

Autorität und Freiheit : eine historische und philosophische Untersuchung mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Wissens zum Glauben

Autor(en): **Keussen, R.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **2 (1912)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403799>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

AUTORITÄT UND FREIHEIT.

Eine historische und philosophische Untersuchung mit besonderer Beziehung auf das Verhältnis des Wissens zum Glauben.

Es gibt Lebensprobleme, deren Lösung wohl für immer aussteht. Die Beweglichkeit und der Wechsel des Lebens scheinen jeder begrifflichen Bestimmung zu widerstreben. — Dem doktrinären und systematisierenden Verstand legt diese Einsicht allerdings einen Verzicht nahe, den er nicht leisten will und nicht leisten kann. Denn für ihn bleibt es ein unabweisbares Bedürfnis, alles Geschehen unter die Gleichförmigkeit von Gesetzen zu stellen, weiter diese Erkenntnis zu benutzen, um das Leben selbst unter Form und Regel zu bringen. Den Zwang des Gesetzes ergänzt hier die bevormundende Sitte. So findet denn der einzelne überall die Grenzen seiner Bewegung festgelegt, seinen Schritten die Bahn vorgezeichnet. Eine feste Lebensordnung bindet sein Handeln in Familie, Gesellschaft und Staat, eine durchgebildete Lebensansicht wird ihm durch Unterricht und Erziehung zur persönlichen Aneignung dargeboten. Gesetz und Überlieferung erscheinen so als die das Einzelleben bewahrenden und bewachenden Mächte. Allein die Sicherheit, die sie uns bieten, indem sie uns in ihre schützende Obhut nehmen, der Erfolg, den sie erzielen, indem sie ungebundene und ins masslose strebende Kräfte einer harmonischen Ordnung einfügen, ihr Segen für die Entwicklung unseres Lebens im ganzen, — sie erweisen sich als ein mit grossen Opfern zu bezahlender Gewinn.

«Es erben sich Gesetz' und Rechte
Wie eine ew'ge Krankheit fort!»

Das Gesetz, unfähig den Besonderheiten aller Einzelfälle gerecht zu werden, schematisiert notwendig das Rechtssubjekt

wie das Rechtsobjekt und mit ihnen die Rechtslage. Die Sitte, mag sie ursprünglich auch durch ein starkes, natürliches Empfinden gehalten worden sein, erliegt nur zu oft der Gefahr, sich zur äusserlichen Konvention zu verflüchtigen und damit ihren tieferen Gehalt zu verlieren. Das Dogma als festgelegte Überlieferung droht das religiöse Denken, der Ritus den Ausdruck der persönlichen Frömmigkeit in der Hülle des Formelhaften zu ersticken. — Doch die Gefahren, die eine autoritative Überlieferung für die Selbständigkeit der Lebensgestaltung in sich schliesst, deuten zugleich auf die Grenzen ihrer Wirksamkeit hin. — Das Gesetz steht der Vielgestaltigkeit des Lebens immer mit einer gewissen Unbeholfenheit gegenüber; zu künstlichen und verwickelten Konstruktionen muss man greifen, um seine Anwendbarkeit für jeden Fall zu ermöglichen und gelegentlich versagt hier selbst die grösste Anspannung des Scharfsinns angesichts einer „Lücke im Gesetz“. Das Dogma mündet in seinen höchsten Thesen im Mysterium, dessen Bedeutung zu erschöpfen keine Formel genügt. „Wir schauen wie durch einen Spiegel rätselhaft.“ Das Bild, das uns aus ihm entgegenblickt, wird in seinen Umrissen nur von dem ahnungsreichen Gemüte erkannt, nicht von dem Verstande, der allein im hellen Licht der Erfahrung seines Weges sicher bleibt. Damit aber wird in das tiefste religiöse Erlebnis ein stark individualistischer Zug hineingetragen. Denn im Erkennen des Gemütes offenbart sich ein Wertempfinden, das unvergleichliches, ja oft unbeschreibliches zum Ausgangspunkte nimmt und darauf seine Schlüsse baut. Aber die Methode des Schliessens, die hier zur Anwendung gelangt, sofern von einer solchen geredet werden darf, entspricht nicht den Regeln der rationalistischen Logik, wie auch das grundlegende Erlebnis selbst in keine Schablone, auch nicht in die Schablone der wissenschaftlichen Psychologie hineinpasst. Hier redet eben die Seele allein mit ihrem Gott, „solus cum solo“. Hier ist das Reich der Freiheit, in dem neues schöpferisches Leben seinen Ursprung nimmt. Der Geist wehet, wo er will. —

Dessen müssen wir eingedenk bleiben, auch wenn wir uns unter die Leitung von Autorität und Überlieferung stellen: es gibt für diese deutlich erkennbare Grenzen ihres Vermögens. Das Leben kann sich ihnen nicht gefangen geben. Und wenn sie es mit überlegenem Machtbewusstsein dennoch versuchen,

so ist das Netz, womit sie das Leben umschliessen, nicht so stark gewoben, dass es nicht hier oder dort zernagt werden könnte; es lässt sich nicht so eng zusammenziehen, dass es dem Bewegungsdrang für immer Schranken setzte.

Aus dieser Lage begreift sich die Spannung, die das Verhältnis von Autorität und Freiheit, Überlieferung und individuell gestaltetem Empfinden und Erleben immer wieder zu einem Problem auf allen Gebieten des Lebens werden lässt. Zugleich legt sich uns der Gedanke nahe, dass diese Spannung und mit ihr das Problem für die Entwicklung des Lebens eine Notwendigkeit sein möchte. Denn wird das Verhältnis der miteinander ringenden Mächte ein gar zu ungleiches, so erscheint alsbald das Leben in seinem Bestande selbst bedroht. Das Überwiegen des Individualismus wird zu einer Gefahr für alles ideale Gemeinschaftsleben. Der Wissenschaft wie der Religion, der Ethik wie dem Rechtsleben werden die festen Massstäbe entwunden. Eine Überspannung der autoritativen Überlieferung dagegen fesselt die Willkür nur, um an ihre Stelle den Mechanismus der Gewohnheit zu setzen. Es kommt aber „wenig darauf an, ob gesellschaftliche Formen und Gebilde, ob Systeme oder Wissenschaften durch Versteinerung oder durch Zersetzung zugrunde gehen“¹⁾.

Vorgreifend ist hiermit die tatsächliche Lage des Problems beschrieben. Sie scheint uns zu zeigen, dass Autorität und Freiheit als Lebensmächte aufeinander angewiesen sind und dass nur ein gewisses Gleichmass der Spannung zwischen ihnen der Entfaltung des Lebens förderlich ist. — Eine Verschiebung des Problems tritt nun sogleich ein, wenn wir die vorgefundene Lage durch die künstliche Voraussetzung ersetzen, dass der Mensch entweder nur als Individuum oder nur als Gattungswesen existiere. Wie künstlich diese Voraussetzung ist, wird durch die Beobachtung deutlich, dass auch der extremste Individualismus sich als solcher nur behaupten kann, indem er sich gegen die Tradition und ihre überkommenen Werte auflehnt und sie bekämpft. Der Kampf aber zeigt, dass er sich der Abhängigkeit von diesen Werten noch nicht entwunden hat, dass sie für ihn noch etwas bedeuten. — Und umgekehrt wird auch der bedingungslose Verfechter der Autorität die

¹⁾ G. Tyrrell, Die Rechte und die Grenzen der Theologie. — Zwischen Scylla und Charybdis. Deutsche Übersetzung. Jena 1909. S. 270.

Forderung vertreten, dass sich ihre Grundsätze zum persönlichen Eigentum ihrer Bekenner gestalten, und somit ihr Gehorsam aus ihrem eigenen Willen fliesse. Wir haben also in dem ersten Falle eine Beschränkung, in dem zweiten eine Milderung des eingenommenen Standpunktes zu verzeichnen. Doch wird dadurch seine eigentliche Tendenz kaum berührt. Diese behauptet sich vielmehr im Bewusstsein mit einer fast suggestiven Kraft. Ihr entspricht die Neigung des Individualisten überall für das Recht der Selbstbestimmung einzutreten und allen autoritativen Geboten Misstrauen entgegenzubringen, während hinwiederum der Autoritätsgläubige mit einer Art von blindem Vertrauen alle Äusserungen der autoritativen Mächte aufnimmt und alle Selbständigkeitsregungen mit Argwohn betrachtet. Die Disposition zu solchen Urteilen und Stimmungen greift so tief, dass man versucht sein möchte von einer Verschiedenheit der geistigen Konstitution, der Charakteranlage zu reden und den revolutionären die konservativ gerichteten Naturen entgegenzustellen. Wenn wir in der Tat berücksichtigen, dass unsere Lebensanschauung nicht nur etwas äusserliches, nicht nur eine Formel unseres Verstandes ist, sondern mit den Anlagen und Gewohnheiten unserer ganzen Persönlichkeit verschmolzen erscheint, so werden wir gewiss anzuerkennen bereit sein, dass es eine typische Verschiedenheit des Verhaltens auch auf unserem Gebiete gebe. Auf der einen Seite die Bereitwilligkeit, den Willen der bestehenden Mächte zu verehren und sich ihm zu unterwerfen; auf der anderen Seite ein trotziges Bewusstsein des eigenen Willens, die Neigung zur Kritik, die Auflehnung gegen jeden Zwang. Dort finden wir das Gefühl, durch die soziale Bindung, durch die Unterwerfung unter Glaubenssätze und die Vorschriften der Sitte für die eigene Persönlichkeit einen sicheren Halt zu finden. Hier dagegen herrscht das Empfinden vor, dass Dogmen den Geist knechten, dass das Recht ein wesenloses „Gespenst“ sei¹⁾, von anderen erfunden zur Deckung ihrer eigenen Ansprüche, dass die Moral einer Umwertung aller Werte bedürfe. —

Bossuet hat seiner universalen Geschichtsbetrachtung den Gedanken eingefügt, dass gleich den Einzelmenschen auch die Völker einen besonderen Charakter besässen²⁾. Diese Annahme

¹⁾ Max Stirner, Der Einzige und sein Eigentum. (Reclam) S. 225.

²⁾ M. Ritter, Studien über die Entwicklung der Geschichtswissenschaft. Historische Zeitschrift. Bd. 107, 3. Folge, Bd. 11, S. 281.

schliesst naturgemäss die Erwartung ein, mit der Entfaltung des geschichtlichen Lebens auch die Offenbarung des Volkscharakters verknüpft zu sehen, so dass dann weiterhin den Wandlungen in der Geschichte eines Volkes Wandlungen des Volksgeistes entsprechen müssten. In besonders charakteristischer Ausprägung hat unter den neueren Historikern Lamprecht¹⁾ sich diese Auffassung zu eigen gemacht und von ihr geleitet der Geschichtswissenschaft ganz neue Aufgaben zuzuweisen versucht. Der universalgeschichtlichen soll die sozialpsychologische Methode zur Seite treten. Als ihr Ziel wird die Erforschung der jeweils herrschenden sozialen Psyche und ihrer Abwandlungen durch die Kulturzeitalter hin angegeben. Hierbei zeigt sich nun, wie Lamprecht im einzelnen nachzuweisen unternimmt, ein eigenartiger Wechsel in der seelischen Zuständlichkeit des Volkslebens in den verschiedenen Epochen seiner geschichtlichen Entwicklung.

Am deutlichsten aber tritt dieser Wechsel in der europäischen Volks- und Staatengeschichte im Verlaufe des 15. Jahrhunderts in die Erscheinung. Zeigt sich das höfische und bürgerliche Leben des Mittelalters im weitesten Umfang vom Zwange der Konvention beherrscht, so führen Renaissance und Humanismus gemeinsam zur Wiederentdeckung des Einzelmenschen, der seine Individualität in dem Ausmass seiner Bildung, in den Rechten, die er für sein Leben fordert, vielfach schon mit überschwänglichem Selbstbewusstsein empfindet. — Bis tief in das 14. Jahrhundert hinein sehen wir den religiös-kirchlichen Geist eine fast unbestrittene Alleinherrschaft ausüben, die nicht nur auf das Gebiet des politischen, sondern auch auf das des wirtschaftlichen Lebens übergreift: die kaiserlichen Reichstage waren kirchlichen Synoden zum verwechseln ähnlich; die Innungen stellen sich zugleich als Gebetsbruderschaften dar²⁾. Nun aber wird der Gedanke der allgemeinen Christenheit, der nach Ranke das weltpolitische Bewusstsein des Mittelalters erfüllt hatte, immer mehr abgeschwächt und von dem aufstrebenden nationalen Selbstbewusstsein der einzelnen Völker verdrängt. Die lateinische Sprache, „das Idiom der Kirche“³⁾, wird

¹⁾ K. Lamprecht, *Moderne Geschichtswissenschaft*. Freiburg 1905. S. 19.

²⁾ A. Ehrhard, *Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert*. 2. und 3. Auflage 1902. S. 32.

³⁾ L. v. Ranke, *Geschichte der Päpste*. 3. Auflage, I, 35.

allenthalben in Italien, in Frankreich, wie in Deutschland in der poetischen Literatur durch die Volkssprache ersetzt. Doch das ist nur ein Symptom dafür, dass das Volkstum sich in seiner Eigenart zu begreifen begonnen hat. In den Hussitenkriegen verschmilzt zum ersten Male wieder das religiöse mit dem nationalen Interesse. — Die Reformation bringt diese Entwicklung zum Abschluss und führt zugleich über sie hinaus. Eine Reihe von Fürsten und Völkern scheiden aus dem weltpolitischen System, als welches sich uns die abendländische Kirche in ihrer Konzentration um das Papsttum während des Mittelalters darstellt, aus. Damit und mit der Bildung protestantischer Sonderkirchen wird aber auch der ideale Wert der Glaubens- und Bekenntniseinheit in Frage gestellt, der den Ansprüchen der mittelalterlichen Universalkirche auf die Beherrschung der Gewissen einen so machtvollen Nachdruck gegeben hatte. Nun wächst wie mit Notwendigkeit sich der Gedanke aus, dass es nicht nur eine Form christlicher Lehre gebe, ja er verschärft sich noch zu dem Bewusstsein, dass das Gewissen des einzelnen die Verantwortung und die Entscheidung in den Fragen des religiösen Glaubens zu übernehmen habe. Hiermit ist die Stufe des religiösen Subjektivismus und Individualismus erreicht, die auf der einen Seite als die hervorragendste Errungenschaft der Reformation, auf der anderen Seite als ihr grösster Schaden betrachtet wird. Sie ist, darüber besteht kein Zweifel, in den folgenden Jahrhunderten zu immer schärferer Ausprägung gelangt. —

Parallel mit dieser Entwicklung lässt sich ein allmähliges Zurücksinken des Einflusses der Kirche auf die Gesamtheit der geistig-sittlichen Kultur beobachten. Sie hat — das ist eine in ihren eigenen Kreisen vielfach wiederholte Klage — in dieser die führende Stellung durchaus verloren, die sie durch Jahrhunderte beansprucht und auch behauptet hatte. Staats- und Rechtsleben, Wissenschaft und Kunst säkularisieren sich und lassen dem kirchlichen Einfluss einen immer enger begrenzten Raum zur Betätigung und Mitwirkung, wenn sie ihn nicht völlig aus ihrem Bereiche ausscheiden. — Wir erleben nunmehr ein Gegenstück zu dem Verhalten der mittelalterlich-kirchlichen Gelehrsamkeit. War dem scholastischen Denken — mit vereinzelt Ausnahmen — alles Wissen, das sich nicht religiös befruchten liess, gleichgültig und sogar verdächtig er-

schienen, so wird jetzt das Wissen um seiner selbst willen als Erkenntnisziel aufgestellt und das kirchliche Denken kaum noch beachtet, ja als rückständig abgelehnt.

Am eindruckvollsten stellt sich die Umkehrung dieses Verhältnisses in der Umbildung des philosophischen Denkens seit dem 15. Jahrhundert dar. Die Scholastik ist ihrem Wesen nach Glaubensphilosophie. Die von der Kirche verkündete und offenbarte Glaubenslehre mit dem Lichte der Vernunft zu durchdringen, erschien recht eigentlich als ihre Aufgabe. Auch hier hat Augustinus ihr Weg und Ziel gewiesen mit dem Satze: *credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus*. (In Joh. Evang. tract. 40, 9). Anselm von Canterbury, der sich ganz in den Gedankengängen Augustins bewegt, bezeichnet demgemäss sein Monologium als ein „*exemplum meditandi de ratione fidei*“, dem das Proslogion mit dem Titel „*fides quærens intellectum*“ zu entsprechen habe¹⁾. Die Richtung seines Denkens erläutert jedoch am besten der berühmte Satz: *Neque enim quæro intelligere, ut credam; sed credo, ut intelligam*²⁾. — Aus diesen Bestimmungen scheint sich zunächst ein Vorrecht des Glaubens gegenüber dem philosophischen Denken zu ergeben. Ein so eifernder Theologe wie Petrus Damiani hat es denn auch ausdrücklich formuliert mit der bekannten Wendung, dass die Philosophie gleich einer Magd der Theologie zu dienen habe³⁾. Auch Thomas von Aquin hält diesen Gedanken, wengleich in milderer Formulierung, fest. — Allein gerade er gibt uns zu bedenken, ob nicht die der Scholastik eigentümliche Methode der Rationalisierung des Glaubens zu einer ganz anderen Verhältnis- und Wertbestimmung von Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie führen könne⁴⁾. Sofern nämlich der offenbarte Glaube für die Vernunft noch undurchdringlich ist, scheint die von ihm gebotene Erkenntnisgewissheit hinter derjenigen zurückzustehen, die der von der Ver-

¹⁾ Proslogion, Prooemium (ed. Laupp, p. 105).

²⁾ l. c. cp., I, p. 108 f.

³⁾ *Non debet ius magisterii sibimet arroganter accipere, sed velut ancilla dominæ quodam famulatus obsequio subservire, ne si præcedit, aberret*. Opera ed. Cajetan. Par. 1743, S. 312; s. J. M. Verweyen, Philosophie und Theologie im Mittelalter. 1911. S. 22.

⁴⁾ Vergl. die Ausführungen in meinem Aufsatz, Thomas von Aquin, sein Verhältnis zum Christentum und zur Philosophie. Internat. kirchliche Zeitschrift 1911, S. 44 f.

nunft begriffenen Glaubenswahrheit zukommt. Hiernach würde als Erkenntnisstufe die Philosophie einen höheren Rang einnehmen als die Theologie. — Bei Raymundus Lullus stossen wir in der Tat auf Gedankengänge, die in diese Auffassung münden. Der Glaube wird vom Wissen in dem Sinne gemeistert, dass er alle Dogmen in Vernunftpostulate verwandelt. Er hebt somit — „in einem umgekehrten Verfahren wie demjenigen Kants — den Glauben auf, um für ein höheres, durch den Glauben vorher angeregtes Wissen Platz zu bekommen“¹⁾. — Doch der Versuch des Raymundus ist mehr eine kühne Usurpation eines auf die Kraft seiner Dialektik allzusehr vertrauenden Denkers, als eine haltbare Leistung. Er bildet daher auch in der Geschichte der scholastischen Philosophie nur eine Episode. — Das tatsächliche Ergebnis aller Bemühungen um die Rationalisierung des Glaubens ist vielmehr, wie die nominalistische Schule in Occam zeigt, ein negatives. Die Vernunft hat ihre Kraft an der ihr von der Kirche gewiesenen Aufgabe erschöpft. Soll dennoch die autoritative Geltung der Glaubenslehre behauptet werden, so bleibt nur die Berufung auf die Offenbarung Gottes und die Überlieferung der Kirche übrig. Der habitus fidei, den der Intellekt selbst sich nicht geben kann, ist ein von Gott bewirkter. Die göttliche Allmacht kann dabei den Inhalt der Offenbarung und des Glaubens in einer Weise gestalten, die unserer natürlichen Einsicht durchaus widerspricht²⁾. Die Gewissheit des Glaubens wird dadurch aber nicht berührt, weil sie überhaupt nicht auf rationaler Grundlage ruht und auch nicht ruhen kann. Denn die menschliche Vernunft lässt sich der göttlichen Wahrheit nicht anpassen. Hiermit ist die Möglichkeit der Scholastik als einer Philosophie des Glaubens aufgegeben.

Nicht aufgegeben aber ist damit auch die rationalistische Tendenz des Denkens, die als ein Erbe der Scholastik in die neuere Philosophie übergeht und sich in ihr zunächst mit unverminderter Kraft behauptet. Ja das Selbstvertrauen des philosophischen Rationalismus scheint durch seine im Verlauf des 16. und 17. Jahrhunderts vollzogene Verbindung mit der mathematischen Naturwissenschaft noch um vieles verstärkt.

¹⁾ J. M. Verweyen, a. a. O., Seite 65.

²⁾ Centil. theol. concl. 6, 10, 11 u. a., s. A. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 1020.

Nach geometrischer Methode glaubt man ein logisch verknüpftes System der Wirklichkeit konstruieren zu können, dessen Grundlage einzig in den klaren und deutlichen und darum als evident anerkannten Grundsätzen der Vernunft zu finden sei. Der Konflikt mit der scholastisch begründeten Kirchenlehre und der sie schützenden kirchlichen Autorität war damit gegeben. Zwar versucht ihn Descartes noch zu umgehen, wiewohl auch er ganz von dem rationalistischen Wissensideal erfüllt ist. So beschliesst er im November 1633, nachdem er die Verurteilung Galilei's erfahren hat, von der Veröffentlichung des Werkes, das seine mechanische Weltbildungslehre entwickeln und eine Probe seiner Philosophie geben sollte, abzusehen¹⁾. Am 15. November 1639 schreibt er an seinen Freund Mersenne, dass er mit der Abfassung der Meditationen beschäftigt sei, sie vor ihrer Veröffentlichung aber den tüchtigsten Theologen zur Prüfung vorlegen wolle. Und ein Brief vom 30. September 1641 gibt wohl ganz allgemein den Grund an, der Descartes vorsichtiges Verhalten bestimmt: er sei zu dem Entschlusse gekommen, sich in Zukunft soviel als möglich durch die Autorität anderer zu decken, „da die Wahrheit so wenig geschätzt wird, wenn sie allein steht“²⁾. — Demgemäss schliesst er auch sein systematisches Hauptwerk, die Prinzipien der Philosophie, mit der formellen Erklärung, dass er alles, was er geschrieben habe, der Autorität der katholischen Kirche unterwerfe³⁾. Trotzdem sind seine Werke dem Schicksal, auf die Liste der verbotenen Bücher gesetzt zu werden, nicht entgangen⁴⁾. Doch das Vorgehen der römischen Kirche war in diesem Falle nur ein Schlag in das Wasser einer Zeitströmung, gegen die sie einen schützenden Damm zu errichten schon nicht mehr vermochte. —

Zum dramatischen Konflikt sehen wir den Gegensatz der religiösen Tradition zu dem selbstsicheren Rationalismus in in dem sonst so stillen Gelehrtenleben Spinoza's gestaltet. Die

¹⁾ Descartes, Ausgabe der Pariser Akademie, besorgt von Adam und Tannery I, 23.

²⁾ Vergl. G. v. Hertling, Descartes Beziehungen zur Scholastik. Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie d. Wiss., Philos., philol. und histor. Klasse. 1897. Bd. II, Heft 2, S. 352.

³⁾ Principia philos. IV, 207.

⁴⁾ Hertling, a. a. O., S. 379. Reusch, Index der verbotenen Bücher, II, 598—602.

von religiösen Motiven aufgestachelte Leidenschaft greift zu dem letzten Mittel, der Verhängung des grossen Bannes, über den Denker, der alles Göttliche und Menschliche seiner autoritativen Grundlagen beraubt und nur noch das Recht einer Vernunft gelten lassen will, deren Axiome, deren Beweise unzerbrechlich sind. Etwas Erstaunliches liegt in der unerschütterlichen Sicherheit Spinoza's, die ihn auf den Vorhalt, ob er denn die für alle Zeiten beste Philosophie gefunden zu haben glaube, die Antwort geben lässt: zwar das wolle er nicht behaupten, „aber dass ich die wahre erkenne, weiss ich. Doch wenn du mich fragst, woher ich das weiss, so antworte ich: ebenso wie du weisst, dass die drei Winkel eines Dreiecks gleich zwei Rechten sind“¹⁾. Das Problematische aller metaphysischen Erkenntnis scheint hier restlos beseitigt und dem Zweifel kein Raum mehr zu bleiben: „est enim verum index sui et falsi“. — Wir charakterisieren hier nur den Reflex der rationalistischen Denkweise Spinoza's auf sein eigenes Bewusstsein, um damit deutlich zu machen, wie wenig seine kühle Klarheit sich mit irgend einer Art von affektivem Denken zu befreunden vermochte. Denn auch die mystischen Züge, die man in seiner Gotteslehre zu erkennen glaubte, verschwinden, sobald man darauf achtet, das sich „die intellektuelle Liebe zu Gott“ bei ihm in der Betätigung des Vernunfttriebes erschöpft, der alles Endliche vermöge einer logischen Deduktion aus der unendlichen Substanz abzuleiten unternimmt. Niemals hat er es über sich gewinnen können den für seine selbstsichere Verstandesklarheit „demütigenden Schritt in das Dunkel einer übervernünftigen und damit unvernünftigen Erkenntnis zu tun“²⁾. Für ihn drängt sich die Gewalt der Gefühle, von welchen wir die Glaubenslehren zumeist umklammert sehen, in das intellektuelle Leben wie eine Störung ein. Sie führen zu einer falschen d. h. unter dem Einfluss der Affekte stehenden Deutung der Welt und des Lebens. Um diese auszumerzen ist eine Reduktion der Glaubenslehren auf die Dogmen der universalen Religion notwendig. Deren Gehalt aber ist zusammengefasst in die Forderung des Gehorsams gegen Gott, der sich in der Übung von Gerechtigkeit und Liebe bewähren soll³⁾. —

¹⁾ B. de Spinoza, Opera (ed. van Vloten und Land). II, epist LXXVI, p. 418 f.

²⁾ s. W. Prümers, Spinoza's Religionsbegriff. Halle 1906. S. 22, 25 u. a.

³⁾ Tractatus Theologico-politicus, cap. XIV, opera. II, p. 110 f.

Höher jedoch als diese gesetzliche, von den Propheten offenbarte Form der Religion steht die Vernunftreligion der Weisen und Philosophen. Denn ihre Tugend beruht nicht mehr auf Zwang und Gehorsam, sondern auf der Freiheit der Erkenntnis, die den ewigen Zusammenhang aller Dinge in Gott begreift. Ein später Widerschein stoischer Gedanken! „Ducunt volentem fata nolentem trahunt.“ (Seneca).

Allerdings hebt diese Freiheit der Erkenntnis bei Spinoza weder die Notwendigkeit des Erkenntnisprozesses in dem ihn vollziehenden Denker auf — denn ihn zwingt seine eigene intellektuelle Natur zum Denken¹⁾ —, noch auch löst sie die objektive Notwendigkeit des Erkenntniszusammenhanges auf; — denn die adäquaten Ideen bezeichnen ja nur das, was vermöge einer ewigen Notwendigkeit aus dem Wesen der göttlichen Substanz folgt. Aber gerade diese als unaufhebbar empfundene Notwendigkeit verleiht der rationalistischen Kritik der überlieferten Glaubenslehren die unerbittlichen Züge, die wir an Spinoza's Gedankenentwicklung bemerken. Er lehnt jeden Kompromiss mit einem nur gefühlsmässig begründeten Glauben ab, weil er darin eine Schädigung der eigenen Denker-natur sehen müsste. Keine Gründe des Fürwahrhaltens will er gelten lassen als nur solche, die der Vernunft einleuchtend erscheinen. Eben dadurch gewinnt diese Auseinandersetzung des Rationalismus mit den autoritativen Glaubenslehren des Judentums wie des Christentums ihre besondere geschichtliche Bedeutung. Hier handelt es sich nicht um einen willkürlichen Einfall, der sich mit seiner Kritik an dieser oder jener Lehre versucht. Es handelt sich für Spinoza um eine innere Notwendigkeit, um das souveräne Recht der Vernunft alles, was sich für Wahrheit ausgibt, auch den religiösen Glauben, vor ihren Richterstuhl zu fordern. — Spinoza der Metaphysiker, hat auf das philosophische Denken bis auf Lessing und Goethe kaum eine spürbare Wirkung geübt. Spinoza der Freidenker, der Bibelkritiker, der Rationalist gehört einer geistigen Bewegung an, die dem ausgehenden siebenzehnten und namentlich dem achtzehnten Jahrhundert ihr eigentümliches Gepräge verliehen hat.

¹⁾ Tractatus politicus II, 11. Opera I, 275. «Hominem eatenus liberum omnino voco, quatenus Ratione ducitur, quia eatenus ex causis, quæ per solam eius naturam possunt adæquate intelligi, ad agendum determinetur. Nam libertas agendi necessitatem non tollit, sed ponit.

Als Herd und Sammelpunkt dieser Bewegung erscheint im 17. Jahrhundert besonders England. In dem 1624 erschienenen Buche „de veritate“ hat Herbert von Cherbury die Methode Spinoza's bereits vorweg genommen. Der Autoritätsglaube der kirchlichen Theologie soll ersetzt werden durch die Dogmen einer universalen Religion. Er fasst diese in fünf Artikeln zusammen, deren Wahrheit vermöge eines natürlichen Instinktes, wie er meint, zu allen Zeiten und an allen Orten anerkannt worden ist. Sie gelten ihm darum recht eigentlich als katholische Wahrheiten, die denn auch den wesentlichen Inhalt des ursprünglichen Christentums gebildet haben sollen. Auf den sachlichen Gehalt der von Herbert aufgestellten Artikel einzugehen, hat hier kein Interesse. Es genügt die Bemerkung, dass sie die religiöse Überzeugung auf den Glauben an Gott und an ein sittliches Verhältnis des Menschen zu Gott beschränken. — Wichtiger ist für uns, dass die Denkweise Herbert's für die englischen Freidenker und Deisten der Folgezeit vorbildlich wurde. Sie stellen der Autorität der kirchlichen Überlieferung die Autorität des gesunden Menschenverstandes, dem dogmatischen das „natürliche“ Christentum gegenüber. Ihr Einfluss auf die bürgerliche Gesellschaft, selbst auf die gebildete Oberschicht, ist jedoch ein verhältnismässig geringer geblieben. Die führenden Geister in Literatur und Wissenschaft — nur an Newton's grossen Namen brauchen wir zu erinnern — sind an der geschilderten rationalistischen Auflösung oder Einschränkung des kirchlichen Dogmas durchgängig nicht beteiligt.

Prof. Dr. R. KEUSSEN.

(Fortsetzung folgt.)
