

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 10 (1920)
Heft: 3

Artikel: Die Notwendigkeit philosophischer Bildung für den Theologen
Autor: Keussen, Rudolf
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403945>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Notwendigkeit philosophischer Bildung für den Theologen.

Döllinger hat in dem berühmten Vortrage, mit dem er der katholischen Gelehrtenversammlung in München im Jahre 1863 das Gepräge gab, in einem schönen Vergleich Philosophie und Geschichte die beiden Augen der Theologie genannt¹⁾. Er hat damit, wie wir annehmen dürfen, dem Gedanken Ausdruck verleihen wollen, dass wissenschaftliche Einsicht für den Theologen nur auf dem Wege philosophischer und geschichtlicher Bildung zu gewinnen sei. Dass der Gehalt der christlichen Lehre, in der so verschiedenartigen Ausprägung, die sie erfahren hat, dass ebenso die wechsellvollen Formen des christlichen Kultus, die Ausgestaltung der christlichen Ethik in Verbindung mit der Entwicklung des Soziallebens der christlichen Völker, dass endlich der rechtliche Ausbau der verschiedenen christlichen Kirchen nur von dem historisch Gebildeten ganz verstanden werden kann, bedarf keiner Erörterung. Zudem liegt in dem Prinzip der historischen Kontinuität, wie es die katholische Kirche von jeher vertreten hat, die unumgängliche Aufforderung an ihre Theologen beschlossen, sich eben dieses Zusammenhanges in ihrem Wesen, ihrem Kultus und ihrer Lehre auf dem Wege geschichtlicher Forschung bewusst zu werden. Doch die historische Forschung und ihre Methoden, in deren weiteren Bereich auch die wissenschaftliche Exegese der biblischen Schriften einzubeziehen ist, reicht als Rüstzeug der Erkenntnis für die Theologie nicht aus, wenn anders die Religion nicht nur ein geschichtliches Phänomen ist, sondern in den theoretischen und praktischen Bedürfnissen der menschlichen Seele überhaupt wurzelt. Und nicht nur das, die

¹⁾ J. Friedrich, J. von Döllinger III, 316 f.

religiöse Weltanschauung betrachtet die Religion nicht allein als ein bewusstseinsimmanentes Erlebnis, sondern erblickt in ihr eine Beziehung auf die transsubjektive Wirklichkeit Gottes. Damit ist sofort die Frage nach der Gültigkeit dieser Beziehung und darin eingeschlossen die Frage nach der Wahrheit der Religion gestellt, d. h. die wesentliche Frage, von der die wissenschaftliche Erkenntnis in der Theologie auszugehen hat, gehört in den Rahmen der Philosophie hinein. Ihre Ergänzung findet diese Frage in dem ebenso dringlichen Problem, das sich mit dem Wesen der menschlichen Seele befasst. Ist diese eine Ausstrahlung des göttlichen Wesens oder einbezogen in die Weltwirklichkeit? Wie ist ihre Selbständigkeit zu denken? Besteht insbesondere für sie die Möglichkeit selbständigen Wirkens gegenüber der Allwirksamkeit Gottes oder findet diese eine Schranke an dem sich selbst behauptenden menschlichen Willen? Kann weiterhin unser Wille sich den zweifellos tief greifenden Abhängigkeitsbeziehungen von der ihn umgebenden Weltwirklichkeit entziehen? Es ist das Problem der Willensfreiheit in seiner theologischen und kosmologischen Form, dem wir hier begegnen, ein Problem, das zweifellos für den Theologen von dem gleichen Interesse sein muss wie für den Philosophen. — Damit haben wir vorgreifend eine Anzahl von Problemen genannt, über die zu wissenschaftlicher Klarheit zu gelangen für den Theologen ein unbedingtes Bedürfnis besteht. Es fragt sich nun, welche Mittel wissenschaftlicher Erkenntnis er sich anzueignen hat, um diese Klarheit zu gewinnen. Dass diese Mittel nur in einer gründlichen philosophischen Bildung zu finden sind, ist ohne weiteres deutlich. Nur darüber scheint in theologischen Kreisen vielfach Unklarheit zu bestehen, welche Anforderungen im einzelnen zu erfüllen sind, damit diese Bildung nicht nur ein erborgter Schein, sondern ein in sich gefestigter Eigenbesitz sei. Denn nichts wäre schlimmer als die Meinung, man könne den schwierigsten metaphysischen Problemen zu Leibe gehen, ohne gerade ein genaueres philosophisches Fachwissen zu besitzen, vielmehr genüge dazu der sogenannte „gesunde Menschenverstand“. — Aber zunächst gilt hier Nicles Wort aus der Logik von Port-Royal „Le sens commun n'est pas une qualité si commune que l'on pense“¹⁾.

¹⁾ La Logique ou l'art de penser, ouvrage connu sous le nom de Logique de Port-Royal. Nouv. édit. par Em. Charles. Paris 1878, p. 5.

Sodann aber bedarf auch der gesunde Menschenverstand, wofern er nicht mit Fragen zu tun hat, für welche die Entscheidungsgründe in den Tatsachen und Erfahrungen des praktischen Lebens zur Hand liegen, der wissenschaftlichen Schulung. Denn kein Wissen, das vor dem Richterstuhl ernster Wissenschaft bestehen kann, fällt uns gleichsam vom Himmel als ein müheloses Geschenk zu, sondern alles Wissen bedarf der Begründung. Erst durch ihre Begründung erlangen insbesondere die philosophischen Begriffe und Beweise die Genauigkeit und Sicherheit, vermöge deren sie vor der Kritik der wissenschaftlich durchgebildeten Vernunft bestehen können. Im andern Falle unterliegt die Popularphilosophie nur zu leicht der Gefahr, aus Modeschlagworten und verschwommenen, weil in ihrem geschichtlichen Bedeutungswandel nicht verstandenen Begriffen ein durchaus unzulängliches System aufzubauen, in welchem die Behauptungen die Beweise ersetzen sollen, die Beweise selbst aber auch nicht den bescheidensten Ansprüchen der strengen Wissenschaft genügen. Die materialistische Popularphilosophie des 19. Jahrhunderts, aber auch die theologisch-philosophische Apologetik bieten abschreckende Beispiele genug für dieses Verfahren. So ergibt sich denn als notwendige Folgerung dieser Überlegung die allgemeine Forderung, dass der wissenschaftlich gebildete Theologe, will er wirklich die philosophischen Hauptprobleme, die auch seine Wissenschaft umschliesst, sehen und beurteilen, sich dazu das Auge eines gründlichen philosophischen Fachwissens verschaffen muss, sonst bleibt er als Theologe im Sinne des von Döllinger verwandten Vergleiches ein Halbblinder, als Philosoph gar müsste er wie ein Blinder von der Farbe reden.

Alles philosophische Fachwissen setzt zunächst eine gründliche *logische Schulung* voraus, ein Erfordernis, das übrigens auch auf alle andern Einzelwissenschaften zutrifft. Denn schliesslich stellt jede Wissenschaft ein System von Erkenntnissen dar, die in Urteilen begründet und dargelegt werden. Welche Wege aber diese Begründung einzuschlagen hat, das ist eine Aufgabe logischer Besinnung. Diese führt uns zuletzt auf die Frage, wie denn überhaupt wissenschaftliche Urteile zu begründen seien, damit sie Anspruch auf Gültigkeit erheben können. Diese Grundfrage der Logik ist zugleich die Grundfrage aller wissenschaftlichen Erkenntnis. Insbesondere aber sind die meta-

physischen Fragen als Erkenntnisfragen ohne Rückbeziehung auf diese logische Grundfrage gar nicht zu lösen. Es ist kein Zufall, sondern in der Sache selbst begründet, dass Kants Kritik der reinen Vernunft, indem sie die Frage nach der Möglichkeit und den Bedingungen aller Erkenntnis stellt und als Folgerung daraus den Gültigkeitsbereich der metaphysischen Erkenntnisse bestimmt, ganz und gar logisch orientiert ist. Wie aber wäre es auch für den philosophisch gerichteten Theologen möglich, Metaphysik zu treiben, ohne sich zustimmend oder ablehnend mit Kants Kritizismus auseinanderzusetzen? Und wie wäre es weiterhin denkbar, diese Auseinandersetzung zu vollziehen, ausser im Besitz gründlicher logischer Kenntnisse, die erst den Zugang zum Verständnis von Kants schwieriger Gedankenführung eröffnen. Die unvergleichliche Stellung, welche die Kritik der reinen Vernunft in der Geschichte der Philosophie einnimmt, lässt uns die auch von Kant unterstrichene Tatsache beachten, dass es sich hier um eine Neueinstellung der Untersuchung in Hinsicht auf die metaphysischen Probleme und damit auch der Prinzipien der Erkenntnis überhaupt handelt. Diese Neueinstellung bedeutet positiv eine Untersuchung über die Möglichkeit der Anwendung der Gesetzmässigkeit unseres Denkens auf die Erfahrung, negativ eine Kritik eben des Vernunftgebrauchs und seiner Prinzipien und Gesetze über die Grenzen aller Erfahrung hinaus. Dass bei einer solchen Untersuchung die logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gedankenfäden auf das engste ineinander verschlungen sein müssen, liegt auf der Hand. Ebenso aber auch, dass hier die Logik wie die Erkenntnislehre, ja die Wissenschaft überhaupt auf eine neue Methode der Untersuchung verwiesen werden. Und damit wiederholt sich die in der Geschichte der Wissenschaften, der Philosophie insbesondere, wiederkehrende Erfahrung, dass der Versuch eines Neuaufbaues der Wissenschaft mit einer Neugestaltung der wissenschaftlichen Methode, also des logischen Verfahrens, immer Hand in Hand gegangen ist¹⁾. Von der sokratischen Begriffsphilosophie angefangen bis

¹⁾ Mit Recht sagt darum Wobbermin (Die religionspsychologische Methode in Religionswissenschaft und Theologie, Leipzig 1913, S. 360 ff.), dass in der Philosophie alle bedeutenden Entdeckungen oder Irrtümer, Fortschritte oder Rückschritte im Grunde nur aus methodischen Einsichten hervorgegangen seien.

auf Descartes' Discours de la méthode und auf Bacon von Verulamius Novum Organon, von Kant bis zu Comtes Cours de Philosophie positive und Mills System der Logik und bis in die Gegenwart hinein, wo etwa Rickerts Untersuchungen über „Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“ das Verhältnis der Naturwissenschaften zu den Kulturwissenschaften prinzipiell in ihrem Unterschied zu erfassen streben —, begegnet uns immer wieder die Beobachtung, dass die Methode, die Art der logischen Fragestellung den Gang der wissenschaftlichen Untersuchung und in gewissen Grenzen auch ihr Ergebnis bestimmt. Übrigens ist auch das engere Forschungsgebiet des Theologen von dieser Erfahrung nicht unberührt. Denn gerade die religionswissenschaftliche Forschung zeigt, wie erst kürzlich Gese nachgewiesen hat¹⁾, in stärkstem Masse den Einfluss, den die gewählte Methode auf die Begriffsbestimmung ausübt; er geht so weit, dass das Wesen der Religion eben durch die Methode ihrer Erforschung schon bestimmt wird. So ist nach Geses Worten durch die Wahl der Methode die Hauptschlacht schon entschieden, bevor die Religionsphilosophie ihre systematische Darstellung beginnt²⁾. Es ist hier nicht der Ort, diese Einsicht bis in ihre Verzweigungen hinein zu entwickeln und zu begründen. Jedenfalls ist für den, der sie gewonnen hat, die Frage nach dem Werte methodologischer Untersuchungen, die Erkenntnis der Bedeutung der Logik für alles wissenschaftliche Denken und Forschen grundsätzlich entschieden³⁾. — Eine Art widerwilliger Anerkennung dieser Tatsache drängt sich daher gelegentlich selbst solchen Denkern auf, die, wie die Verfasser der Logik von Port-Royal, geneigt sind, den Wert der formalen Logik ebenso wie den Wert aller rein theoretischen Wissenschaften schon aus dem Grunde gering einzuschätzen, weil ihnen die Kraft zur sittlichen Bildung des menschlichen Geistes fehle⁴⁾. Sie müssen zugestehen, dass sie

¹⁾ P. Gese, Einleitung in die Religionsphilosophie, 1918; s. meine Besprechung darüber im deutschen Merkur, 1920, Nr. 2.

²⁾ Gese, a. a. O., S. 2, cf. S. 90.

³⁾ In diesem Sinne sagt E. Kühnemann, Sokrates, Logos, Bd. VIII, 1919, S. 241: Die Logik sei die Grundwissenschaft der Philosophie, weil sie in ihrem tiefsten Sinn sich als die Lehre darstelle „von den Grundgesetzlichkeiten — nicht sowohl unter denen das Erkennen steht, als vielmehr die des Erkennens sind“.

⁴⁾ Logique de Port-Royal, p. 6. f.

die Regeln für alle Betätigungen des Geistes umschliesst, dass sie das Instrument ist, dessen sich alle Wissenschaften bedienen müssen, dass die Rhetorik ebenso wie die Moral, die Metaphysik und die Physik in ihr die Stütze ihrer Beweise finden ¹⁾. Nimmt aber die Logik die hier angedeutete Stellung im System der Wissenschaften ein, so wird nur blutiger Dilettantismus behaupten können, dass die Beschäftigung mit ihren Problemen für den Theologen unnötig und wertlos sei, während sie sich vielmehr als die Selbstbesinnung jeder Wissenschaft über die Wege erweist, die sie einzuschlagen hat, um ihr Erkenntnisziel zu erreichen.

Will die Logik die Gesetze und Methoden aller wissenschaftlichen Forschung zur Deutlichkeit bringen, so umschliesst die *Psychologie*, wenn man für ihre Untersuchungen den weitesten Gesichtswinkel wählt, den Gehalt aller Geisteswissenschaften. Denn dieser ist zuletzt in den psychischen Erlebnissen der menschlichen Individuen und in der eigentümlichen Formung gegeben, die diese Erlebnisse im menschlichen Gemeinschaftsleben erfahren. Ihren Ausdruck aber finden diese Erlebnisse in bestimmten Vorstellungen und ihren symbolischen Bezeichnungen, in Worten, Gebärden, Handlungen. Sollen diese verstanden werden, so bilden psychologische Kenntnisse und Deutungen, die sich auf diese stützen, dazu das letzte Mittel. Insbesondere baut sich die Geschichte auf dem Verständnis der geistigen Vorgänge in den menschlichen Individuen und in den Massen auf ²⁾. Gelegentlich finden wir diese grundsätzliche Erkenntnis zu der viel weiter greifenden Annahme ausgestaltet, dass die Geschichte der Menschheit mit der Entwicklung des menschlichen Seelenlebens zusammenfalle ³⁾. Entsprechend erscheinen „die einzelnen, grossen geschichtlichen Zeitalter als gewaltige sozial-psychische Einheiten, deren Charakter als Ganzes ebensogut konstatiert werden kann wie das see-

¹⁾ l. c. p. 25, 27 ff.

²⁾ „Darüber kann ja kein Zweifel sein, dass den eigentlichen Kern der Geschichte die inneren geistigen Vorgänge des Menschen bilden.“ Chr. Sigwart, *Logik*, II., S. 634 (4. Aufl.). — Auf dem „Verstehen“ und Sich-hineinversetzen in fremdes Geistesleben beruht das historische Erkennen. H. Maier, *Das geschichtliche Erkennen*. Göttingen 1914, S. 7 f. — Zu der ganzen Frage vgl. A. Grotenfeld, *Die Wertschätzung in der Geschichte*. 1903.

³⁾ K. Lamprecht, *Einführung in das historische Denken*. 1912. S. 51 bis 53.

lische Dasein einer einzelnen Persönlichkeit“¹⁾. Zweifellos stellt die Theorie in dieser einseitigen, ganz auf die Wandlungen des Seelischen gerichteten Form eine starke Übertreibung dar. Denn schliesslich ist die Erkenntnis der geistigen Vorgänge und ihrer Symbole doch nur ein Mittel, um die Wandlungen des politischen, rechtlichen und wirtschaftlichen, weiter auch des religiösen und kirchlichen Lebens, die Wandlungen von Sitte und Sittlichkeit verständlich zu machen. Aber gerade der Religions- und Kirchenhistoriker wird trotz dieses Vorbehaltes den Grundgedanken der Lamprechtschen Theorie sehr ernsthaft erwägen und berücksichtigen müssen. Denn die allgemeinen Wandlungen des Seelenlebens, wie sie der Urheber dieser Theorie in seinen Geschichtswerken darzustellen versucht hat, haben vor allem auf die Gestaltung des kirchlichen und religiösen Lebens einen tiefgreifenden Einfluss ausgeübt. Eine Reihe von Vorgängen der Kirchengeschichte — so etwa die mittelalterlichen Geisslerfahrten, der Kinderkreuzzug u. a. — sind nur aus psychologischen Voraussetzungen zu erklären. Und nicht viel anders steht es mit den sittlich-religiösen Bewegungen, die wir durch die Worte Mystik und Askese bezeichnen. Doch damit sind wir über den Bereich des Historischen hinaus auf die immer wiederkehrende Erfahrung geführt, dass das religiöse Leben sich in ganz besonderen und charakteristischen Typen auszuprägen pflegt, die entsprechend der Psychologie ein eigenartiges und umgrenztes Gebiet der Untersuchung darbieten. Es ist das Verdienst amerikanischer Psychologen, zuerst dieses Gebiet systematischer Erforschung unterzogen zu haben²⁾. Welche Bedenken man nun auch erheben mag gegen die von Starbuck in seiner Religionspsychologie versuchte Anwendung biologisch-naturwissenschaftlicher Methoden oder auch gegen das Verfahren von James, die wesentlich aus dem Rahmen des Normalen hinausfallenden „ausgezeichneten Fälle“ in den Vordergrund der Untersuchung

¹⁾ a. a. O., S. 66.

²⁾ E. D. Starbuck, Religionspsychologie. Unter Mitwirkung von G. Vorbrodt, übersetzt von Fr. Beta, 2 Bde., Leipzig 1909, und W. James, Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Deutsch von Wobbermin. Leipzig 1907. Auf deutschem Boden sind diese Untersuchungen aufgenommen in der Zeitschrift für Religionspsychologie. Grenzfragen der Theologie und Medizin. 1908 ff. Herausgegeben von Klemm.

zu stellen¹⁾, so bleibt doch trotz dieser Bedenken die Tatsache unangefochten, dass kein Theologe mehr wird versuchen dürfen, eine Theorie über das Wesen der Religion aufzustellen, ohne diese religionspsychologischen Forschungen zu berücksichtigen. Denn auch für dieses Gebiet geistigen Lebens gilt der Satz, dass die Theorie sich den Tatsachen der Erfahrung anpassen muss und nicht aus vorgefassten Begriffen konstruiert werden darf. — Endlich wird der Theologe der Psychologie die Entscheidungsgründe entnehmen müssen für die Erörterung einer Reihe von metaphysischen Fragen, an welchen er nicht vorübergehen kann, wenn anders er der von ihm vertretenen religiösen Weltanschauung eine gesicherte wissenschaftliche Grundlage geben will. Liegt doch die Tatsache auf der Hand, dass jene sich nicht mit einem materialistischen Seelenbegriff verträgt, nach unserer Auffassung auch nicht mit der Theorie des psychophysischen Parallelismus. Jedenfalls aber muss sich der Theologe die erforderlichen biologischen, psychologischen und metaphysischen Erkenntnisgrundlagen verschaffen, um in der Wirrnis der Theorien über das Leib-Seeleproblem zu einem begründeten und selbst durchdachten Urteil zu kommen. Denn auch im praktischen Berufsleben wird er nur zu oft mit den Vertretern eines Monismus sich auseinandersetzen haben, für welche die Seelenfrage nur noch ein physiologisches Problem, der Unsterblichkeitsglaube aber ein aus einem missverstandenen Begehren erwachsenes, haltloses Phantasiebild ist.

Noch in der Mitte des 19. Jahrhunderts, zur Zeit des Materialismusstreites, galt wenigstens die *Ethik* als ein fast unantastbares Asyl für den christlichen Glauben. Die Unterbauung der Sittlichkeit durch den Grundsatz der Nächstenliebe, der Gedanke, dass Gott einem jeden vergelten werde nach seinem Tuen, galten dem Volksbewusstsein als unerschütterliche Wahrheit. Die Wandlungen, die sich im geistigen und wirtschaftlichen Leben in den letzten Jahrhunderten vollzogen haben, haben auch hier einen tiefgreifenden Umschwung der Stimmung und des Urteils bewirkt. Der christliche Vergeltungsgedanke erschien den Massen in dem Augenblicke fragwürdig, in dem

¹⁾ Siehe hierzu G. Wobbermin, Aufgabe und Bedeutung der Religionspsychologie. Vortrag, 1910, S. 4 f., und Der gegenwärtige Stand der Religionspsychologie, Zeitschrift für angewandte Psychologie, Band III, 1910, S. 488—540.

sie sich von dem Empfinden beherrschen liessen, er diene der mit dem Staat verbundenen Kirche zu dem sehr irdischen Zwecke, die politisch und wirtschaftlich geknechteten Stände mittelst des zweifelhaften Glaubens an einen Ausgleich ihrer Lage in einem jenseitigen Leben zum geduldigen und demütigen Ertragen ihrer Lasten im Diesseits zu überreden. Soweit das Christentum die Ethik des passiven Gehorsams zu verkündigen schien, begegnete es in immer weiterem Umfang dem Widerstreben der einen politischen und wirtschaftlichen Neuaufbau der Gesellschaft begehrenden Massen. Doch, wenn auch politische Bewertungen die Beurteilung der von den Autoritäten des Staates und der Kirche geschützten christlichen Ethik beeinflussen haben, letzten Endes greift der sich hier offenbarende Gegensatz über den Bereich des Politischen und Sozialen weit hinaus. Er wurzelt in einer metaphysisch gegensätzlichen Orientierung der Lebensauffassung, insofern die innerweltliche Ethik des Sozialismus den Menschen ganz auf die Befriedigung seiner irdischen Bedürfnisse verweist, die transzendente Ethik des Christentums dagegen diese zwar nicht unbedingt verneint, wohl aber durch Normen regelt, die auf ein ungleich höheres Lebensziel hinweisen. Immerhin hat die Ethik des Sozialismus das christliche Prinzip der Nächstenliebe, wenn auch in seiner religiösen Begründung aufgegeben, doch in seinem sittlichen Wert unangetastet gelassen. Erst Nietzsches Machtphilosophie hat auch diesen Wert bestritten. Als die schlimmste Verführung, als die grösste Entartung des Willenslebens erscheint ihr das Christentum. Er will darum seine alten Gesetzestafeln zerbrechen und einen neuen, von der Natur geheiligten Lebenswert in dem Willen zur Macht aufweisen. Wie es sich nun auch mit den schrillen Anklagen Nietzsches gegen das Christentum verhalten mag, das Verdienst bleibt ihnen: die geistige Lage der modernen Welt in die allerschärfste Beleuchtung gerückt zu haben. Statt einer halben Verwerfung und einer halben Anerkennung bringt er die volle Kampfansage. Die atheistische Ethik zeigt hier eine vollendete Rücksichtslosigkeit nicht nur gegen die überlieferten Schätzungen und Wertungen, sondern auch gegen sich selbst. Sie offenbart die ganze Härte des auf sich selbst gestellten menschlichen Daseins. Das Problem des Sittlichen führt damit notwendig zu dem Problem einer Gesamtbewertung der Weltwirklichkeit hinüber, zu der

Frage: Optimismus oder Pessimismus der Weltbetrachtung. — Mit ein paar Strichen ist hiermit die ungeheure Schwierigkeit der Problemlage gekennzeichnet, die der moderne Theologe auch auf dem Gebiete der Ethik vorfindet. Er kann und darf sich nicht mehr darauf beschränken, autoritativ die Gültigkeit der christlichen Ethik zu verkündigen. Er muss vielmehr in der Frage nach der „Genealogie der Moral“ eine wissenschaftlich begründete Überzeugung aufweisen¹⁾. Er wird hierbei der weiteren grundlegenden Frage begegnen, ob die Nötigung des Pflichtgedankens der Selbstgesetzgebung des sittlichen Bewusstseins verdankt (Autonomie) oder wirklich durch eine von aussen her angeregte Bestimmung unseres Denkens und Wollens bewirkt werde (Heteronomie). — Doch nicht nur diese Hintergrundsfragen belasten unter Umständen das Denken des modernen Theologen mit schweren Zweifeln, fast ebenso drückend erweist sich die Vordergrundsfrage nach der Möglichkeit der Anwendung der christlichen Ethik auf die Verhältnisse des modernen Lebens. Lässt sich die sittliche Gesinnung der Bergpredigt in den politischen, in den wirtschaftlichen Kämpfen und Wirrungen unserer Zeit als Massstab *alles* Handelns verwenden? Muss es nicht für den Politiker, für den Erwerbstätigen Freigebiete des Handelns geben, die sich der Regelung durch die christliche Ethik entziehen?²⁾ Diese Fragen sind gewiss leicht zu erledigen in den Kreisen, die sich über den möglichen Gegensatz der von ihnen verfolgten Interessen zu der Unbedingtheit ihrer sittlichen Verpflichtungen nicht viele Gedanken machen. Aber für den ernsten Christen, für den Theologen bedeutet die Erkenntnis, dass dieser Widerspruch zwischen Gesinnung und Lebenspraxis nicht nur auf das zufällige Ungenügen einzelner zurückzuführen sei, sondern auf der Unvereinbarkeit des Ideals mit den tatsächlichen Bedin-

¹⁾ Die Untersuchungen über die „Genealogie der Moral“ werden sich natürlich nicht auf die Auseinandersetzung mit Nietzsches gleichnamiger Schrift beschränken dürfen, sondern eine kritische Prüfung der verschiedenen Ableitung der Moralprinzipien bedingen, der empiristischen und aprioristischen, der evolutionistischen und autoritativen usw.

²⁾ Besonders scharf hat diese Fragen F. Naumann in seinen „Briefen über Religion“ formuliert. Siehe Brief XIX ff. — Zu dem durch den Weltkrieg besonders fühlbar gewordenen Gegensatz zwischen Politik und Moral siehe J. Wendland, Handbuch der Sozialethik, S. 234 ff., und die dort angegebene Literatur.

gungen des sozialen Lebens beruhen könne, ein schweres Problem, mit dem er sich irgendwie auseinandersetzen muss. Allerdings sind auch die christlichen Kirchen an diesem Problem nicht blind vorübergegangen. Sie haben entweder „das vollkommene Leben“ des Mönchs neben das Leben der Weltleute gestellt und jenem allein die volle Erfüllung des Ideals zugemutet, oder sie haben für bestimmte Lebenskreise und Betätigungen wesentlich die alttestamentliche Gesetzesethik statt der neutestamentlichen Liebesethik gelten lassen und damit einem System der Milderungen, Abschwächungen und Umdeutungen Raum gegeben, das — wie das Beispiel Kierkegaards zeigt — nicht ohne allerschärfsten Widerspruch aus ihren eigenen Kreisen geblieben ist. — Das Problem ist also — wie diese Andeutungen zeigen — keineswegs von heute, sondern hat von dem Augenblicke an bestanden, wo das Christentum als Gesinnungsgemeinschaft sich zur Weltkirche umbildete. Stellt doch schon der Montanismus eine Reaktion gegen das weltläufige Christentum dar. Auf der anderen Seite hat man schon in den ersten Jahrhunderten die Nötigung einer Angleichung der christlichen Ethik nicht nur praktisch an die Bedürfnisse des Soziallebens, sondern auch theoretisch an die Lehren der philosophischen Ethik empfunden, eine Tatsache, die sich durch die ganze Geschichte der christlichen Ethik von ihren Anfängen an bis zur Gegenwart verfolgen lässt. Die Wandlungen der christlichen Ethik und der Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen¹⁾ erfordern zu ihrem Verständnis sowohl der Rückbeziehung auf die Wandlungen des politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Lebens als auch der Einsicht in ihre tiefgreifende Verschmelzung mit den Lehren der philosophischen Ethik. Denn, um nur ein Beispiel zu nennen: die thomistische Ethik ist gar nicht zu verstehen ohne Bezug auf die stoische Naturrechtslehre und ohne den Hintergrund der aristotelischen Metaphysik und Ethik.

Die systematische wie die historische Erörterung der ethischen Probleme wird den Theologen immer wieder zu dem metaphysischen Kernproblem der Willensfreiheit hinführen. Die Behandlung aber gerade dieses Problems erfordert von ihm die

¹⁾ Dass das grosse Werk von Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, zu den hier skizzierten Gedanken das umfassende Beweismaterial enthält, bedarf für den Kundigen keiner Erinnerung.

gründlichste und vielseitigste philosophische Fachbildung. Denn wer sich an seiner Lösung versuchen will, bedarf dazu ebenso sehr erkenntnistheoretischer, psychologischer, ethischer wie philosophie- und dogmengeschichtlicher Kenntnisse. Er wird ausserdem noch bei dem Juristen, dem Moralstatistiker und dem Mediziner sich eingehende Auskunft erbitten müssen. Jedenfalls also kein Problem, an dem sich die Kraft eines im philosophischen Denken Ungeübten versuchen darf, sondern ein solches, das nach einem sokratischen Wort „einen delischen Schwimmer“ erfordert¹⁾, d. h. einen vielgewandten und erfahrenen und dazu im Ringen nach der Wahrheit unermüdeten Denker.

Aber die Vielseitigkeit der Gesichtspunkte, die das Problem der Willensfreiheit der Erörterung darbietet, die Schwierigkeiten, die sich seiner Lösung entgegenstellen, sie lassen sich in gleicher Art bei fast allen metaphysischen Problemen nachweisen. Das Gottesproblem z. B., das der Theologe unter den Problemen der *Metaphysik* vornehmlich zu behandeln sich gedrungen fühlt, ist zunächst ein anthropologisches Problem, insofern die Tatsache als unbestreitbar gelten darf, „dass, wo immer menschliches Leben sich auf eine höhere Stufe entwickelt hat, sich auch Religion gebildet hat“²⁾. Aber eben diese Tatsache bedarf der Erklärung. Der Offenbarungsgläubige erblickt diese in einer geschichtlichen Mitteilung Gottes, einer Selbsterschliessung seines Wesens an die Menschheit. Doch auch diese Voraussetzung kann die Notwendigkeit nicht ausschalten, dass die göttliche Offenbarung sich irgendwie im menschlichen Bewusstsein kundgegeben haben müsse, und dass weiter dieses Bewusstseinerlebnis irgendwelche Kriterien seiner Wahrheit einzuschliessen hat. Damit aber wird die Religion sich zu einem psychologischen und zugleich zu einem erkenntnistheoretischen Problem gestalten. — Ein psychologisches Problem bleibt sie in jedem Falle. Denn auch der Forscher, der den religiösen Erlebnissen keinen Erkenntniswert in dem Sinne beilegt, dass in ihnen eine Beziehung auf ein reales Objekt zu finden sei, wird sich genötigt sehen, zum mindesten eine psychologische Erklärung für das Auftreten dieser Phänomene zu

¹⁾ Diogenes Laert, II, 22, cf. IX, 11 ff.

²⁾ Bousset, W., Das Wesen der Religion, 1903, S. 2.

suchen. Darin also stimmen der Offenbarungsgläubige und der Immanenzphilosoph überein, dass die Vorstellung vom göttlichen Wesen, wie immer sie im einzelnen durchgebildet sein mag, einer Erklärung bedürfe. Nur vermeint der Immanenzphilosoph, dass diese in psychologischen Motiven zu finden sei, während der Offenbarungsgläubige solche für unzureichend erachtet und in der Eigenart der religiösen Erlebnisse selbst Hinweise auf die metaphysische Beschaffenheit des göttlichen Wesens zu erblicken glaubt. Die Begründung dieses Standpunktes kann auf verschiedenen Wegen versucht werden: durch Intuition¹⁾, durch logische Deduktion²⁾, durch Analogieschlüsse³⁾. Damit sind indessen die Möglichkeiten, die Objektivität des Gottesbegriffs zu erweisen, noch nicht erschöpft. Auch die Besinnung über die Grundlagen der Erkenntnis führt zu ihm hin. Denn alles Erkennen untersteht Normen der Wahrheit, die nicht von der menschlichen Vernunft gebildet, sondern nur von ihr vorgefunden werden können und als solche zu ihrer Anerkennung nötigen. Es sind nach Augustins Bezeichnung die „rationes stabiles atque incommutabiles“, die Wesensgründe der Dinge, die in ihrer Beziehung zueinander die ideale Weltordnung bilden, die von der göttlichen Vernunft umschlossen wird⁴⁾. Diese erscheint hiernach als „die metaphysische Realität des Normalbewusstseins“⁵⁾. Sie spiegelt sich in unserem eigenen menschlichen Bewusstsein nicht nur als eine logische Ordnung, der unser Erkennen sich fügt, sondern ebenso auch als eine Zweckordnung, die sich in verschiedenen Stufen aufbaut: als ein sinnvoller Zweckzusammenhang für die Natur im ganzen, wobei es der Erfahrung überlassen bleiben muss, einzelne Glieder dieses Zweckzusammenhangs zu bestimmen, als ein moralischer Zweckzusammenhang für die sittlich-vernünftigen Wesen, der ihre verschiedenen Willen in der Verfolgung ihres Lebenszwecks zur Einheit bringt und durch seine Allmacht die Kraft

¹⁾ So neuerdings R. Otto, *Das Heilige*, S. 119 ff. Auf religiösem Gebiete bezeichnet er sie als Divination, S. 147 ff.

²⁾ Anselm von Canterbury und Descartes.

³⁾ Insbesondere Fechners panpsychistischer Gottesbegriff ist auf Analogieschlüssen aufgebaut.

⁴⁾ Augustinus de *Divin. qu.* 46, cf. de *civ. D.*, XI, 10.

⁵⁾ Windelband, *W.*, *Das Heilige Präludien*, II, 304. Übrigens kann diese treffliche Skizze zur Religionsphilosophie jedem Theologen dringend empfohlen werden.

hat, eben diesen sittlichen Weltzweck zu verwirklichen. Man kann also sagen, dass der Gottesbegriff als eine Sicherung unserer logischen, theologischen und moralischen Bedürfnisse erscheint, eine Sicherung, die wir allerdings nicht der Anwendung der Vernunft auf die Erfahrung entnehmen. Denn sie ist ja gerade dazu bestimmt, den unvollendeten und niemals vollendbaren Kreis der Erfahrung zu ergänzen, und zwar durch eine Überzeugung, durch welche wir die Einheit alles Wissens, aller Zweckzusammenhänge, aller sittlichen Bestrebungen behaupten. Sofern diese Überzeugung mehr bietet, als die Erfahrung je in sich zu begreifen vermag, ist sie ein Ideal, das nicht bewiesen, sondern nur geglaubt werden kann, das aber als „regulative Idee“ seinen Wert für die theoretische Forschung ebenso wie für das praktische Handeln deutlich macht. — Alle hier ausgesprochenen Behauptungen bedürften, um zu vollem Verständnis erhoben zu werden, einer eingehenden, sowohl sachlichen als philosophiegeschichtlichen Begründung. Davon muss abgesehen werden. Das Ziel meiner Darlegung ist ja auch nur, an einem einzelnen Problem die ungeheuren Schwierigkeiten der metaphysischen Probleme klarzulegen. Der Kundige, der in diese Einsicht genommen hat, wird daher die selbstverständliche Forderung erheben, dass nur der philosophisch Geschulte es wagen darf, sich durch das Dornengestrüpp dieser Schwierigkeiten einen Weg zu suchen, der ihm den Zugang zur „Königin aller Wissenschaften“, wie Kant die Metaphysik genannt hat ¹⁾, eröffnet. Die Selbstbescheidung, die damit dem Anfänger zugemutet wird, mag von ihm, insbesondere wenn sein metaphysischer Trieb ein reger ist, schmerzlich empfunden werden. Dass sie aber berechtigt ist, wird er in dem Augenblick begreifen, wo er erkannt hat, dass es sich in der Philosophie nicht darum handelt, die Begriffskonstruktionen des Lehrers nachzuzeichnen und wo möglich auf die Richtigkeit dieser Zeichnung zu schwören, sondern selbst zu urteilen und auf Grund solcher Urteile Schlüsse zu ziehen, Hypothesen zu bilden. Wie aber wäre dazu auch nur die Möglichkeit geboten, wenn dem Urteil die Erkenntnisgrundlagen, dem Schliessen die logische Schulung fehlt? Philosophie, so bemerkt wiederum der grösste Denker unter den Philo-

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft. Vorrede zur 1. Auflage, S. II.

sophen der letzten Jahrhunderte, Kant, kann man nicht wie die Mathematik lernen (es sei denn historisch), sondern, „was die Vernunft betrifft, höchstens nur philosophieren lernen“¹⁾. Und Metaphysik treiben, so fügen wir hinzu, sollte nur, wer Philosophieren gelernt hat.

Doch, eine unerlässliche Grundlage auch für das selbständige Philosophieren bildet die gründliche Kenntnis der *Geschichte der Philosophie*, unerlässlich darum, weil sie allein dem Philosophierenden über den gegenwärtigen Stand der Probleme die nötige Aufklärung verschaffen und ihn davor bewahren kann, geschichtlich Überholtes noch einmal zu wiederholen und einer notwendigerweise ertraglosen Diskussion zu unterstellen. Denn erst im Laufe der Geschichte treten die verschiedenen Betrachtungsweisen, welche die philosophischen Probleme bei ihrer Erörterung zulassen, treten die Einseitigkeiten bestimmter Lösungsversuche zutage. Immer neue Fragen, zuvor nicht bemerkte Beziehungen zu anderen Problemen tauchen vor dem denkenden Geiste auf, so dass man sagen muss: die Probleme wachsen im Lauf ihrer geschichtlichen Entwicklung in die Breite und in die Tiefe. Und nicht anders ist es mit den Begriffen, mittels deren wir die durch die Probleme aufgeworfenen Fragen zu beantworten versuchen. Jedenfalls, wer den Gehalt der philosophischen Probleme und Begriffe kennen lernen will, der muss sich an ihre Geschichte wenden. Die Bedeutung und das Recht dieser allgemeinen Ausführungen lassen sich natürlich nur durch die Einzeluntersuchung gewährleisten. Als Beispiele einer solchen, die für den Theologen von zwingendem Interesse sind, nenne ich die Werke von Anathon Aall und Max Heinze über den Logosbegriff²⁾ und die umfassende Geschichte des Gottesgedankens von Hermann Schwarz³⁾, die allerdings vorläufig in dem bisher erschienenen ersten Bande nur bis an die Schwelle der neueren Philosophie führt. Als Ergebnis dieser Untersuchungen darf

¹⁾ Kant, Kritik der reinen Vernunft. Methodenlehre III, Hauptstück, S. 865 der 2. Auflage.

²⁾ Anathon Aall, Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und christlichen Literatur. 1896—99. Max Heinze, Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. 1872.

³⁾ H. Schwarz, Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie. I. Bd. Heidelberg 1913.

die Behauptung gewagt werden, dass das wissenschaftliche Verständnis der altchristlichen und mittelalterlichen Dogmengeschichte die Kenntnis der griechischen Philosophie ebenso zur Voraussetzung hat wie die Entwicklung der protestantischen systematischen Theologie nicht ohne fortlaufende Beziehung auf die Gestaltung des modernen philosophischen Denkens vorstellbar ist. Denn wer wollte die altchristliche Lehrentwicklung ohne die platonische Ideenlehre, ohne die Begriffe der stoischen Physik und Theologie und ohne auf Philo und Plotin zurückzugreifen verständlich machen? Wer die Mystik eines Dionysius Areopagita ohne den Neuplatonismus, wer die katholische Sakramentenlehre in ihrer scholastischen Form ohne den aristotelischen Substanzbegriff? Und steht nicht hinter Schleiermachers Religionsbegriff die Philosophie der Romantik und der in ihrem Lichte aufgefasste Spinozismus? Ebenso wie hinter Herrmanns Auffassung der Lebensbestimmung durch den christlichen Glauben Kants Ethik?

Wie wertvoll nun auch die Einsicht in diese Zusammenhänge für den Theologen sein mag — wertvoll für das historische wie für das systematische Verständnis der dogmatischen Fragen —, bedeutsamer noch ist der Gewinn, den er für die Erfassung der allgemeinen Geistesgeschichte, insbesondere der europäischen Menschheit aus der Geschichte ihrer Philosophie, entnehmen kann. Denn nicht als zufällige Einfälle einzelner Denker stellen sich der prüfenden Betrachtung die philosophischen Systeme dar, sondern als der Ausdruck aller Stimmungen, Strebungen, Gedanken, die in der Wissenschaft wie im Leben eines Zeitalters wirksam waren. Sie sind daher im höchsten Sinne kulturgeschichtliche Zeugnisse, Zeugnisse des gesteigerten Eigen- und Soziallebens in Religion, Sitte, Recht und Staatsleben, Sprache, Dichtung und Kunst. Denn keines dieser Gebiete, wenn anders wirkliches Leben in ihm pulsiert, bleibt ohne Einfluss auf den philosophischen Geist der Zeit. Tausend Einzelercheinungen gibt dieser sein Gepräge, die Denkgewohnheiten des Alltags und seine Lebensweisheit sind von ihm gefärbt, wofür etwa Gellerts moralische „Fabeln und Erzählungen“ ein treffliches Beispiel bilden. Aber in seiner höchsten Steigerung ist er doch mehr als die Summe dieser kleinen Beobachtungen und Anzeichen; wo der philosophische Denker, wo der Künstler ihm mit voller Bewusstheit, mit gesammelter

Kraft in ihren Werken Ausdruck geben, da wächst er über sich selbst hinaus, da wird er zum Propheten und bringt ein ewiges Anliegen der Menschheit zur Aussprache, einen Kerngedanken, der die Wissenschaft durch die Jahrtausende führt. So ist's mit Platos Ideenlehre, mit Aristoteles' Begriff des organischen Lebens, mit Kants Deutung des Pflichtgedankens als kategorischer Imperativ, mit Schopenhauers tiefer Empfindung für die Tragik des in nichtiger Selbstliebe befangenen Willens. — Es gehört zu den Bildungsforderungen, die wir an den Theologen stellen müssen, dass er in dieser Art nicht nur den Geist seiner Zeit, sondern den Geist der Zeiten verstehe. Denn nur aus solchem Verständnis heraus wird er die Rätsel deuten können, die ihm die Welt und das Leben, die eigene Seele — ja, das Rätsel aller Rätsel — Gott — aufgeben.

Beuel bei Bonn.

Rudolf KEUSSEN.
