

Begriff der Geschichte ist das Gedankensymbol für eine vom empirischen Wissen nicht zu bewältigende, von dem „Verstande“ der Wissenschaft nicht erfäßliche, von einem empirisch-historischen Wissen oder Nichtwissen unabhängige geschichtliche Welt, die dennoch keineswegs mit einem, im psychologischen Sinne subjektiven Reiche der Phantasie identisch ist. Mit Hegel sagt Drews: „Die Religion ist das Reich der Wahrheit, der höchsten Wahrheit und Wirklichkeit.“ Sie gewinnt alle ihre Bedeutung nur aus dem Bewußtsein ihrer Wahrheit und büßt sie in dem Augenblicke ein, wo ihre Überzeugung sich vor dem Verstande als irrtümlich herausstellt. Keine Religion kann noch ferner Achtung vor ihren Glaubenswahrheiten verlangen, wenn sich herausstellt, daß diese keine Wahrheiten sind (S. 223). Aber Hegel meint ja gar nicht die vom „Verstande“ erfäßbaren Wahrheiten. Dieser große Religionsphilosoph ist über die rationalistische Auffassung der Religion weit hinaus. Er nennt sie mit Recht die „höchsten“ Wahrheiten. Ist aber die Religion das Reich der „höchsten“ Wahrheiten, dann ist die Einsicht nicht schwer, daß die Geltungskraft dieser Wahrheiten über die Zugriffe des Verstandes erhaben ist. Die „Wahrheiten“ des Glaubens sind und bleiben Wahrheiten, selbst wenn sie sich vor dem Verstande als irrtümlich erweisen. Was der Verstand von ihnen und an ihnen zu erfassen vermag, das ist ja gar nicht ihre „Wahrheit“, das ist nur ihre historische und rationale Form, ihr empirischer Niederschlag, eine Äußerlichkeit. Glaubenswahrheiten haben eine andere Fundierung und eine andere Struktur als Verstandeswahrheiten. Die metaphysische Beschäftigung mit dem Wesen der Religion zeigt, daß wissenschaftliche Streitigkeiten auf einem Gebiete liegen, das nur ganz äußerlich an das der Religion grenzt.

Deshalb bin ich auch der Überzeugung, daß der ganze Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu gar nicht von so überragender, von so vitaler Bedeutung für das Christentum und seine Zukunft ist. Der Vorwurf von Drews gegen die Philosophie, daß diese keine Veranlassung genommen habe, in den Kampf um die Geschichtlichkeit Jesu einzugreifen (S. 171), ist nicht berechtigt. Denn wie immer der Kampf um jene Geschichtlichkeit ausgehen mag, so bleibt es dabei, daß es sich um eine geschichtliche, nicht um eine philosophische oder religiöse Frage handelt (S. 176). Wie schon gesagt: Das eine ist die geschichtliche, das andere die metaphysische Behandlung und Würdigung des Christentums, Drews sieht bei einer Beibehaltung der Auffassung, daß Jesus eine geschichtliche Persönlichkeit gewesen sei, den religiösen Fortschritt als gefährdet, ja als unterbunden an (S. 175). Dieser Ansicht gegenüber hege ich die Überzeugung, daß die Bedingungen des religiösen Fortschritts ebenso wie die Grundlagen des Christentums die Wesenszüge schöpferischer Autonomie tragen. Diese schöpferische Autonomie wird immer wieder dahin drängen, dem höchsten und liebsten Gegenstand der Verehrung die Gestalt einer „Persönlichkeit“ zu geben und diese Gestalt von der Welt und vom Diesseits abzuheben. Denn in der Abstraktheit und Logizität eines monistischen Pantheismus, wie ihn Drews verlangt und erhofft, kann kein religiöser Mensch seine Herzensberuhigung und Erlösungsgewißheit finden.

Berlin.

Arthur Liebert.

**Koepp, Wilhelm**, o. ö. Prof. der syst. Theologie an der Universität Greifswald. Panagäpe. Eine Metaphysik des Christentums. I. Buch: Der Realismus des Glaubens. Gütersloh, C. Bertelsmann, 1927. XII, 232 S. M. 9.—, geb. M 11.—

Bereits in seiner gehaltvollen „Grundlegung zur induktiven Theologie“ (1923) hat der Verf. vom Standpunkte des kritischen Realismus eine allgemeine Erkenntnisphänomenologie und Methodenlehre entwickelt, deren spezielle theologische Anwendung von der empirischen Beobachtung und „kritisch-realen Wesenschau“ des christlichen Glaubenslebens schrittweise zu einer allumfassenden Metaphysik der Gotteswirklichkeit emporführt. Jener knappe Entwurf, in dessen straffen und präzisen Formulierungen die Hauptlinien der Gesamtkonzeption schon deutlich erkennbar sind, mußte naturgemäß auf Einzelausführungen und nähere Begründungen verzichten. Diese Ergänzungen bietet nun der vorliegende I. Band eines neuen, größeren Werkes als Fundament einer allseitigen „Metaphysik des Christentums“, die in drei weiteren Bänden die gesamte „Ideenwelt“, d. h. das Reich der höchsten wirklichkeitsbetreffbaren Begriffe, darstellen soll: zunächst die spezifisch religiöse Einheitsidee des Theos, sodann das in den übrigen Wirklichkeitswissenschaften mannigfach durchleuchtende „Ideenalphabet der Kosmosmetaphysik“, endlich die Synthese jener dialektischen

Gegensätze in der christlichen Idee der „Panagape“, deren nie vollendet gegebene Totalität sich in den begrenzten „Nebenideen“ der menschlich-endlichen Erkenntnis nur so oder so gebrochen widerspiegelt.

Der philosophische Leser findet den geeignetsten Zugang zu K.s Gedankenwelt im Kap. 9, das die allgemeine Geisteslage unserer Zeit treffend charakterisiert. Abweichend von einer namentlich im theologischen Lager weitverbreiteten Ansicht sieht K. im jetzigen philosophischen Irrationalismus keineswegs das typische Zeichen der Zeit, sondern lediglich die „negative Endspielart“ des vergangenen Rationalismus, der nach zweihundertjähriger Herrschaft in den Zeitaltern der Aufklärung, des deutschen Idealismus, des Positivismus und Neukantianismus nun endgültig am Ende ist. Das positive, zukunftsvolle Charakteristikum der Gegenwart findet K. vielmehr in der „neuen Wende zu einer neuen Metaphysik“, die, den idealistischen Konstruktionen der Nachfolger Fichtes und Hegels ebenso fern wie den positivistisch-kritizistischen Selbstbeschränkungen Diltheys und Riehls, den großen Namen Leibnizens, des letzten produktiv genialen Wirklichkeitsmetaphysikers, ihrem eigenen Emporstreben von nüchterner Realitätserfahrung zu abschließender Ideenschau als leuchtendes Symbol voranschweben läßt. Bereits E. v. Hartmann und W. Wundt, ja schon Lotze und Fechner strebten auf einen solchen kritischen Realismus, auf eine induktive Metaphysik hin. Jetzt aber hat diese, damals noch unzeitgemäße Bewegung so weite Kreise gezogen, daß man sogar im neukantischen Lager einen Weg zur Metaphysik sucht (Liebert, N. Hartmann) und Kant selbst wieder metaphysisch zu interpretieren beginnt (Heimsoeth), ja daß der Irrationalist Müller-Freienfels geradezu eine Metaphysik schreibt, die eigentlich ein Leibnizscher Dynamismus ist. Daß der Neurealismus Kältes der Metaphysik sehr zugeneigt ist und Husserls Phänomenologie zu einer Ontologie und platonischen Ideenmetaphysik anreizt, liegt auf der Hand. Fast noch bedeutsamer aber ist, daß auch die Einzelwissenschaftssphären von sich aus zur Metaphysik empordrängen, so die Psychologie in W. Sterns Personalismus, die Geschichtswissenschaft in Spenglers Metaphysik des Werdens und Gewordenseins, die Biologie in Drieschs Vitalismus, die Physik in Th. Haerings Kräftehierarchie u. a. Deshalb fühlt K. sich berechtigt, Diltheys These vom Verfall der Metaphysik als falsche Geschichtskonstruktion abzulehnen und, entsprechend dem Ausklang der antiken Philosophie — nicht etwa im Skeptizismus, sondern in der religiösen Metaphysik des Neuplatonismus und der alexandrinischen Gnosis — auch für unser Abendland noch einen letzten Aufstieg zu einer großen neuen Metaphysik zu erwarten.

Die Theologie der Gegenwart allerdings hat nach K. diese bedeutsame Entwicklung erst zur Hälfte mitgemacht und ist wieder einmal in Gefahr, „um eine Generation zurückzubleiben“. Denn auch die am stärksten vorwärtsdrängenden Theologen wissen noch keinen besseren Ausweg aus dem Historismus und Psychologismus des vorigen Jahrhunderts als das „Zuendedenken der ratio“ mit dem irrationalistischen Ergebnis der völligen Relativierung alles Zeitlich-Irdischen, dem die ewige Welt Gottes, entweder dialektisch als das absolut Andere (Barth), oder metalogisch als die höhere Sinnsphäre (Brunner), oder symbolisch als das Unbedingte, in allen mythisch-kultischen Sinnbildern stets unzulänglich Dargestellte (Tillich), jedenfalls unerkennbar gegenübertritt. Meist aber versucht man es noch mit bloßen „Rückflüchten“ in den Idealismus Fichtes (Hirsch) und Hegels (Brunstäd) oder in den Kritizismus Kants („religiöses Apriori“ bei Troeltsch und anderen). Dagegen finden sich erst äußerst geringe Spuren des wiedererwachenden Verständnisses für eine Wirklichkeitsmetaphysik der Glaubenserfahrung, am meisten noch in dem Versuche R. Seebergs, vom spezifisch religiösen Erleben aus vermöge einer „transzendentalen Empfindung und Apperzeption“ zu einer eigenständigen Spekulation des Glaubens aufzusteigen. Daneben ist bedeutsam, daß Wobbermin die Religionspsychologie jetzt mit der logischen Strukturanalyse des religiösen Bewußtseins, die quaestio facti mit der quaestio iuris aufs engste verbindet, nämlich durch den sog. religionspsychologischen Zirkel, der zwischen der eigenen Erfahrung und den geschichtlichen Objektivationen dauernd hin- und hergeht; endlich daß Winkler die Methode Wobbermins mit Husserls Phänomenologie und Rickerts Transzendentallogik in die nächste Fühlung bringt. Hier knüpft nun K. selbst an. Auch er fordert statt der Psychologie eine Phänomenologie des Glaubens, die sich nicht auf die Beobachtung immanenter seelischer Tatsächlichkeiten beschränkt, sondern zur transzendentalen Wesensschau des „Geistes“, des

Beisammens von Gott und Mensch, erhebt. Nur dürfe man den Gegensatz zum Empirismus nicht übertreiben und die physische und psychische Realität durch eidetische Reduktion ganz ausschalten; denn das würde den Tod für die christliche Glaubenserkenntnis bedeuten, da diese wesensnotwendig mit der kontingenten Tatsache der Heilsgeschichte verknüpft sei. Die einzige geeignete Methode ist hier also eine „kritisch-reale Phänomenologie“, die das Urphänomen des Glaubens in seiner vollen Wirklichkeit hinnimmt und ausschöpft. Der Glaube aber ist nun eben seinem innersten Wesen nach zwar absolutes Ueberführtsein von der Wirklichkeit Gottes, jedoch nicht durch unmittelbare mystische Schau, sondern durch mittelbare „Christus-, Wort- oder Geistmystik“, für die das Ewige stets nur in seiner Menschwerdung, seiner sprachlichen oder geschichtlichen Offenbarung lebendig wird und die praesentia salutis immer zugleich eine Vergegenwärtigung der Heilsgeschichte ist. Hieraus ergibt sich nach K. ein Realismus des Glaubens, der zwar eine absolute „Daß-Gewißheit“ des Geglaubten besitzt, dessen „So-Gewißheit“ aber wegen des nur mittelbaren Gegebenseins der Glaubensinhalte stets relativ bleibt — mithin auch hier ein „kritisch-relativer Realismus“ von ganz ähnlicher Art, wie ihn die induktive Metaphysik der Gegenwart erstrebt.

Es ist hier nicht am Platze, über K.s spezifisch theologische Rechtfertigung seines Glaubensrealismus noch näher zu berichten. Ich erwähnte nur, daß er auf seine Uebereinstimmung mit dem alten Luthertum und dem ursprünglichen Christentum, insbesondere mit der „Glaubensgnosis“ des Theologen Paulus den größten Wert legt, und mit Recht; denn gerade der Realismus hat ja darauf zu bestehen, daß die Methoden und Theorien jeder Wissenschaft, also auch der Theologie, primär durch den besonderen Gegenstand dieser Wissenschaft und höchstens sekundär durch allgemeine philosophische Ideen bestimmt sind. Immerhin leitet K. aus dem ungewöhnlichen Zusammenklang der beiden verschiedenen Geistessphären in der Gegenwart seine feste Zuversicht ab, daß es gerade jetzt besonders an der Zeit sei, die theologische Erkenntnis, die von der Glaubenserfahrung an der Hand des Logos schrittweise zur höchsten Idee des Theos aufsteigt, mit den empirischen Erkenntnissen der übrigen Realitätswissenschaften und den von ihnen induktiv aufgewiesenen Kosmosideen synthetisch zu einer abschließenden Metaphysik zu verbinden.

Es scheint mir in der Tat unbestreitbar, daß zwischen K.s theologischen Intentionen und den gegenwärtigen philosophischen Bestrebungen eine überraschende Harmonie besteht; ja, der Einklang ist vielleicht sogar noch völliger, als er selber meint. Denn auch sein großes, neues Ziel, zu einer universalen metaphysischen Realitätserkenntnis durch eine ontologische Phänomenologie zu gelangen, die jede erfahrungsmäßig gegebene Wirklichkeitssphäre (z. B. auch die Realitäten der Glaubenserfahrung) in ihrem vollen Wesensgehalte ausschöpft, ohne dabei nach Husserl ihr wirkliches Dasein „einzuklammern“, wird von manchen Schülern Husserls gleichfalls erstrebt. Außer den kritischen Realisten, auf die K. selber sich beruft, stehen ihm ferner auch Troeltsch, Dilthey und viele Neukantianer gar nicht so fern — wenn auch freilich manche sich im Gegensatz zu ihm noch scheuen, ihre „Wirklichkeitslehre“ in der Sprache der Metaphysik zu formulieren. Von Troeltsch sagt K. selbst einmal, daß er in Wahrheit nicht Kantianer, sondern Leibnizianer sei. In der Tat verankert sein „Apriori“ die zeitlich-singuläre Wirklichkeit nicht etwa transzendental-idealistisch in einer zeitlos-universellen Ideenwelt, sondern metaphysisch-personalistisch in der zeitübergreifenden, allumfassenden Wirklichkeit der absoluten Substanz. K. irrt, wenn er an einer anderen Stelle in Troeltschs „Aufdeckung“ des Apriori aus der geschichtlichen Wirklichkeit die historisch-induktive Methode nur „in verkleideter Form“ wiedererkennt: Tr. war überhaupt kein Apriorist im Sinne des kantischen Idealismus, sondern durchaus Historist, mit dem Bestreben freilich, den Historismus durch einen geschichtlichen Idealrealismus zu überwinden, der inmitten der singulären historischen Tatsachen das allgemein Bedeutsame aufweist — ganz ähnlich wie K.s induktive Theologie der Heilsgeschichte. Noch näher steht K., ohne es zu wissen, der geisteswissenschaftlichen Methode Diltheys, namentlich in der Fassung, die sie durch den Einfluß Husserls angenommen hat. (Vgl. meine Besprechung des VII. Bandes von D.s Gesammelten Schriften in der Deutschen Literaturztg.) Der frühere positivistische Historismus D.s ist hier zu einer „realistischen oder kritisch-objektiv gerichteten“ Phänomenologie des geschichtlichen Geisteslebens vertieft, die die von K. skizzierte Methode in mancher Richtung schon weiter durchführt. Auch nach D.

ist die Grundlage jedes Erkennens das „Innewerden“ des erlebnismäßig Gegebenen (K.s „vorlogisches Bewußtwerden“) und erst seine zweite Stufe das diskursive „Bewußtmachen“ und Aussprechen der dem Gegebenen immanenten Relationen und Strukturen (K.s „rationales Bewußtwerden“ der Wahrheit in der Wirklichkeit). Auch D. stützt sich auf den „hermeneutischen Zirkel“, auf die Wechselwirkung des individuellen Erlebens und des allgemein bedeutsamen Verstehens der geschichtlichen Objektivationen des Geistes, ebenso wie K. die „zwei Brennpunkte“ der Gegenwärtigkeit und der geschichtlichen Offenbarung des „allzeitlich“ Ewigen zu dem einen Zentrum des religiösen Geistphänomens, der „vollzeitlichen“ Synthese von Menschenseele und Gottesgeist, zusammenrücken läßt. Freilich bedingt die „wesentliche Geschichtlichkeit des Daseins“, die auf der einen Seite die Selbsterweiterung des subjektiven zum objektiven Geist ermöglicht, auf der anderen Seite wegen der unaufhebbaren Grenzen des Verstehens die wesentliche Relativität unserer Erkenntnis der wahren Wirklichkeit des überindividuellen Geisteslebens. Aber eben deshalb ist die „kritisch-reale Phänomenologie“, die K. unbewußt mit D. gemeinsam hat, gerade die geeignete Methode zur Grundlegung seiner Metaphysik des „kritisch-relativen Realismus“, und die bewußte Vertiefung in D.s geistesgeschichtliche Hermeneutik (vielleicht auch in die D. mit Husserl vereinigende „hermeneutische Phänomenologie“ und anthropologische Ontologie, die in Heideggers „Sein und Zeit“ ausgebildet ist) würde die Aussichten auf eine glückliche Erfüllung der vielversprechenden Intentionen Koepps womöglich noch fester begründen.

Marburg.

Prof. Dr. Dietrich Mahnke.

**Koppelman, Wilhelm**, Professor an der Universität Münster. *Das Wesen des Christentums. Eine religionsphilosophische Untersuchung*. Berlin, Reuther u. Reichardt, 1922. VIII, 209 S.

Die vorstehende Schrift folgt aufs engste Kant in der Verbindung von Religion und Moral. Das auf die Vernunft gegründete moralische Bewußtsein ist der Wesenskern der Religion, insbesondere der vollendetsten Form der Religion, des Christentums. Jede irrationalistische Auffassung der Religion, wie sie von Schleiermacher oder Otto vertreten wird, lehnt der Verfasser ab, auch eine Selbständigkeit der Religion gegenüber der Moral, wie sie Scholz lehrt. Das Wesen des Christentums ist das reine moralische Bewußtsein. Es wird sichtbar an der Person und Lehre Jesu, wie sie uns in den Synoptikern entgegentritt. In drei Teilen, die sich wohl an die Artikel des lutherischen Katechismus halten: Gott und sein Reich, die religiöse Bedeutung der Person Jesu, die christliche Kirche wird der Versuch unternommen, die höchste und reinste moralische Haltung als Ausdruck der Beziehung des Menschen zum Absoluten zu nehmen und als Wesen des Christentums zu deuten. So ähnlich wie bei Kant werden auch hier aus der reinen praktischen Vernunft gewisse Forderungen deduziert, die dann den Charakter von religiösen Ideen erhalten. Es wird z. B. die Idee des höchsten Gutes zum Reich Gottes, es wird aus der Idee der Gemeinschaft sittlicher Wesen der Vernunftbegriff der Kirche gewonnen, der nach der Ansicht des Verfassers in keiner der historisch gewordenen christlichen Kirchen verwirklicht ist. Man könnte mit diesem Verfahren einverstanden sein, wenn man dem Verfasser die allerdings sehr bestreitbare Voraussetzung zugeben würde, daß die Religion wesentlich sittliche Gesinnung sei. Aber auf keine Weise ist es statthaft, mit einer solchen Konstruktion des Wesens des Christentums aus der praktischen Vernunft historische Momente in Beziehung zu setzen und in einer Persönlichkeit und ihrer Lehre das Wesen des Christentums verwirklicht zu sehen. Und es geht andererseits nicht, mit dieser ethischen Auffassung des Christentums höchst antiquierte dogmatisch-metaphysische Vorstellungen zu verbinden wie die Möglichkeit einer realen Auferstehung. Wenn man das Wesen des Christentums wirklich herleiten will aus der praktischen Vernunft, dann darf man weder Historisches noch Metaphysisch-Dogmatisches hineinverweben.

Berlin.

Dr. Christian Herrmann.

**Östliches Christentum. Dokumente. II. Philosophie.** Herausgegeben von *Nicolai v. Bubnoff* und *Hans Ehrenberg*. München, C. H. Beck, 1925.

Während der erste Band dem Leser die Eigenart des politischen Denkens der Russen in seiner Verwurzeltheit im Christentum vorführte, legen die Herausgeber in die-