas anderem besteht als darin, daß sie realen Objekten entsprechen.

Wir fragen nun: sind wir mit dem allen vorwärts gekommen, ist mit andern Worten uns das Problem, das nach Troeltsch in der Verknüpfung der empirischen und transszendentalen Behandlung der Religion liegt, klar geworden? Die Frage kann nur verneint werden. Ein als Erfahrungsbegriff wirklich klar herausgearbeiteter Begriff von Religion kann als solcher nicht weiter bewiesen werden. Hier hat Dunkmann sehr recht, wenn er Troeltsch erwidert: „Die Zweiteilung der Aufgabe in eine rein begriffliche und in eine apologetische ist nicht nur eine Komplizierung derselben, sondern auch eine Verwirrung, die durch weitere Aufgaben der „Wesensbestimmung“ sich noch mehr steigert.“¹⁾ Was Troeltsch hier unter dem Wahrheitsbeweis der Religion versteht, ist nichts als ein Teil der klaren Herausarbeitung des Begriffes und zwar der Teil, den wir vorhin als die Anwendung der transszendentalen Fragestellung auf das Gebiet der Religion gekennzeichnet haben. Hat diese Arbeit nichts mit der rein empirisch-psychologischen im Widerspruch Stehendes, ja ergänzen sich beide Aufgaben, so sehen wir eben das gesuchte Problem auch so nicht aufbrechen.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Beschränkung, die Troeltsch an der religiösen Wahrheitsfrage vornahm, allein vom Standpunkte der (idealistischen) Philosophie aus gerechtfertigt ist. Nun aber bleibt doch die Frage, ob die Religion

¹⁾ Dunkmann: Religionsphilosophie. Gütersloh 1917, C. Bertelsmann. S. 108.

sich diese idealistische Umdeutung des Wahrheitsbegriffes gefallen läßt. Jedenfalls dürfte es nicht zufällig sein, daß alle idealistischen Systeme, die sich ernstlich bemühen, dem Gegenstandscharakter der Religion gerecht zu werden, sich immer wieder genötigt sehen, mit Hülfe spekulativer Versuche ein letztes Absolutes sicher zu stellen, das in seiner Totalität dem individuellen wie dem Gemeinde-Bewußtsein gegenüber ein Transzendentes ist und so die „Realität“ abgibt, auf die das religiöse Subjekt eben als religiöses sich bezieht. Ist in diesen Fällen der konsequente Idealismus offenbar zugunsten einer letztlich realistischen Tendenz aufgegeben, so kann das nur den Zweck haben, den letzten wahren Interessen der Religion gerecht zu werden. Dabei darf man sich eine solche religiösen Tendenzen zuliebe erfolgende Durchbrechung des Prinzips der reinen idealistischen Erfahrungsimmanenz durchaus nicht als etwas völlig Singuläres und darum ganz Abstruses denken. So erklärt Troeltsch selbst, daß das Gebiet des Historischen bereits dem fremden Geistesleben gegenüber ein Aufgeben der reinen Erfahrungsimmanenz fordern. „Ist Existieren Sein für ein Bewußtsein, so hat bei der Körperwelt die Frage nach ihrem Sein für sich selbst keinen Sinn. Dagegen bei psychophysischen Wesen... ist der Begriff des Existierens nicht damit erledigt, daß sie Erfahrungsinhalte eines sie wahrnehmenden Bewußtseins sind.“¹⁾ Angesichts dieser klaren Durchbrechung der idealistischen Bewußtseinsimmanenz ist es dann sehr leicht denkbar, daß Troeltsch auch in seinen religionsphilosophischen Bemühungen den Idealismus zugunsten einer realistischeren Auffassung der Wahrheitsfrage, die sich mit der Wahrheit der Religion im Sinne ihrer apriorischen Zugehörigkeit zum menschlichen Bewußtsein nicht begnügt, abgeschwächt hat. Das aber legt dann doch die Frage

¹⁾ Ges. Schriften. II. Bd. S. 725.

nahe, ob nicht etwa das Problem, das für ihn in seiner Hereinnahme des Empirismus in seine platonische Konstruktion liegt, mit dieser verkappten realistischen Tendenz zusammenhängt! In der Tat glauben wir mit dieser Vermutung auf richtigem Pfade zu sein. Daß sich nach Troeltsch von der empirischen Betrachtung aus keine Brücke zur transzendental-philosophischen schlagen läßt, das liegt daran, daß er in dem gesamten Aufbau seines Systems sich doch nicht streng an die Beantwortung der Wahrheitsfrage im Sinne der Zugehörigkeit der Religion zum menschlichen Bewußtsein gehalten hat, sondern latent doch von dieser Frage abgeleitet zu der Frage nach der Gewißheit des Glaubensanspruches der Religion, d. h. zu der Frage um die Realität der transzendenten religiösen Realitäten. Das macht seine ganze Konstruktion unhaltbar, wie im folgenden aufgedeckt werden soll.

IV.

Der Zusammenhang dieses „unlösbaren“ Gegensatzes mit der doppelten Zielsetzung der Herausarbeitung des religiösen Apriori.

Ehe wir an den positiven Erweis der Behauptung, daß Troeltsch sich der angedeuteten Vermischung in der Wahrheitsfrage schuldig gemacht habe, gehen, beschäftigen wir uns kurz mit zwei Vorfragen. Die eine wäre die, ob es aus allgemeinen Erwägungen heraus als befremdlich anzusehen wäre, wenn Troeltsch von der Wahrheitsfrage im Sinne der Vernunftnotwendigkeit der Religion zur Wahrheitsfrage im Sinne der realen Existenz der transzendentalen Objekte der Religion abgleitet; die andere wäre die, ob die inhaltliche Bestimmung des Begriffes der Religion, die er gibt, dieses Abgleiten möglich macht!

Von diesen beiden Fragen läßt sich die erste jedenfalls sehr leicht beantworten. Sie kann nur verneint werden. Ein Urteil über die Realität der von den einzelnen Religionen aufgestellten Lehren und über die Geltung der von ihnen vorgeschriebenen Normen läßt sich unmöglich allein aus der Gültigkeit der Religion im Sinne ihrer Vernunftnotwendigkeit geben. Nicht das ist der Streit der einzelnen Religionen untereinander, daß jede der anderen gegenüber behauptet, daß gerade in ihrer speziellen Eigenart die allgemeine apriorische Zugehörigkeit des religiösen Phänomens zum menschlichen Bewußtsein am deutlichsten zum

Ausdruck komme, sondern jede glaubt versichern zu können, daß ihre Lehren die allein wahren seien, sofern sie dem Wesen und Willen der transzendenten göttlichen Realität entsprächen.

Wichtiger als diese erste sehr einfache Vorfrage ist die zweite, die Antwort sucht, ob nun speziell Troeltschs Auffassung von Religion dem Gesagten entgegenkommt, ob die inhaltlichen Aussagen, die Troeltsch über das Wesen der Religion, über das religiöse Apriori tut, so sind, daß die Frage nach der Realität transzendenter religiöser Objekte auf dem Boden seiner Position nicht unmöglich ist.

So wird es denn darauf ankommen, daß wir zunächst versuchen uns klar zu werden, wie Troeltsch sich dieses Wesen der Religion denkt. Die Voraussetzung für das Gelingen dieses Versuches ist natürlich, daß Troeltsch in dieser Beziehung klare, eindeutige Ausführungen gegeben hat. Nun hat man aber gerade diese vermißt. Ein so wohlwollender Beurteiler der Troeltschschen Gesamttheologie wie Süskind,¹⁾ steht nicht an zu schreiben, daß niemand wisse, was das religiöse Apriori bei Troeltsch eigentlich sei und sein solle, und Troeltsch tatsächlich hier über Andeutungen noch nicht hinausgekommen sei. Gerade in diesem Umstande liege denn auch der Grund, daß die ganze Diskussion über das religiöse Apriori bis jetzt so gut wie ergebnislos gewesen sei.

Hat Süskind damit recht? Für die Beantwortung dieser Frage darf nicht übersehen werden, daß Süskind seine Behauptung der Unbestimmtheit des Troeltschschen Apriori auf den rein formalen Charakter desselben glaubt gründen zu können. Gegen jede inhaltliche Fassung des Apriori spricht ihm „schon der Ausdruck Apriori, der überhaupt jeden bestimmten Sinn verliert, sobald man ihn nicht mehr in seiner Kantischen Prä-

¹⁾ Theol. Rundschau, XVII. Jahrg. 1914, S. 1 ff.

gung, d. h. aber als reine Form versteht!“¹⁾ Es fragt sich, ob man wirklich in diesem rein formalen Charakter den inneren Grund der Unbestimmtheit des Apriori sehen kann. Jedenfalls sind doch Form und Inhalt relative Begriffe, so daß das, was reine Form ist, doch einen Inhalt haben kann. So haben doch die Kantischen Formen (Raum und Zeit, die Kategorien u. dgl.) sehr wohl einen Inhalt, sofern jeder sehr wohl weiß, daß Raum nicht Zeit, Ursache nicht Wirkung usw. ist; so läßt sich der Inhalt des kategorischen Imperativs sehr wohl angeben, obwohl sein Charakter ein rein formaler ist. Die innere Begründung des vagen Charakters des Troeltsch'schen Apriori, die uns Süskind gibt, können wir also nicht anerkennen. Damit ist natürlich seine Behauptung der Unbestimmtheit dieses Apriori nicht widerlegt. Entscheiden kann allein ein Durchmustern der einschlägigen Äußerungen Troeltschs.

Da muß ich nun gestehen, daß ich das, was Troeltsch uns inhaltlich über sein religiöses Apriori gesagt hat, gar nicht so dürftig finden kann. In gewisser Weise kommt auf eine solche inhaltliche Bestimmung ja schon die allgemeine Bestimmung hinaus, daß das Apriori der Religion zu den Apriori gehören soll, die „eine synthetische Funktion besitzen . . . als Aufbau der einheitlichen, aus einem Vernunftkern des Notwendigen ausstrahlenden Persönlichkeit.“²⁾ Recht eigentlich aber zielt dann auf eine inhaltliche Bestimmung des Apriori ab, wenn Troeltsch sagt: „Das religiöse Apriori liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden. Damit ist schon gesagt, daß dieses religiöse Apriori auf den Zusammenhang mit den anderen

¹⁾ A. a. O. S. 55.

²⁾ Gej. Schriften II. Bd., S. 758.

Apriori angewiesen ist und ihrer inneren Einheit überhaupt erst den festen Substanzgrund gibt".¹⁾ Damit stimmt dann überein, daß er das apriorische Geistesgesetz oder jene religiöse Bewußtseinsnotwendigkeit kennzeichnet als das Gesetz „der Selbstbeziehung auf ein in der Seele gegenwärtiges Absolutes".²⁾ In dieser Selbstbeziehung sieht er „den überall identischen Kern der religiösen Phänomene trotz aller ihrer äußerlichen Verschiedenheiten, Zufälligkeiten und Trübungen" und somit „das Wesen der Religion".³⁾

Vergleicht man nun mit diesen Zitaten den Satz, mit dem Süskind selbst schließlich das Wesen des Troeltsch'schen Apriori kurz kennzeichnet, wenn er sagt: das genannte Apriori „besteht in der Beziehung alles Seins und Geschehens auf das Handeln des Universums oder die göttliche Allwirksamkeit",⁴⁾ so wird man — abgesehen von der terminologischen Ungenauigkeit⁵⁾ —, dieser Definition zustimmen können. Dann aber wird man doch bezweifeln müssen, ob der Satz, daß niemand wisse, was das religiöse Apriori Troeltsch sei, in aller Schärfe aufrecht zu halten sei.

Freilich, und damit müssen wir Süskind in gewissem Sinne entgegenkommen, Schwierigkeiten bleiben. Diese Schwierigkeiten aber sind derart, daß sie direkt in die Fragestellung, deren Möglichkeit wir gerade mit unsern gesamten Bemerkungen über die inhaltliche Fassung des Apriori als Voraussetzung erweisen wollten, hineinweisen. Besteht das Wesen der Religion in der Selbstbeziehung auf eine absolute Substanz, so heißt das, daß

¹⁾ Ges. Schriften II. Bd., S. 494.

²⁾ Ebenda S. 370.

³⁾ Ebenda S. 371.

⁴⁾ Theol. Rundschau Jahrg. XVII, S. 55.

⁵⁾ Es ist doch wohl nicht richtig, „Universum" ohne weiteres mit jener „absoluten Substanz" zu identifizieren. Jedenfalls sagt Troeltsch doch vom „Universum" nicht aus, „daß es handelt!"

für das Wesen der Religion konstitutiv ist der Glaube an eine absolute Realität, die als eine transzendente zu denken ist, da sonst die ganze Beziehung keinen Sinn hätte. Das aber heißt dann doch nichts anderes, als daß sich die Frage nach der Wahrheit der Religion im Sinne der Frage nach der Realität transzendenter religiöser Objekte nahelegt.

Natürlich ist mit diesem Hinweise, daß die ebengenannte Fragestellung der inhaltlichen Bestimmung des Apriori, die uns Troeltsch gibt, nicht fernliegt, noch nicht gesagt, daß sie nun wirklich die andere Frage nach der Zugehörigkeit der Religion zum menschlichen Bewußtsein durchkreuzt und Troeltsch sich so wirklich einer Vermischung der beiden Fragestellungen schuldig gemacht hat. Die Wirklichkeit einer solchen von uns eingangs scharf verurteilten Vermischung kann nur erwiesen werden durch eine kritische Beschäftigung mit dem, was sich weiter positiv über Troeltsch Apriori entdecken läßt.

Wir gehen dabei davon aus, daß wir festzustellen versuchen, auf welche Art und Weise Troeltsch nun positiv sein Apriori ableitet. Darüber kann gewiß kein Zweifel sein, daß gerade in diesem Ableiten des Apriori die Eigenart desselben sich besonders widerspiegeln muß. Dabei müssen wir uns freilich von vornherein klarmachen, daß der Ausdruck „ableiten“ schon eine leise Verschiebung der Troeltschschen Fragestellung, die unsern eigenen Gesichtswinkel verraten würde, bedeuten kann. Troeltsch kennt, und damit geben wir die Parallele zu dem, was vorhin über die Bedeutung der Geschichte bei Troeltsch gesagt ist, nicht ein eigentliches Herausarbeiten des Apriori. Ein solches ist doch nur dadurch möglich, daß die Tatsachen, welche die empirisch-psychologische Religionsbehandlung gibt, zum Aufbau des Apriori als Material benutzt werden, d. h. auf ihre wesentlichen Merkmale hin analysiert werden. Auf eine kritische Sonderung dieses Materials, durch welche das Charakteristische

der Erscheinungen festgestellt und alles Nebensächliche fallen gelassen wird, kommt dabei alles hinaus. Gerade hierin liegt aber, daß diese ganze Arbeit nicht etwa einfach als modifizierte Fortsetzung der empirischen Psychologie gedacht werden darf. Eine solche Fortsetzung würde in der Tat, wie Wobbermin urteilt, nur so möglich sein, daß „die Psychologie rationalisiert, d. h. aber als Psychologie aufgehoben und die Erkenntnistheorie psychologisiert, d. h. als Erkenntnistheorie aufgehoben würde“.¹⁾ Etwas ganz anderes ist es, wenn die Herausarbeitung des Apriori jene empirische Arbeit als solche rückhaltlos als etwas Abgeschlossenes gelten läßt und nur die Resultate, die jene Arbeit fördert, d. h. die Tatsachen religiösen Lebens in Betracht zieht.

Baut Troeltsch sein Apriori nun so auf? Benutzt er das, was ihm die Hilfswissenschaften der empirischen Religionswissenschaft, die Psychologie und die Historie, bieten, wirklich als Material seines Aufbaues. Doch nicht! Was ihm jene Wissenschaften leisten, ist nur das „Aufzeigen des Punktes, wo das empirische Bewußtseinselement sich geltend macht“.²⁾ Die Psychologie und die Historie sind also nur Anregungsmittel, jenes Gesetz zu suchen. Die empirische Religionswissenschaft gibt nur den Auftrag, das Apriori abzuleiten, aber nicht das Material, aus dem es gewonnen wird. Das Verhältnis der erkenntnistheoretischen Arbeit zur rein empirischen ist also ein sehr diffiziles, und darum ist es auch nicht ganz leicht, die Ableitung des Apriori, die Troeltsch vollzieht, auf einen bestimmten Nenner zu bringen. Sie gibt dem Tatsächlichen doch nicht das volle Recht, jedenfalls müßte die „intuitive“ Erfassung des Wesens der Religion am empirischen Material nachgeprüft werden, erst dann könnte man sie einwandfrei bezeichnen; andererseits ent-

¹⁾ Internationale Wochenschrift für Wissenschaft 1911, S. 1114.

²⁾ Ges. Schriften II. Bd., S. 383.

behrt sie doch auch der Erfahrung nicht völlig, so daß man sie rein rational bezeichnen könnte. Man wird sie daher am besten als rational verschoben, vielleicht auch — wenn die Einführung des Ausdruckes an dieser Stelle nicht befremdet —, als aprioristisch bezeichnen können.

Seine allgemeine Voraussetzung hat unserm Religionsphilosophen das religiöse Apriori darin, daß er — seines Erachtens in Übereinstimmung mit Kant — ein Recht zu haben meint, dem rein rationalen Apriori, d. h. dem Apriori der theoretischen oder der die Erfahrung naturwissenschaftlich begreifenden Vernunft ein Apriori der ethischen, der religiösen und der teleologisch=ästhetischen Vernunft gegenüberzustellen, das „dann natürlich nicht die synthetische Einheitsfunktion des wissenschaftlichen Begreifens, sondern die vernunftnotwendige, aus eigenen Gesetzen hervorbrechende Beurteilungs- und Betrachtungsweise des Wirklichen unter ethischen, religiösen und teleologisch=ästhetischen Gesichtspunkten bedeutet“.¹⁾ Damit gelangt Troeltsch zu einem produktiven Geistesvermögen, das sich freilich erkenntnismäßig nicht mehr ableiten läßt, höchstens erkennen läßt, wozu freilich der Mut gehört, dieses Gesetz als maßgebend zu erachten. Ganz gewiß spricht die Hervorhebung des Unterschiedes des theoretischen Apriori und des Apriori der ethisch=religiös=ästhetischen Weltbeurteilungsweisen gegen die Koinzidenz des religiösen Apriori mit dem der Wissenschaft, d. h. gegen die Koinzidenz der Religion mit dem wissenschaftlichen Begreifen. Den Einwendungen gegenüber, die Spieß in dieser Richtung ihm gegenüber erhoben hat, ist also Troeltsch gewiß im Rechte. Eine andere Frage ist die, ob Troeltsch nun auch der Ethik und Ästhetik gegenüber den spezifischen Sondercharakter der Religion gewahrt hat? Hat er m. a. W. das

¹⁾ Ges. Schriften II. Bd., S. 758.

religiöse Apriori vom ästhetischen und ethischen Apriori abgegrenzt, anders ausgedrückt, nimmt er für die drei Gebiete, die über der Erkenntniswelt als selbständige Vernunftgebiete stehen, eine einheitliche Apriorifunktion oder drei verschiedene Aprioris an?

Nun glaube ich nach dem, was bereits inhaltlich über das religiöse Apriori Troeltsch's gesagt ist, mit Bestimmtheit urteilen zu müssen, daß die Frage im letzteren Sinne zu beantworten ist! Was hätte denn sonst die Äußerung, daß das religiöse Apriori „der inneren Einheit der anderen Apriori erst den festen Substanzgrund gibt“ (vgl. S. 31) für einen Sinn? Die Tatsache, daß Troeltsch da, wo er den Unterschied zwischen dem Apriori der Wissenschaft und dem der ethisch-religiös-teleologischen Weltbetrachtungsweisen darstellt, dieses letztere als eine Einheit faßt, kann im Gegensatz zu Wobbermin (Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie S. 369, Anmerkung) unmöglich als das Gegenteil beweisend ansehen. Aber freilich, daß man hier überhaupt zweifeln konnte, bleibt doch sehr beachtenswert. Es zeigt doch schließlich, daß die Herausarbeitung des spezifisch religiösen Apriori nicht klar genug ist. Hätte Troeltsch sein Apriori wirklich aus der Religionsgeschichte oder entsprechend der genannten Abwandlung seiner Anschauungen, wie sie die Schrift: „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft“ bringt, aus der Psychologie, genauer aus der psychologischen Durchdringung des tatsächlichen religiösen Lebens, gewonnen, oder: hätte sich die erkenntnistheoretische Ableitung des Apriori dieser Arbeit angeschlossen, so wäre unsere Frage kaum denkbar. Demgegenüber bleibt die aprioristische Ableitung des Apriori, die Beobachtung der Vernunft unter Abstraktion ihres Zusammenschlusses mit „zufälliger“ Erfahrung etwas sehr Bedenkliches. Im letzten Grunde wiederholt sich mit dieser Gewinnung des Apriori das,

was recht eigentlich an Kants eigenem transzendental-philosophischen Aufbau zu allererst zu beanstanden ist. Es war der Irrtum Kants, daß er glaubte, „der Wert seiner Vernunftkritik hänge davon ab, daß er die apriorischen Faktoren aus einem Prinzip abgeleitet und sie in einer für alle Zeiten gültigen Gestalt und Vollständigkeit dargestellt habe“.¹⁾ Dieser Irrtum Kants hatte natürlich seinen Grund. Er meinte, die Logik, der er seine Kategorien entlehnen zu müssen glaubte, sei eine zum Abschluß gekommene Wissenschaft, und gründete darauf seine Zuversicht, „auch der von ihm geschaffenen transzendentalen Logik bereits ihre definitive Gestalt gegeben zu haben“.²⁾ Solchem Versuche gegenüber gilt es zu betonen, daß die apriorischen Faktoren in den Wissenschaften und ganz allgemein in den Kulturbetätigungen selbst zu entdecken sind. Es ist auf dem Gebiete der Religionswissenschaft nicht anders als auf anderen Wissenschaftsgebieten. Indem das religiöse Apriori gesucht wird, wird die Wissenschaft (die Transzendentalphilosophie) von der Religion aufgebaut. Es wäre also ein Irrtum, wenn man etwa in ähnlicher Weise wie Volkelt in seiner „Ästhetik“ eine Transzendentalphilosophie auf ästhetischem Gebiet als unmöglich hingestellt hat, weil die Ästhetik keine Wissenschaft von allgemein anerkanntem, sichergestellten Bestande sei, wie die Mathematik und die Naturwissenschaft sie zweifellos darstellten, nun sagen wollte, auch auf religiösem Gebiete sei eine Transzendentalphilosophie unmöglich, weil die Wissenschaft von der Religion keine allgemein anerkannte und sichergestellte sei. Der Fehler liegt dabei einfach darin, daß man meint, die Ableitung des betreffenden Apriori sei nur möglich, wenn das betreffende Kulturgebiet, um dessen Apriori es sich handelt, eine Wissenschaft von unbezweifelbarer und vollkommener Fertigkeit sein

¹⁾ Messer, Geschichte der Philosophie, Bd. II. Leipzig 1912, S. 131.

²⁾ Messer, ebenda S. 131.

müsse. Vielmehr ist die Sache so: eine Transzendentalphilosophie des Ästhetischen hätte die oberste Gesetzmäßigkeit (d. h. eben das Apriori) des Kunstschaffens und des Kunstgenießens (nicht das Apriori der Kunstwissenschaft) festzustellen. Ebenso stellt die Transzendentalphilosophie der Religion das Apriori der Religion selbst (nach Otto z. B. das Numinose) fest, nicht das Apriori der Religionswissenschaft. Es kann also für die Ableitung des Apriori nie darauf ankommen, ob die betreffende Wissenschaft fertig ist, sondern nur darauf, ob sich über ihre Aufgabe im allgemeinen eine Einigung erzielen läßt oder nicht.

Daß Troeltsch, wie gezeigt, diesen Forderungen nicht entsprochen hat, hat für ihn die verhängnisvollsten Konsequenzen, wie wir das nach zwei Seiten hin deutlich verfolgen können. Dadurch, daß es für Troeltsch verschiedene Apriori gibt, das Apriori selbst also vielspältig und vieldeutig wird, verlangt es die Zurückführung auf eine einheitliche Größe, die dann den einheitlichen Vernunftbestand des Menschen darstellt, der eben in den verschiedenen Aprioris in seiner Mannigfaltigkeit und Vielseitigkeit sich kund tut. Nun ist klar, daß solcher Rückgang von den Apriori zu dem einheitlichen Vernunftkern und das Zerlegen dieses Vernunftkernes in die verschiedenen Apriori so lange einen leidigen Zirkel darstellt, als es nicht gelingt, eine Wissenschaft zu Rate zu ziehen, die diese ganze Vernunft-erörterung auf einen soliden Grund stellt. Diese Aufgabe zu lösen, d. h. Einheit dieses Vernunftkernes zu ermitteln, ist nun nach Troeltsch „Aufgabe einer recht orientierten Psychologie, die er also von der philosophischen Gesamtarbeit am religiösen Problem nicht auszuschließen gedenkt“.¹⁾ Hätte nun Troeltsch die verschiedenen Apriori auf der Basis der empirisch zu handhabenden Einzelwissenschaften abgeleitet, so könnte diese letz-

¹⁾ Bornhausen, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 139, S. 195.

genannte psychologische Arbeit sehr wohl eine Fortsetzung der einzelwissenschaftlichen Arbeit sein und wäre dann kaum zu beanstanden. Da diese Voraussetzung aber eben nicht zutrifft, bleibt diese psychologische Sicherstellung seiner aprioristischen Konstruktion in der Tat — wie Bornhausen sagt — „ein gefährlicher Ausweg“. ¹⁾

In seinem Wesen diesem Einwande verwandt, in seiner Tragweite jedoch weit über ihn hinausgehend, ist das zweite Problem, das sich aus der dargetanen Ableitung des Apriori bei Troeltsch ergibt. Es besteht in der Frage, wie Troeltsch sich nun das Verhältnis dieses Apriori zur konkreten, psychischen Tatsächlichkeit denkt, wie er die apriorischen und die empirischen Elemente miteinander zu vereinigen gedenkt. Diese Frage macht ihm viel Mühe, wie die Antwort verrät, die er auf eine Anfrage von Paul Spieß, einem Schüler Herrmanns, hin gegeben hat. Recht eigentlich ist es ja nicht ein Problem der „Wiederaufeinanderbeziehung“, wie Troeltsch ²⁾ sagt, sondern nur ein Problem der Aufeinanderbeziehung genannter Elemente, da er sein Apriori ja nicht eigentlich durch Analyse oder Kritik positiv bestimmt hatte. Schließlich blickt das ja in seiner Antwort auch durch. Offenbar geht er auf die ganze Frage nur gezwungen ein. Er führt an, daß Kant selbst diesem Problem der Aufeinanderbeziehung dieser durch die Kritik geschiedenen Elemente gerade in der Moral- und Religionsphilosophie nicht energisch nachgegangen sei, und sucht dies Verhalten Kants zu rechtfertigen, indem er sagt: „Kritik kann wohl regressiv den Bestand des Bewußtseins zerlegen und die geschiedenen Funktionen in der Ausübung begreifen. Aber sie kann nicht untersuchen, wie es zu diesem Bestande überhaupt kommt und wie mit der Einsicht in dieses Zustandekommen auch erst das Ver-

¹⁾ Ebenda S. 197.

²⁾ Ges. Schriften Bd. II, S. 763.

ständnis des eigentlichen Grundverhältnisses in Einheit und Verschiedenheit sich ergibt".¹⁾ Daß er dann trotzdem eine Lösung zu geben versucht, ist ihm rückhaltlos als Verdienst anzurechnen, und das um so mehr, als er sich gezwungen sieht auszusprechen, daß gerade die Grundfrage nach Aufeinanderbeziehung des produktiv-vernünftigen und des konkret-psychologischen Elementes in die Metaphysik führe. So kann er sich dann hier nicht anders helfen als durch Rekurrieren auf ein intelligibles Ich, das unserm empirischen Ich gegenübertritt. Er scheidet also das Ich, das alles bezieht, von einem Ich, das Grund solchen Beziehens ist. Er läßt, um es mit anderen Worten zu sagen, das an sich doch immer zufällige Einzelbewußtsein in dem „Bewußtsein überhaupt“ verankert sein, von dem aus dann seine Mischung des Apriorischen und Empirischen in der Weise verständlich wird, daß in dieser Mischung die Notwendigkeits-elemente ihre Herkunft von dem absoluten Bewußtsein deutlich aufweisen und die Entwicklungsrichtung als Zielrichtung auf dieses verstanden wird".²⁾ Er scheidet also einen absoluten und einen endlichen Geist, einen handelnden Allgeist und individuelle Seeleneinheiten.

Wir fragen nun: ist diese Scheidung berechtigt? Sie ist gewiß die notwendige Voraussetzung der entwickelten Gedanken Troeltschs; aber das genügt uns nicht. Gerade weil Troeltsch diese Unterscheidung wissenschaftlich verwenden muß, ist unter allen Umständen die Frage nach ihrer Berechtigung unerläßlich.

Nun hat Troeltsch die Behandlung dieser Frage selbst auf eine breitere Basis gestellt, indem er geurteilt hat, daß das Setzen einer solchen absoluten Substanz zu den konsequenten Fortsetzungen des transzendental-philosophischen Idealismus ge-

¹⁾ Ges. Schriften II. Bd., S. 763.

²⁾ Ebenda S. 371.

höre, die man wohl zurückstellen könne, die sich aber dauernd nicht ignorieren ließen.¹⁾

Gerade das ist nun aber der Gesichtspunkt, von dem aus die ganze Konstruktion bedenklich wird. Recht interessant ist in dieser Hinsicht die Art und Weise, in welcher Albert Lewkowicz²⁾ gerade vom Standpunkte der Transzendentalphilosophie aus gegen Troeltsch dieses unberechtigte Scheiden eines realen und eines intelligiblen Ich ausgespielt hat. Nach Lewkowicz sind die Methoden der Wissenschaft nicht nur die Besinnung auf die in der Wirklichkeit vorhandenen Gesetze, sondern autonome logische Grundlegungen der Erkenntnis. Sie sind also zunächst nur in sich gültige Methoden und erst auf der Voraussetzung, daß die Wirklichkeit sich in ihnen werde darstellen lassen, beruht ihre methodologische Bedeutung, Methoden der Wirklichkeit zu sein. „Durch die strenge Definition der Normen der Erkenntnis als logischer Methoden der Erkenntnis ergibt sich, daß die empirische Realität keine von der absoluten oder intelligiblen Realität zu scheidende Wirklichkeit besitzt. Empirische Realität ist die in den Methoden der Wissenschaft dargestellte absolute Realität, die wir empirisch nennen, weil die inhaltliche Übereinstimmung der wissenschaftlichen Ordnung der Wirklichkeit mit der an sich vorausgesetzten Ordnung der Dinge der absoluten Realität nicht beweisbar ist.“³⁾ Die Folge dieser Argumentation kann nur die Einsicht sein, daß auch dem empirischen Ich als empirischem keine von der absoluten Realität zu unterscheidende Existenz zukommt, sondern dieses empirische Ich nichts anderes ist als das in der Methode der Psychologie dargestellte intelligible Ich.

Nun ist gewiß für den, der erkenntnistheoretisch einen

¹⁾ Vgl. dazu Ges. Schr. Bd. II, S. 758.

²⁾ Zeitschrift für Phil. u. phil. Kritik, Bd. 144.

³⁾ A. a. O. S. 32.

realistischen Standpunkt einnimmt, mit diesen Argumenten die Sache nicht erledigt. Für ihn ist ja gerade das empirische Ich, oder genauer das Ich, das in dem Erkennen der empirischen Wirklichkeit eine seiner Haupttätigkeiten entfaltet, die feste Realität, bei der er Posto faßt. Indes fallen damit die Einwände, die Lewkowitz macht, nicht hin, sondern wollen gerade vom Standpunkt des realistischen Erkenntnistheoretikers aus erst recht beachtet sein. Für diesen gewinnt die Argumentation dadurch doppelte Bedeutung, daß er für die Realität jener absoluten Substanz nicht allein deren Vernünftigkeit, die ihm höchstens die Möglichkeit derselben garantieren könnte, entscheidend sein läßt, sondern ein Gegebenes fordert, von dem aus jene Gewißheit um die transzendente Realität entsteht. Ein solches findet er bei Troeltsch nicht. Das, was Troeltsch damit voraussetzt und als Metaphysik noumenalen Charakters, wie sie in der Auffassung der einheitlichen Persönlichkeit als in einem letzten Vernunftkern verankert beruhen soll, gekennzeichnet hat, ist nichts anderes als die metaphysische Realität, deren Existenz Troeltsch an anderer Stelle unzweideutig als nur dem Glauben erreichbar hingestellt hat, und die von uns aus in diesem Zusammenhang höchstens als Postulat geltend bezeichnet werden könnte.

Diese Beobachtung ist nun für uns von der allerweitgehendsten Bedeutung. Bedeutet sie doch nichts anderes als die Bestätigung unserer oben ausgesprochenen Behauptung, daß Troeltsch mit seiner gesamten Konstruktion sich doch nicht streng an die Beantwortung der religiösen Wahrheitsfrage im Sinne der Zugehörigkeit der Religion zum menschlichen Bewußtsein gehalten hat, sondern seine ganze Theorie offenbar zugleich auf die Beantwortung der Frage nach dem transzendenten Wahrheitsgehalt der Religion zugeschnitten hat. Mit dem Bemühen nachzuweisen, daß die religiösen Zustände innerhalb des Seelen-

geschehens nicht nur Kombinationsverhältnisse oder Ableitungen anderer Art sind, sondern ein selbständiges und eigenes Wesen für sich haben, wie das logische Denken, das sittliche Urteil und die ästhetische Anschauung, hat Troeltsch eingesetzt, und mit der „Überzeugung“ eines absoluten Geisteslebens schließt er.

Man mag unsern Ausdruck, Troeltsch habe seine Konstruktion auf die Wahrheitsfrage im Sinne des Erweises der transzendenten Realität zugeschnitten, vielleicht als etwas zu scharf empfinden. Diese Wahrheitsfrage sei doch nicht sein eigentliches Ziel, sondern eben nur eine Station seines Weges, um die er nicht herumkomme. Nun soll ja gewiß nicht verkannt werden, daß allemal da, wo die Frage nach dem letzten Sinn und Grunde unseres religiösen Bewußtseins gestellt wird, mit gewisser innerer Notwendigkeit auch die Frage nach der Realität transsubjektiver religiöser Realität wird behandelt werden müssen. Aber es bleibt doch ein Unterschied, ob beide Fragen prinzipiell reinlich geschieden bleiben, d. h. nur als für sich gelöste sich gegenseitig ergänzen, oder ob man eine schließlich auf die andere reduziert. Und nun behaupte ich, daß die Hereinziehung der Frage nach der Realität transzendenter Objekte der Religion in die Frage nach der Selbständigkeit des religiösen Bewußtseins, und die damit gegebene anthropozentrische Reduktion ersterer Frage nicht unabhängig von dem eigensten, persönlich-individuellen religiösen Standpunkte unsers Religionsphilosophen ist. Das positive Verhältnis, in welchem er zur Religion, speziell zur christlichen Religion steht, erscheint mir hier nicht ohne Einfluß geblieben zu sein. Wir müssen daselbe daher kurz in Augenschein nehmen.

Troeltsch gilt mit Recht als Führer der modernen religionsgeschichtlichen Schule. Der Grundgedanke dieser Schule ist, daß es eine sich entwickelnde Welt und Geschichte, speziell Religionsgeschichte gibt. Die Faktoren, die diese religionsgeschichtliche

Entwicklung bedingen sollen, sind teils weltliche, teils überweltliche. Beide Gruppen stehen sich aber nicht beziehungslos gegenüber, denen der lebendige Gott, der durch die überweltlichen, supranaturalen Einwirkungen von sich her den Stand des religiösen Lebens der Menschheit in der Geschichte auf immer höhere Lage bringt, der also der überweltliche Faktor der religiösen Entwicklung ist, ist auch die Ursache des Prozesses, der aus dem wirkungsvollen Ineinandergreifen der natürlichen Faktoren der religiösen Entwicklung, d. h. der natürlichen menschlichen Triebe, Vorstellungen und Ideen sich vollzieht. Der natürliche Prozeß ist also dem Verlaufe des besonderen Wirkens Gottes sehr leicht parallel zu denken. Dieses besondere Wirken Gottes nun konzentriert sich in den großen Männern der Religionsgeschichte, die zu Trägern bestimmter besonderer Wirkung Gottes werden, obwohl sie durchaus in der natürlich sich entwickelnden Religionsgeschichte stehen. Ist das richtig, so bedarf es keines besonderen Nachweises, daß die Troeltschsche Parole des Antisupranaturalismus nicht im Sinne eines Ausschaltens jeglichen Supranaturalismus gemeint sein kann. „Es ist doch wohl nicht zufällig“, schreibt E. Weber,¹⁾ „daß Troeltsch die altgläubige Theologie nur in ihrer Karikatur bekämpft, in der Vereinseitigung des alten historischen Supranaturalismus, der mit Wunder und Weissagung eine rein äußere Autorität des Glaubens aufrichtet, oder in einem ganz mythisch gewandten Sünden- und Schöpfungsdogma. Darin darf man . . . wohl die Wirkung der eigenen supranaturalistischen Tendenz erkennen, die, um jeden Schein der Gemeinschaft mit der überlebten Orthodogie zu vermeiden, von dieser Orthodogie ein ganz einseitiges Bild zu zeichnen ihn zwingt.“ Supranaturalistisch ist also Troeltschs System zweifelsohne orientiert. Aber dieser Supra-

¹⁾ Theol. Literaturbericht 1914, S. 149.

naturalismus ist nicht speziell christliches Eigentum. Der Stifter der christlichen Religion, der uns nach Troeltsch durch die Reinheit und Höhe seines religiösen Lebens erlösen will, gehört durchaus hinein in die sich entwickelnde Religionsgeschichte. Der Anspruch so behandelt zu werden, als sei in ihnen doch ein anderes Wunder enthalten als im sonstigen Geschehen, ist allen Religionen gegenüber, also nicht allein dem Christentum gegenüber anzuerkennen. Der Supranaturalismus ist zu respektieren als ein Mittel, dessen sich zum mindesten alle großen monotheistischen Religionen zu ihrer Legitimation bedienen.

Gerade diese Tatsache, daß Troeltsch den Anspruch des Supranaturalismus allen Religionen in gleicher Weise zugesteht, ist für uns wichtig, sofern in dieser Tatsache liegt, daß Troeltsch für den Wahrheitsbeweis der Religion den Supranaturalismus ganz außer Betracht läßt, resp. meint außer Betracht lassen zu müssen. Für diesen Ausfall des Beweises der transzendenten Realität seiner Religion, d. h. des Christentums, sucht er nun natürlich Ersatz. Er glaubt ihn in seiner transzendentalphilosophischen religiösen Erkenntnistheorie zu finden. Dabei aber ist er im Irrtum; denn nun ergibt sich ihm eine doppelte, in sich unhaltbare Stellung in der Frage nach der Erkenntnis der religiösen Objekte. Auf der einen Seite die klare Betonung, daß die Überzeugung von einer der Normalität unsers Geistes entsprechenden Beschaffenheit der Außendinge dazu gehört, wenn der Schluß von der Denknötwendigkeit bewußtseins-transzendenter Objekte auf ihre Wirklichkeit beweisend sein soll, also das offene Eingeständnis, daß die apriorische Zugehörigkeit des religiösen Phänomens zum menschlichen Bewußtsein für den Gewißheitsanspruch des Glaubens nicht ausreichend sei, und dann auf der anderen Seite diese dem Glauben anheimgestellte Zuflucht zur Metaphysik und Spekulation als Stütze der aprioristischen Begründung der Vernunftnotwendigkeit der Religion.

Das nenne ich eine Vermengung der oben als grundsätzlich verschieden zu betrachten hingestellten religiösen Fragestellungen. Das Verhängnisvolle in der ganzen Theorie ist es, daß er von der Begründung seines Apriori jene klaren Gedanken durchkreuzen läßt, daß die Erkenntnis Gottes von rein rationaler Theorie ferngehalten werden will, indem er von Prämissen, zu denen nach ihm schließlich doch reine Wissenschaft treibt, aus sich zu jener Realität führen läßt, die sich an anderer Stelle nur dem Glauben erschließen soll. Unter rein philosophischem Gesichtswinkel gesehen, stellt sich dieser Fehler so dar, daß wir sagen müssen: Troeltsch behandelt nicht die reine, transzendental-philosophische Frage nach der Feststellung der apriorischen Elemente des religiösen Bewußtseins, sondern hat diese transzendental-philosophische Arbeit mit idealistischen Voraussetzungen verknüpft. Diese Voraussetzung idealistischer Art, die idealistische Deutung der Erkenntnisobjekte trübt den klaren Blick. Gewiß hat er keine klare Behandlung der Frage der Erkenntnis transzendenter religiöser Realität gegeben, aber diese Fragestellung ist nur idealistisch verschoben, nicht daß sie nicht da wäre und in das Ganze nicht hineinspielte. Das aber verdirbt die ganze Konstruktion. Gerade von hier aus wird es denn auch deutlich, mit welchem Rechte ein Philosoph wie Wundt die Troeltschsche Position „als angeblich folgerichtige Verbesserung der Kantischen Erkenntnislehre“ mit äußerster Entrüstung bekämpft und sich nicht scheuen konnte zu urteilen: sie bestehe darin, „daß sie Kants Lehre auf den vorkritischen Standpunkt zurückbilde“ und „einer Umkehrung ins Gegenteil so nahe wie möglich komme“. ¹⁾

¹⁾ Wundt, Probleme der Völkerpsychologie. Leipzig 1909, S. 110.

V.

Die Loslösung der eigentlichen religiösen Wahrheitsfrage von der Frage des reli- giösen Apriori.

Der Grundgedanke, den wir zu Beginn unserer Arbeit entwickelten und den wir dann Troeltsch gegenüber zur Geltung zu bringen versuchten, war der, daß die Feststellung des religiösen Apriori, die Frage nach den geltenden Gesetzen des religiösen Bewußtseins mit der Frage nach der Wirklichkeit der transzendenten Realität Gottes nichts oder wenigstens direkt nichts zu tun hat. Allein mit den Bedingungen bestimmter Objekterfassungen durch das menschliche Bewußtsein, nicht mit den Objekten selbst hat es die transzendente Fragestellung zu tun. „Die Untersuchung des Inhaltes von Wissenschaften auf ihre obersten Voraussetzungen (ihr Apriori) läßt die Frage ganz offen, ob wir vermittelst dieses Inhaltes eine von uns unabhängige Realität erfassen oder nicht“.¹⁾ Gerade im Hinblick auf modernere religionsphilosophische Bemühungen soll das hier nochmals unterstrichen sein. Die von Rudolf Otto vertretene Verknüpfung der rein formalen, für alle Religionsphilosophie grundlegenden Arbeit der erkenntnistheoretischen Begründung mit der These von einer unmittelbar metaphysisch-ontologischen

¹⁾ Meffer, Geschichte der Philosophie III, S. 135.

Grunderkenntnis bedeutet, wie Wobbermin¹⁾ urteilt, in der Tat die Preisgabe des Kritizismus. Demgegenüber wird man es nur begrüßen können, daß Schaeder in seiner neusten Studie — die in der formalen Ableitung des religiösen Apriori nicht minder den Meister zeigt als Otto sich kürzlich in dem bereits zitierten Buche: Das Heilige als solchen gezeigt hat — den Nachweis, daß in der religiösen Anlage der unentrinnbare Ausgangspunkt für die Entstehung des religiösen Lebens überhaupt liegt, klar und deutlich scheidet von der weiteren Frage, ob oder unter welchen Bedingungen dieses vernunftnotwendige religiöse Leben ein wahrheitsgemäßes, d. h. ein aus der Berührung mit der Wahrheit Gottes erwachsenes sei.²⁾ Beide Fragen wollen wohl auseinandergehalten sein; ja man kann sogar sagen: die kritische Fragestellung nach den Gesetzen des religiösen Bewußtseins, die von uns als die erste eigentlich religionsphilosophische Fragestellung bezeichnet wurde, hat mit der Frage nach der Realität der transzendenten Objekte der Religion nicht nur nichts zu tun, sondern streng genommen sogar eine Tendenz in sich, die dem Ziele der zweiten Fragestellung zuwider ist oder wenigstens zuwider sein kann. Ein nochmaliger Blick auf Troeltschs System ist hier lehrreich. Wenn Troeltsch es gelegentlich als sein letztes Ziel hingestellt hat: „Raum zu gewinnen für die Grundkategorien aller aktuellen Religion, für die Begriffe der Inspiration und Offenbarung“ (vgl. seine Religionsphilosophie in der Festschrift für K. Fischer) so ist das unbestreitbar das Ziel, das unserer zweiten Fragestellung vorschwebt, insofern Inspiration und Offenbarung nichts anderes denn Wirkungen der transzendenten Gottheit sind, mit Hilfe deren sie die Erkenntnis ihres eigenen Seins

¹⁾ Wobbermin, Die religionspsychologische Methode . . . S. 374.

²⁾ Vgl. Schaeder, Religion und Vernunft. Gütersloh 1917, C. Bertelsmann. S. 16 Anmerkung.

seitens der Menschen begründen will. Daß Troeltsch diese Zielsetzung aufnimmt, ist, wie wir sagen, nicht zu beanstanden. Bedenklich wird sein Bemühen erst dadurch, daß er dieses Ziel mit Hilfe eines Kritizismus zu erreichen sucht. Daß der Kritizismus auf dem Boden der religiösen Wahrheitsfrage, die auf Grund der Offenbarung ihre positive Beantwortung erhalten soll, von vornherein indiskutabel ist, zeigt Messer, wenn er sagt: „Eine Offenbarung, insofern sie absolute Wahrheit zu erschließen beansprucht, negiert gerade alle menschliche Kritik, von der doch der Kritizismus seinen Namen hat, und wer als Inspirierter spricht, der nimmt eine Autorität in Anspruch, die sich allem vernünftigen Prüfen, Kritizieren, Beweisen-wollen überlegen weiß“.¹⁾ Damit sagt Messer in dem seiner kritischen Erörterung nahegelegten Gewande (vgl. die Ausdrücke: Inspiration, Offenbarung usw.) nichts anderes, als was Schaeder²⁾ gegen Troeltsch geltend gemacht hat, wenn er sagt: „Entweder ein apriorisches Vernunftgesetz oder der lebendige Gott in der Religion.“ Natürlich gilt diese These nur, wenn vorausgesetzt ist, daß das Vernunftgesetz über Sein und Nichtsein entscheiden soll. Kommt es darauf doch bei Troeltsch schließlich hinaus, so wird es nicht zuviel sein, wenn wir sagen: Troeltsch hat auf die Frage nach der Zugehörigkeit der Religion zum menschlichen Bewußtsein eine Antwort gegeben, die in ihre letzten Konsequenzen verfolgt die religiöse Wahrheitsfrage als Begründung transzendenter Realität Gottes nur abweisen kann und dem eigentlichen Wesen der Religion nur dann nicht zuwider ist, wenn sie durch den „Glauben“ an ein im Vernunftgesetz durchblickendes absolutes Bewußtsein korrigiert wird.

Damit dürfte sowohl die kritische Betrachtung des Troeltsch'schen Systemes zu einem gewissen Abschlusse gebracht sein, wie

¹⁾ Kantstudien XI, S. 401.

²⁾ Schaeder, Theo3. Theologie II, S. 95.

auch die vorausgesetzte prinzipielle methodische Handhabung der Religionsphilosophie, welche die Basis unserer Kritik abgab wenigstens im Umriß deutlich sein. Wenn wir trotzdem noch nicht abbrechen zu können meinen, so liegt das daran, daß nun beides, das Resultat unserer Kritik und die jenen methodischen Ansaß inhaltlich kennzeichnende Zweiteilung der religionsphilosophischen Fragestellung, im Verhältnis zueinander noch ein Wort nötig macht. War nämlich die Beziehung dessen, was die Beantwortung der Frage nach der Selbständigkeit der Religion zutage förderte, zu der Frage nach der Wahrheit der Realität der transsubjektiven religiösen Objekte ein rein negatives, so dürfte es am Platze sein, daß wir wenigstens anzudeuten versuchen, was uns denn nun als Ersatz gilt, mit andern Worten: wir möchten zeigen, wie wir uns die Begründung der Realität Gottes positiv denken.

Nun dürfte es bekannt sein, daß gerade der Begründer der Transzendentalphilosophie, d. h. Kant, auf die Begründung der transzendenten Realität Gottes die einschneidendste Wirkung ausgeübt hat. Gewiß war vor ihm die Realität Gottes unendlich mannigfach begründet; immer aber war es doch in der Hauptsache eine spekulative Begründung, d. h. eine dem reinen Denkvermögen zufallende. Gerade gegen diese einheitliche Übung wendet sich Kant. Und zwar bedeutet das nur die Anwendung des Resultates seiner Analytik, demzufolge zu jeder Erkenntnis von Wirklichem apriorische und aposteriorische Elemente gehören. Eine „transzendente“ Metaphysik, die den Anspruch erhob, a priori Erkenntnisse zu gewinnen, die weit über alle Erfahrung hinausführen, gibt es nicht. Konnte also die Erkenntnis Gottes für Kant nicht in der Linie der theoretischen Erkenntnis liegen, so mußte er einen anderen Weg dieser Erkenntnis aufdecken. Es ist bekannt, daß Kant dann versucht hat, das Dasein Gottes auf dem Wege des Postulates

als einer zwar nicht denknöthigen, wohl aber für ein geistig-sittliches Wesen lebensnöthigen Überzeugung zu begründen. Dieser Versuch stellt zweifelsohne etwas Großzügiges dar und hat viel Anhänger gefunden. Indes hat er auch seine Schattenseiten. Wenn er das Dasein Gottes auf dem angegebenen Wege sicherzustellen sich bemüht, so leitet ihn eben dabei das Streben, den Glauben dem Streite wissenschaftlicher und philosophischer Theorien zu entrücken. Kant will zeigen, daß der Mensch aus praktischen Gründen seinen Gottesglauben festhalten darf, „obwohl die theoretische Vernunft diese Fragen nicht beantworten kann und darum Enthaltung von einem bestimmten Urtheil nahelegt“. ¹⁾ Da fragt es sich denn, ob dieses Absperren der theoretischen Vernunft sich wirklich rechtfertigen läßt. Die Postulate sollen doch eben Aussagen über Existierendes sein. Das aber heißt dann doch, daß die Kritik des theoretischen Bewußtseins hier ihr Recht hat. Erkenntnistheoretisch aber hat der Schluß von einem Werturtheil auf ein Seinsurtheil, auf den doch alles hinauskommt, schwere Bedenken. Einzig und allein der Gedanke, daß die Welt für sittliche Persönlichkeiten wertvoller ist, wenn es einen Gott als Verwirklicher der Harmonie von Tugend und Glück gibt, als wenn es keinen Gott gibt, würde die Wirklichkeit Gottes doch erst dann sicherstellen, wenn erfahrungsmäßig gezeigt werden könnte, daß die Wirklichkeit unseren Wertbedürfnissen tatsächlich entgegenkommt. Wie aber soll dieser Nachweis erbracht werden? Gegenüber diesem erkenntnistheoretischen Mangel der Kantischen Begründung der Realität Gottes gilt es zu betonen, daß sich ein Glaube an die transzendente Realität Gottes nur wird aufrecht erhalten können, wenn er imstande ist, nachzuweisen, daß die Erkenntnis des Transzendenten, auf die er sich gründet, tatsächlich alle

¹⁾ Mejer, Geschichte der Philosophie II. Bd., S. 144.

Merkmale einer wirklichen Erkenntnis trägt. Nur so kann, wie Pfennigsdorf¹⁾ bemerkt, der Vorwurf des Illusionismus, unter dem der (christliche) Glaube zurzeit vielfach steht, überwunden werden.

Ganz gewiß haben solche Gedanken dazu beigetragen, daß man heute diese kantische Begründung der Realität Gottes mehr und mehr aufgibt. Entscheidend freilich sind sie wohl nicht gewesen. Der letzte Grund dieser Abkehr liegt tiefer. Er liegt in der Wandlung der eigentlichen philosophischen Grundanschauungen. Dabei denke ich weniger an die moderne idealistische Umbiegung des kantischen Systems, die in der Heidelberger Form die bei Troeltsch beobachtete spekulative Erkenntnis Gottes nahelegt und im modernsten Hegelianismus eines Georg Casson, der tatsächlich die Vollendung der Philosophie Kants sein will, eine solche spekulative Begründung schon in sich enthält; ich denke vielmehr in erster Linie an solche Philosophen, die zwar jede ontologische Metaphysik verwerfen und gerade so Kants Gedanken am genuinsten tradieren, die aber doch es nicht mehr wie Kant für unmöglich halten, die Linie der theoretischen Erkenntnis zu verlängern und zu einer Metaphysik induktiven Charakters zu erweitern. Als besonders markante Philosophengestalt wäre hier Külpe, der auch nach dem Abschluß seiner Lebensarbeit durch seine Schriften mehr als gewöhnlich mitten in die heutige philosophische Arbeit eingreift, zu nennen. Külpe lehnt zwar einen eigentlichen Beweis für das Dasein Gottes ab, aber er glaubt doch in der Weltzweckmäßigkeit einen Ausgangspunkt für eine positive Setzung und Bestimmung göttlicher Realität zu kennen. Nun hat ja freilich auch Kant diesen teleologischen Beweis als denjenigen genannt, der „jederzeit mit Achtung genannt zu werden ver-

¹⁾ Geisteskampf der Gegenwart 1916, S. 342.

diene“, und hat ihn als „den ältesten, klarsten und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessenen“ bezeichnet. Indes ein Unterschied bleibt zwischen Kälpe und Kant doch. Kant braucht diesen Beweis nicht eigentlich als Fundament seiner religiösen Gewißheit; Kälpe dagegen gründet seine Erkenntnis Gottes doch auf ihn, will also doch eine metaphysische Begründung der Realität Gottes. Eine solche aber bietet der Beweis nicht, man denke nur an das offen zutage tretende Unzweckmäßige und Unvollkommene in der Welt, ganz abgesehen von der langen Gedankenführung, die, wie Kälpe¹⁾ selbst zeigt, nötig ist, um von der Weltzweckmäßigkeit zum Dasein Gottes als des absolut vollkommenen Wesens zu gelangen.

Scheint so die rein objektive Begründung Gottes ebenso unsicher wie die rein subjektive, so wird seine Realität nur im Zusammenschluß subjektiv-rationaler und objektiv gegebener Faktoren zu erfassen sein. Hat, wie wir sagten, der Glaube gegenständlichen Charakter, ist die Wirklichkeit Gottes eine gegenständliche Wirklichkeit, so kann sie nur auf dem Wege erkannt werden, auf dem jede gegenständliche Wirklichkeit erkannt wird. Es gilt also hier den in der Konsequenz der Kantischen Philosophie liegenden Grundgedanken fruchtbar zu machen, daß nicht logische, sondern allein gegenständliche Relationen zu transsubjektiver Realität führen. Nun hat freilich die Anwendung dieses Grundsatzes auf die Erkenntnis transsubjektiver religiöser Realität seine Schwierigkeit, insofern unser Gegenstandsbewußtsein von bestimmten Empfindungen unablässig ist. Das heißt ganz gewiß nicht, daß die „Empfindung“ als solche schon mit dem Gegenstandsbewußtsein zu identifizieren ist; aber die Empfindung „stellt dem Denken nicht bloß Probleme, sondern sie dient auch zur Entscheidung über die Wahr-

¹⁾ Kälpe, Einleitung in die Philosophie⁵, S. 265.

heit des Denkens; denn die gegenständliche Wirklichkeit muß so gedacht werden, daß das Vorhandensein und Auftreten der Empfindungen dadurch seine Erklärung findet“.¹⁾ Wie läßt sich diese Bedeutung der Empfindung auf religiösem Gebiete zur Anwendung bringen? Nur dadurch, daß vorausgesetzt wird, daß die zu erkennende Gottheit ihre reine Geistigkeit gebunden sein läßt an ein sinnliches Mittel, d. h. gewisse innerweltliche Realitäten zu Trägern ihrer Offenbarung gebraucht. Das heißt dann einmal, daß dieser ganze Weg nur auf dem Boden einer bestimmten Religion, in der eben die Überzeugung solcher Offenbarung in jenen ganz bestimmten Realitäten im Mittelpunkt steht, möglich ist; das heißt dann weiter, daß jeder einzelne Mensch, der auf diesem Wege zur Gewißheit Gottes gelangen möchte, wenigstens hypothetisch zunächst den Anspruch dieser Religion, Offenbarungsreligion zu sein, gelten läßt. Das ist dann allerdings Sache trauenden Glaubens, der je nach der geistigen Verfassung des Menschen an Autorität oder historischer Untersuchung seine Stütze haben kann. Daß dann der Mensch über diesen trauenden Glauben hinaus zur Gewißheit Gottes geführt wird, ist dann dadurch denkbar, daß der Mensch im Zusammenhang mit der geistigen Verarbeitung der Empfindungen, für deren Vorhandensein und Auftreten er jene innerweltliche gegenständliche Realität zur Erklärung zu denken hat, weitere Relationen als gegebene vorfindet, die eine weitere Realität zur Erklärung fordern, welche dann um ihres Zusammenhanges mit jener transsubjektiven Wirklichkeit nur als transsubjektiv aufgefaßt werden kann. Dieses Erleben bestätigt dann dem Menschen, daß er mit seiner hypothetischen Bewertung der bestimmten Tatsachen als Träger der Offenbarung Gottes im Rechte war.

¹⁾ Meßer, Geschichte der Philosophie III, S. 134.

Nach allem ist klar, daß uns die zweite Aufgabe, die die Religionswissenschaft uns stellt, so recht eigentlich zu einer theologischen wird. Deshalb läßt sich denn auch rein abstrakt nicht mehr sagen, wie sich jenes Erleben inhaltlich gestaltet; jede solche inhaltliche Aussage setzt die konkrete Form der Offenbarung voraus. Was sich ganz allgemein noch sagen läßt, ist höchstens ein Wort über den formalen Charakter dieser Gewißheit. Sie ist — kurz gesagt — Erfahrungsgewißheit und als solche subjektive Gewißheit, aber sie hat doch den Charakter transsubjektiver Nötigung, auf dem es bei gegenständlicher Gewißheit allein ankommen kann.



Lebenslauf.

Robert Johannes Jelke wurde geboren am 31. März 1882 zu Frose in Anhalt. Im fünften Lebensjahre siedelte er mit den Eltern nach dem anhaltischen Landstädtchen Sandersleben über. Nachdem er in der Schule dieses Ortes, sowie im Privatunterrichte beim Vater, einem Lehrer, für das Gymnasium vorbereitet war, bezog er 1892 die lateinische Hauptschule zu Halle a. S., die ihn 1901 mit dem Zeugnis der Reife entließ. Seine Studien absolvierte er in Halle und Tübingen. Die theologischen Examina legte er in Dessau ab, wo er auch zwei Jahre hindurch im kirchlichen Hilfsdienst beschäftigt wurde. Eine selbständige Pfarrstelle übernahm er am 1. Juli 1910 in Sargdorf bei Liebenwerda.

In dem ersten Studiensemester, das er in Halle zubrachte, hörte er außer den theologischen Vorlesungen der Professoren Kaußsch, Loofs und Reischle einige Vorlesungen aus dem Gebiete der neueren Philologie bei den Professoren Strauch und Bremer. Im zweiten Semester, das er in Tübingen, wo er die Professoren von Buder, von Schlatter, von Häring und von Grill hörte, verlebte, begann er seine eigentlich philosophischen Studien. Bei diesen regten ihn seine Lehrer Spitta in Tübingen und Riehl in Halle, wo er nach der Rückkehr aus Tübingen noch fünf Semester die genannten Theologen hörte, wohl an, vermochten aber nicht, ihn auf ihren bestimmten Standpunkt festzulegen. Hatte das für den Anfänger eine gewisse natürliche Unklarheit zur Folge, so machte es ihm sein philosophisch stark interessierter theologischer Lehrer Reischle, dem er drei Semester hindurch Amanuensis sein durfte, zur inneren Notwendigkeit, diese Unklarheit zu überwinden. Sehr gefördert hat ihn bei diesen philosophischen Studien die Beschäftigung mit Oswald Külpes Büchern. Ihm, dem persönlich Unbekannten und bereits Verewigten, fühlt er sich zu besonderem Danke verpflichtet. Neben Külpe hat ihn dann in den letzten Jahren vor allem August Messer philosophisch gefördert. An beide Philosophen hat er sich daher ebenso bei der philosophischen Grundlegung seiner vorjährigen Publikation: „das Problem der Realität und der christliche Glaube“ wie in der vorliegenden Dissertation angeschlossen.

Ges. Engel, Dekan.

