

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 36 (1980)
Heft: 5

Artikel: Josiah Royce's Beitrag zur Theorie des Christentums I :
Beobachtungen und Erwägungen zu seinen Hibbert-Lectures über "The
Problem of Christianity"

Autor: Herms, Eilert
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878466>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 07.02.2025

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

Josiah Royce's Beitrag zur Theorie des Christentums I

Beobachtungen und Erwägungen zu seinen Hibbert-Lectures über
«The Problem of Christianity»

Auch für die systematisch-theologische Arbeit unserer Tage stellt sich die alte Frage nach dem «Wesen des Christentums»¹, und es ist vorgeschlagen worden, sie durch eine «Theorie des Christentums»² zu beantworten. Das in einer solchen Theorie auf den Begriff zu bringende Christentum der Gegenwart zeichnet sich u. a. dadurch gegenüber früheren seiner Gestalten aus, dass es sich zu einer zunehmend einheitlichen interkonfessionellen und internationalen Grösse entwickelt und dass in ihm seine theoretische Selbstreflexion den Bereich der Fachtheologie überschritten hat. Schon das Interesse am Detail ihres *Gegenstandes* wird also die Aufmerksamkeit einer Theorie des Christentums auf Phänomene *nichttheologischer* Christentumsdeutung im internationalen und interkonfessionellen Bereich hinlenken. Zu diesen Phänomenen zählen die zwischen dem 13. Januar und 6. März 1913 im Manchester College der Universität Oxford gehaltenen und im selben Jahre als Buch veröffentlichten Vorlesungen des Harvard-Philosophen Josiah Royce³ über «Das Problem des Christentums»⁴.

Jedoch fallen Royce's Darlegungen nicht nur in den *Gegenstandsbereich* der Theorie des Christentums, sondern enthalten einen Beitrag zu *Ansatz und Durchführung* ihrer theoretischen Aufgabe selber. Zwar haben die zeitgenössischen fachtheologischen Arbeiten über das Wesen des Christentums diesen Beitrag, soweit ich sehe, überhaupt nicht zur Kenntnis genommen, aber sich mit ihm auseinanderzusetzen ist noch

¹ Vgl. R. Schäfer, Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen? ZThK 55 (1968), 329–347; ders., Artikel Christentum, Wesen des..., in: HWbPh I 1008–1016.

² Vgl. H. J. Birkner/D. Rössler (Hg.), Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums, Berlin 1968; T. Rendtorff, Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972.

³ 1856–1916. Seit 1885 (1892) Professor für Philosophie an der Harvard Universität.

⁴ Buchausgabe: The Problem of Christianity, London–New York 1913; Neuausgabe mit Einleitung von J. E. Smith, Chicago 1968 (alle Zitate nach dieser – im folgenden PC genannten – Ausgabe). – Zu beachten ist auch der vorbereitende Aufsatz: What is vital in Christianity? in: William James and other Essays, New York 1911, 99–183.

für die heutige Beschäftigung mit den Problemen der Christentumstheorie in methodischer und inhaltlicher Hinsicht fruchtbar. Diese systematischen Gesichtspunkte sind es, unter denen im folgenden die Position Royce's zunächst vorgestellt (I) und anschliessend diskutiert (II) werden soll⁵.

I

Die Vorstellung der Royceschen Christentumstheorie soll sich in vier Schritten vollziehen. Zu behandeln ist 1. das *Problem* des Christentums, wie es sich für Royce als Ausgangspunkt seiner Untersuchung darstellt; darzustellen sind 2. und 3. die beiden Arbeitsgänge, in denen Royce dieses Problem *bearbeitet* und dann 4. das durch sie erzielte *Resultat*.

1. Das Problem des Christentums

fasst Royce für seine Untersuchung in folgender Leitfrage zusammen: «In welchem Sinne, wenn überhaupt, kann der moderne Mensch, ohne mit sich selbst zu zerfallen, in lehrmässiger Hinsicht ein Christ sein?»⁶ Damit stellt Royce die Theorie des Christentums vor die Aufgabe, den problematischen Bezug zwischen zwei Termen zu klären: zwischen dem «modernen Menschen» und «der christlichen Lehre». Die Erläuterung beider Terme konturiert das Problem:

a) Dass das Christentum für Royce konkret erst als *Lehre* erfasst ist, ergibt sich aus seinem Begriff von dem Wesen einer Religion überhaupt. Royce denkt Religion ganz allgemein als einen Zusammenhang

⁵ Bis heute sind Royce's Darlegungen in der deutschen Theologie weithin unbekannt und jedenfalls undiskutiert geblieben. Eine Erörterung lohnt sich aber deshalb, weil sie zu einer Fülle von Themen in Beziehung stehen, die die deutsche protestantische Theologie dieses Jahrhunderts beschäftigt haben.

Mit dem *Gesamtzusammenhang* der Royceschen Philosophie habe ich mich in meinem Aufsatz: *Metaphysik und Christentumstheorie. Beobachtungen und Erwägungen zu Josiah Royce's religiöser Philosophie und Fundamentaltheologie* (ZThK 71 [1974], 410–455) beschäftigt. Die vorliegende Untersuchung ist auf die Probleme des Royceschen *Spätwerkes* und insbesondere seiner Anwendung der Peirceschen Semiotik auf die Metaphysik und auf die Rekonstruktion des christlichen Wirklichkeitsverständnisses konzentriert.

⁶ PC 62,4f.

von Einsichten, der sich zu einer Lebensanschauung, zu einer «doctrine of life»⁷ rundet, welche zugleich «religiösen» und «ethischen» Sinn hat⁸. D. h.: ihre Einsichten zielen ebensowohl auf die objektive Verfasstheit der Wirklichkeit, in welcher der Mensch sich vorfindet⁹, wie auch auf die Pflichten¹⁰, denen er in schöpferischen Taten¹¹ gerecht zu werden hat. Dabei beschreibt die Lebensanschauung einer Religion das Soll menschlichen Handelns in ethischen Prinzipien¹² nur so, dass sie zugleich hinsichtlich der Verfasstheit der Realität die Gewissheit ausspricht, dass dieses Sein jenes Sollen trägt: dass die Verfasstheit der Realität nicht nur menschliches Handeln nicht zu tragischem Untergang im Kampf mit der Realität verdammt, sondern dass sie das menschliche Handeln selbst dann noch in sich fasst und birgt, wenn dieses hinter seinen eigenen Zielsetzungen zurückbleibt und scheitert.¹³ Als Einsicht in die Verfasstheit der Realität und die Form des ihr entsprechenden Handelns orientiert die Lebensanschauung einer Religion ihre Anhänger so, dass jeder von ihnen einen seiner individuellen Situation entsprechenden «Lebensplan»¹⁴ fassen und ihm entsprechend selbstbewusst handeln kann. Diese Auffassung von Religion als Lebensanschauung teilen die Hibbert-Lectures mit allen früheren Arbeiten Royce's.¹⁵

⁷ Vgl. den Titel des ganzen ersten Teils von PC: «The Christian doctrine of Life».

⁸ PC 188, 1 f.; vgl. auch: 206, 21 ff.; 268, 9 ff.; 224, 24 ff.

⁹ PC 188, 6 ff.

¹⁰ PC 188, 5; 187, 8.

¹¹ PC 196, 36 f.

¹² PC 200, 14. 21; vgl. 199, 19 (: «standards» der Lebensführung).

¹³ PC 187–188: 'Ethical ideas define the nature of righteous conduct. Religious ideas have to do with bringing us into union with some supremely valuable form or level of life. Morality gives us counsel as to our duty. Religion, pointing out to us the natural poverty and failure which beset our ordinary existence, undertakes to show us some way of salvation. Ethical teachings direct us to a better mode of living. Religion undertakes to lead us to a home-land where we may witness, and, if we are successful, may share some supreme fulfilment of the purpose for which we live... Now what I here mean by a "doctrine of life" comprises both ethical and religious elements. It brings these elements into unity, and, if it is a sound doctrine, it gives us both a connected survey of some notable portion of our duty, and an insight into the nature and source of the supreme values of our existence... A doctrine of life... will therefore... arouse many metaphysical questions. But, in a large part, it can be both stated and estimated without answering these metaphysical questions in a technical way».'

¹⁴ PC 229 f.; 350, 22; vgl. auch 356, 6 ff.

¹⁵ Vgl. meinen oben (A. 5) genannten Aufsatz, 417.

Allerdings erfuhr diese Religionsauffassung Royce's im Laufe der Jahre eine wichtige Vertiefung, die auch in den Oxforder Vorlesungen zum Ausdruck kommt: Royce's Frühwerke konzentrieren sich ausschliesslich auf die – im Grundriss zwiefachen: dogmatischen und ethischen – *Inhalte* der religiösen Einsicht. Erst seit etwa 1908 richtete Royce seine Aufmerksamkeit auch auf die Frage nach ihrem *Zustandekommen*.¹⁶ Für den späten Royce ist es charakteristisch, dass er Religion im allgemeinen auffasst als eine Lebensanschauung, in die eine Anschauung ihrer eigenen Dynamik, ihres eigenen Zustandekommenseins und Wirkens mit eingeht. Wenn also die Oxforder Vorlesungen die Lebensanschauung des Christentums – wie die Lebensanschauung von Religion überhaupt – als den Inbegriff der Erfahrungen¹⁷, die der Mensch hinsichtlich seiner eigenen Natur¹⁸ macht, darstellen, so gilt das in dem doppelten Sinne, dass unter der «*religiösen Erfahrung*» des Menschen sowohl der *Inhalt* jener anthropologischen Einsicht¹⁹ als auch deren *Konstitution* als Einsicht²⁰ gedacht wird. *Wie* der Mensch Einsicht in die Verfasstheit seiner Lebenswirklichkeit und seiner in ihr gesetzten Aufgaben gewinnt, wird damit selbst Teil dessen, *was* Royce als in der Lebensanschauung einer Religion an Einsicht enthalten denkt. Offensichtlich ist es diese Konkretisierung seiner alten Auffassung von Religion als Lebensanschauung, auf die der Gebrauch und die zentrale Plazierung des *Erfahrungsbegriffes* in der Religionstheorie des späten Royce zielt.²¹

Dabei ist nun aber zu beachten, dass Royce von der Religion als «*religiöser Erfahrung*» nur so redet, dass er sich dabei zugleich von den Auffassungen eines der Protagonisten dieses Sprachgebrauches, nämlich William James', mit Nachdruck distanziert.²² Für Royce handelt es sich nicht wie für James um solche Erfahrungen, die der Mensch als

¹⁶ So schon in «The Philosophy of Loyalty» (New York 1908), ausdrücklich dann in «The sources of Religious Insight» (New York 1914).

¹⁷ 39–41.

¹⁸ Zum anthropologischen Sinn der religiösen Einsicht vgl. 50, 40; 78; 79, 8; 188, 17; 208, 35 f.; 219, 11 ff.; 224, 36 ff. – Der anthropologische Sinn religiöser Einsicht wird gegen den theologischen ausgespielt: 206, 28 ff.; 218, 6 ff.; 208, 17 f.

¹⁹ So die überwiegende Mehrheit der Stellen: 38, 8; 49, 13 f.; 50, 26 ff.; 39 ff.; 60, 20; 224, 36 f.; auch vol. 196, 1.

²⁰ So ganz eindeutig 219, 11 ff.; 229, 7 ff.; 366, 13; vgl. damit: 222, 21.

²¹ In den frühen religionsphilosophischen Arbeiten tritt der Erfahrungsbegriff überhaupt nicht auf.

²² PC 40, 23 ff. – Vgl. W. James (A. 24), 507–521 (Nachwort E. Herms).

Individuum *mit sich alleine* macht, sondern um solche, die er als Individuum unter Individuen, d. h. als soziales Wesen im Umgang mit der Gemeinschaft macht.²³ Als nicht rein individuelle Erfahrung hat sie nicht die Gestalt eines blossen, in sich verschlossenen Gefühls²⁴, sondern als «soziale Erfahrung»²⁵ hat sie die Gestalt einer klaren, die Beziehung zwischen Individuum und Gemeinschaft überhaupt betreffenden²⁶ und somit motivierenden und orientierenden, sprachlich zu artikulierenden Einsicht.²⁷

Wenn also Royce's späte Religionstheorie Religion als einen Inbegriff von Erfahrungen denkt, so bestimmt sie damit Religion als denjenigen Zusammenhang von Einsichten über die soziale Verfassung der menschlichen Lebenswirklichkeit, der selber noch die Einsicht in das Zustandekommen seiner selbst durch die sozial vermittelte Selbsterfahrung des Menschen in sich schliesst. Dies bedeutet nun aber nichts anderes, als dass Royce auf der Ebene der unmittelbaren religiösen Lebensanschauung selber mit einem Komplex von Einsichten rechnet, denen sich jedenfalls eine *konkrete Theorie der Religion* nicht entziehen kann: der Einsicht nämlich, dass alle Religionen *Ausdruck eines in der sozialen Natur des Menschen liegenden Bedürfnisses* sind²⁸ und – kraft dieser funktionalen Bezogenheit auf die Natur des Menschseins – in jedem Einzelfalle (also auch im Falle der christlichen Lehre) als *Resultat sozialer Evolution* zu betrachten sind.²⁹ – Soviel zu Royce's Auffassung des Christentums als «Lehre»³⁰.

b) Ebenso wie die lehrmässige Lebensanschauung der Religion (hier: des Christentums) denkt Royce auch den «*modernen Menschen*» als eine auf den *Prozess gesellschaftlicher Evolution* bezogene Grösse.

Diesen Prozess gesellschaftlicher Evolution selber fasst Royce – trotz seines Bekenntnisses zu Grundpositionen der deutschen idealisti-

²³ Beste Zusammenfassung: PC 219, 11–33.

²⁴ Vgl. William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung* (1901), deutsch Olten 1979, 359; dazu Royce: PC 40, 35 ff.; 270, 29.

²⁵ PC 40, 39.

²⁶ PC 216, 16 ff.

²⁷ PC 229 f. – Zum Ganzen vgl.: 41, 5 ff.

²⁸ PC 60, 16 ff.; 61, 32 ff.; 390, 6.

²⁹ PC 60, 9 ff.; 210, 16 ff.

³⁰ Royce kann auch von der «Philosophie der christlichen Religion» (genetivus possessivus) sprechen: PC 74, 22.

schen Philosophie – nicht als Geistesgeschichte³¹, sondern als Sozialgeschichte: als das Entstehen und Sichverwandeln der Bedingungen und Formen organisierten gesellschaftlichen Zusammenlebens.³² Nur in dieser Materialität erscheint die gesellschaftliche Evolution Royce dann auch zugleich als der Prozess der Ausbildung und Veränderung menschlichen Selbstbewusstseins oder als Geschichte der «Erziehung des Menschengeschlechtes»³³ zu immer konkreteren Formen der Auffassung seiner Lebenswirklichkeit. Mit dem Ausdruck «der moderne Mensch» will Royce nun denjenigen Menschen bezeichnen, der im Besitz des Inbegriffs von Einsichten ist, die die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ihre Mitglieder bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt gelehrt hat.³⁴

Freilich umschliesst die «Lektion der Geschichte» inzwischen auch die Einsicht, dass das menschheitliche Selbstbewusstsein im Werden und Wandel und damit *in einem über die Gegenwart hinausreichenden Prozess* steht. Im Besitze dieser Einsicht fasst also «der moderne Mensch» die *Menschheit als ganze*³⁵ in den Blick, *einschliesslich ihrer noch unbekanntem zukünftigen Ausgestaltungen*.

c) Durch diese Erläuterungen gewinnt das Problem des Christentums, das sich für Royce in die Frage kleidet, wie der «moderne Mensch» sich in konsistenter Weise zur «christlichen Lehre» bekennen könne, deutlichen Sinn: Ins Auge gefasst ist zunächst die Würdigung, Kritik und möglicherweise Rekonstruktion einer speziellen, historisch früheren Gestalt menschheitlicher Selbst- und Welterfahrung, nämlich der urchristlichen, im Lichte der gegenwärtigen.³⁶ Nur schliesst diese

³¹ Vgl. Hegels Begriff der Geschichte als Prozess des Selbstbewusstseins der Freiheit.

³² PC 211–214.

³³ PC 63, 20 ff.

³⁴ PC 63, 23 ff.; 64, 5 ff. 'The "Modern man", defined in terms of such a hypothesis, is conceived as the present minister of this treasury of wisdom which the ages have stored and which our progress is still increasing. But, from such a point of view, to ask whether the modern man can consistently be in creed a Christian, is the same as to ask how Christianity, considered as a body of religious beliefs, is related to the whole lesson of religious history, and how far this supposed education of the human race has been, and remains, in spirit, in meaning, in its true interpretation, a Christian education.'

³⁵ PC 63, 36 ff.; 64, 39 ff.

³⁶ PC 64, 3 ff.: 'Our customary speech about the modern man implies that, in the light of this common insight gradually attained by the whole race, our creeds should be tested and, if need be, revised.'

gegenwärtige Selbst- und Weltanschauung der Menschheit die Besinnung auf die noch nicht realisierten zukünftigen Möglichkeiten der Menschheitsentwicklung ein. Unter solchen Voraussetzungen heisst, die Lebensanschauung des Christentums auf das Selbstbewusstsein des «modernen Menschen» zu beziehen, diese Lebensanschauung auf alle im Prozess sozialer Evolution *überhaupt möglichen* Gestalten menschlicher Selbst- und Weltauslegung zu beziehen.

Aus dieser Problemstellung ergeben sich erstens eine Forderung an das Problemlösungsverfahren, zweitens eine Vorentscheidung hinsichtlich der Möglichkeiten der Problemlösung:

Die Lösung des so gestellten Problems steht von vorneherein unter folgender Alternative: Entweder sind im Zuge sozialer Evolution Gestalten der Selbst- und Welterfahrung des Menschen möglich, welche über den Rahmen der speziellen, bereits realisierten und jetzt zu rekonstruierenden Gestalt der menschlichen Lebensanschauung – eben der christlichen – hinausgehen; dann wird diese Gestalt funktionslos und ungültig in dem Augenblick, in welchem jene Erfahrungen eintreten.³⁷ Oder es sind keine menschlichen Selbst- und Welterfahrungen im Zuge der sozialen Evolution denkbar, welche den Rahmen jener schon realisierten Lebensanschauung verlassen. Dies könnte nur dann der Fall sein, wenn die in Frage stehende spezielle Gestalt menschlicher Lebensanschauung bereits selber nachweislich alle möglichen Gestalten menschlicher Lebensanschauung und deren evolutionären Zusammenhang intendiert. Von dieser Lebensanschauung würde dann gelten, was Royce schliesslich für das Christentum nachweisen zu können meint, dass sie eine Anschauung des menschlichen Lebens im strikten Sinne ist, nämlich «eine Anschauung *dessen*, was seinen Sinn *durch den Wandel* hindurch und *kraft des Wandels* aufrechterhält; so dass die Anschauung einerseits selber ihre Gestalt wandeln muss, soweit das Leben sich wandelt, jedoch unbeschadet dessen ihre Einheit mit dem Ursprung bewahren muss, genau in dem Masse, wie das sich wandelnde Leben etwas Sinnvolles und Kohärentes ist»³⁸.

Was zweitens den Lösungsweg, den Weg zur Entscheidung dieser Alternative angeht, so wird er in zwei Schritten sich vollziehen müssen: Denn in zweifachem Sinne kommt ja der «moderne Mensch» als Massstab der christlichen Glaubenseinsichten in den Blick: als Inbe-

³⁷ Vgl. PC 210, 16 ff.

³⁸ PC 221, 5 ff.

griff der gegenwärtig durch die Evolution schon realisierten Gestalten menschlicher Lebensanschauung einerseits und als Begriff von der Form aller auch zukünftig möglichen Gestalten menschlicher Lebensanschauung andererseits. Dementsprechend unternimmt Royce's Kritik einen doppelten Gang. Der erste Teil der Vorlesungen unter dem Titel «The Christian Doctrine of Life» stellt den Versuch einer Neuinterpretation der christlichen Lebensanschauung in Begriffen der jetzigen normalen sozialen Selbsterfahrung dar, die den «modernen Menschen» faktisch bestimmt. Gelingt diese Rekonstruktion, so ist damit die *Gegenwartsmacht* der christlichen Lehre (Lebensanschauung) erwiesen. Darüber hinaus lässt sich ihre Geltung für alle *möglichen* Zustände menschlicher Evolution freilich nur dann nachweisen, wenn sowohl ihre Idee des überhaupt Menschenmöglichen als auch die (sie evtl. bestätigenden) Auffassungen des «modernen Menschen» über das Menschenmögliche als *metaphysische Einsichten* in Betracht gezogen und kritisiert werden³⁹: Enthält die christliche Lebensanschauung und die (sie evtl. bestätigende) soziale Selbsterfahrung des «modernen Menschen» eine stichhaltige Einsicht in die Verfasstheit der Realität als solcher? Der Beantwortung dieser Frage dient der zweite Vorlesungskomplex unter dem Titel: «The Real World and the Christian Ideas».

2. Rekonstruktion der christlichen Lehre in Begriffen der sozialen Selbsterfahrung des modernen Menschen

Im ersten Untersuchungsgang versucht Royce, wie gesagt, die «christlichen Ideen», also die christlichen Anschauungen über die menschliche Lebenswirklichkeit und die in ihr gesetzten sittlichen Aufgaben, so zu «verifizieren»⁴⁰, dass er sie in Begriffen der sozialen Selbsterfahrung rekonstruiert⁴¹, wie sie der «moderne Mensch» macht.

³⁹ PC 51,3 ff. – Zur Zweiteilung der Untersuchung insgesamt vgl. auch: 42,25 ff.; 43,30; 45,20 ff.; 49,10 ff.; 101,8 ff.; 188,6 ff.; 189,9; 219,31; 224,30; 365,27; 381,12; 402,27 ff.

⁴⁰ PC 38,7; 42,30; 45,29; 224,37. – Vgl. auch 58,29 («estimated»); 188,10 («test-ed»); 402,30 («Defense»).

⁴¹ PC 38,8; 240,31; 43,30; 50,29 f.

a) Als die christliche Lebensanschauung kommt dabei für Royce nicht die isolierte Lehre Jesu selbst in Betracht⁴², sondern nur diejenige *Interpretation der Verkündigung Jesu*, in welcher sich deren Wirkung auf seine erste christliche Gemeinde manifestiert.⁴³ Erst hier vollendet sich die christliche Lebensanschauung als ein Inbegriff von Einsichten «Concerning God, man, and man's salvation»⁴⁴.

So ergibt sich für Royce die christliche Lebensanschauung als der Zusammenhang *dreier*⁴⁵ neutestamentlicher, insbesondere paulinischer⁴⁶, Theologoumena: Er umfasst die Lehre von der universalen Kirche als einer Gemeinschaft, die durch Liebe besteht⁴⁷, die Lehre von der Sünde⁴⁸ (als Lehre von der moralischen Hilflosigkeit des Individuums⁴⁹) und schliesslich die Lehre von der Versöhnung⁵⁰. Gelegentlich unterwirft Royce diese Trias auch einer *Zweiteilung*; und zwar so, dass die Idee der universalen Kirche oder Gemeinschaft den beiden anderen Ideen, die zusammengefasst werden, gegenübertritt.⁵¹ In dieser Zweiteilung versucht Royce offensichtlich das Ganze des überlieferten Lehrzusammenhanges christlicher Dogmatik zu erfassen. Dieses überlieferte Ganze liesse sich ja in der Tat in zwei Lehrkomplexe aufteilen: in einen die soteriologischen Lehrstücke im weitesten Sinne (also: Fall, Sünde, Versöhnung durch Christus, Kirche, Endheit) umfassenden Teil einerseits und einen die Lehren über den Bezugspunkt der gesamten Soteriologie: Gott, sein Wirken und Wollen, enthaltenden Teil

⁴² PC 65, 15 ff. – Ausdrücklich gegen Harnack: 44, 25 ff. – Diese Attacke gegen Harnack ist nicht ganz berechtigt; vgl. dessen «Wesen des Christentums» (Edition Bultmann), 82 ff.

⁴³ PC 68, 6–13: 'But the modern man will be unable, in my opinion, to be just to his own historical sense and to the genuine history of Christianity, unless he sees that the Christian religion always has been and, historically speaking, must be, not simply a religion taught by any man to any company of disciples, but always also a religion whose sense has consisted, at least in part, in the interpretation which later generations gave to the mission and the nature of the founder.'

⁴⁴ PC 66, 25 f.

⁴⁵ PC 50, 26 ff.; 70, 14 ff.

⁴⁶ Vgl. PC Index 410 f.

⁴⁷ PC 75–98.

⁴⁸ PC 201, 23 ff. – Vgl. auch: 118, 22; 202, 2; 208, 11.

⁴⁹ PC 99–120.

⁵⁰ PC 165 ff. – Als Teil des umfassenderen Komplexes der Gnadenlehre: 121 ff. – Vgl. auch: 50, 17. 34; 207, 13 ff.; 219, 1. 32.

⁵¹ PC 208, 17 ff.

andererseits.⁵² Umso bemerkenswerter ist, dass in der Auffassung Royce's den Bezugspunkt des soteriologischen Lehrkomplexes nicht die Gottes-, sondern die Kirchenlehre darstellt. *Das thematische Gegenüber «Mensch–Gott» wird bei Royce zu dem thematischen Gegenüber «Individuum–Gemeinschaft».* Den letztgenannten Gegensatz spricht Royce als das «heilige» Begriffspaar an⁵³, in welchem er die beiden wesentlichen Schichten menschlicher Existenz ausgedrückt⁵⁴ und folglich auch die beiden Grunddimensionen möglicher menschlicher Selbsterfahrung⁵⁵ bezeichnet findet. Der Sinn christlicher Lebensanschauung ergibt sich für Royce aus dieser Grundspannung menschlicher Existenz.⁵⁶ Und nur sofern die christlichen Ideen sich im Rahmen dieser Spannung zwischen menschlichem Sein als Individuum und menschlichem Sein in Gemeinschaft ansiedeln lassen und halten, werden sie durch die soziale Selbsterfahrung des «modernen Menschen» bestätigt.⁵⁷

b) Diese soziale Selbsterfahrung des modernen Menschen denkt Royce als die Erfahrung der Genese der «loyalen» Lebensanschauung, d. h. einer Lebensanschauung, welche durch den *Gegensatz* zur Gemeinschaft hindurch zur *Einordnung* in die Gemeinschaft gelangt und sich in dieser Einordnung ihres eigenen Ursprungs vergewissert. Durchgehend auf die soziale Gemeinschaft bezogen und von ihr dominiert⁵⁸, verläuft dieser Prozess in wenigstens zwei Phasen:

⁵² So etwa Luther in seiner Bestimmung des «subiectum theologiae»: «homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator» (WA XL,2, 327 f.).

⁵³ PC 193, 36 ff.; vgl.: 122, 16 ff.; 26 ff.; 134, 6 ff.; 135, 34 f.; 138, 3 f.

⁵⁴ PC 194, 3 f.; 196, 19 ff.; 218, 30 ff.

⁵⁵ PC 219, 12 ff.

⁵⁶ PC 194, 21; 196, 19; 218, 26 f. – Vgl. 140 f.

⁵⁷ Ob diese Spannung «Individuum–Gemeinschaft» selbst den Sinn des Gegensatzes «Mensch–Gott» gewinnen kann, lässt Royce offen: Für die bestätigende Reformulierung der christlichen Lebensanschauung in Erfahrungsbegriffen ist jedenfalls der Rückgriff auf den Gottesbegriff nicht nötig: PC 206, 28 f.; 216, 6; 219, 6 ff. – Möglicherweise müssen oder können aber dem Leben der Gemeinschaft schliesslich selber Gottesprädikate beigelegt werden: PC 132, 23; 134, 15 ff.; 137, 27 ff.; 267. Vgl. auch: 140, 3. – Schillernd sind die Ausdrücke, die von der «Einwohnung des göttlichen Geistes in der Kirche» reden, z. B.: PC 377, 7; 378, 36 ff. – Vgl. auch die Redeweise: «grace of the community», 207, 26.

⁵⁸ Die Idee der «Community» steht darum nicht nur am Anfang des Anschauungszusammenhanges (PC 75–98), sondern sie umfasst eigentlich den Gesamtinhalt der sozialen Selbsterfahrung (229–272; vgl. 223, 10 ff.): *Sie* ist es, die der metaphysischen Betrachtung unterzogen wird (273 ff.). – Ihre Erkenntnis ist die spezifische Leistung des christlichen Glaubens (233).

1. Als soziales Wesen ist das menschliche Individuum von der Gemeinschaft so abhängig, dass es sein Selbstbewusstsein und seine Lebensanschauung nur innerhalb und durch die Gemeinschaft ausbilden kann. Obwohl hinsichtlich seiner Möglichkeit selbst durch die Gemeinschaft bedingt⁵⁹, resultiert die Ausbildung des individuellen Selbstbewusstseins zunächst im Bewusstsein und in der Behauptung eines Gegensatzes des Individuums gegenüber der Gemeinschaft.⁶⁰ Je reicher und zivilisierter das gesellschaftliche Gesamtleben, desto ausgeprägter die individuelle Lebensanschauung, desto schärfer auch der Gegensatz.⁶¹ Tatsächlich hinsichtlich des eigenen Seins von der Gesellschaft abhängig, setzt sich das Individuum in der willentlichen Behauptung dieses Gegensatzes also in Widerspruch zu Momenten seines eigenen Wesens. So läuft die Behauptung der Unabhängigkeit des Individuums gegenüber der Gemeinschaft zugleich auf die Befestigung von «Zerrissenheit und innerer Verzweiflung» hinaus.⁶²

2. Das auf seiner Eigenart und der Eigenart seiner Lebensanschauung gegenüber der Gemeinschaft beharrende Individuum kann diese Zerrissenheit nicht überwinden, sondern nur verschärfen. Die Wende ist nur von einer das Selbstbewusstsein und den Willen des Individuums «transformierenden»⁶³ Erfahrung von «Loyalität»⁶⁴ zu erwarten. In der Loyalität erscheint die Sache, der Wille der Gemeinschaft aufgenommen in die Lebensanschauung des Individuums. Das Individuum anerkennt die Gemeinschaft als den Grund seines eigenen Wertes⁶⁵, tritt mit dieser Anerkennung aus dem Widerspruch zu sich selbst heraus und findet in der Liebe zur Gemeinschaft⁶⁶, im unverbrüchlichen Engagement für deren Sache sein eigenes Heil⁶⁷. Nur die Gemein-

⁵⁹ PC 108,23 f.; 109,14 ff.25; 110,18–21; 358,22 ff.; 359,23 ff.

⁶⁰ PC 112 ff.; 115,27 ff.

⁶¹ PC 113,16 ff.; 238,20 ff.; 359,23 ff.

⁶² PC 115,36 ff.

⁶³ PC 113,13 ff.30 ff. – Vgl. auch ; 218,17 ff. (transfiguration) 22 f.; 125,4 ff. (Begründung eines «wesentlichen neuen Lebens»); 204,17 (es geht darum, «den alten in einen neuen Menschen zu transformieren»).

⁶⁴ PC 113,14 f.; 219,26 – Royce rekapituliert in PC nur die Theorie der Loyalität, die er bereits in «The Philosophy of Loyalty» (New York 1908) dargelegt hatte (vgl. PC 41).

⁶⁵ PC 131,29 f.; 198,12 ff.; 362,13 ff.

⁶⁶ PC 124 ff.

⁶⁷ PC 194,23; 298,3; 268,28: 'Incidentally, so to speak, we have suggested further

schaft selber vermag den ihr entfremdeten Individuen diese Erfahrung des loyalen Lebens zu vermitteln.⁶⁸ Sie tut es vermittelt genialer⁶⁹ einzelner, die selber bereits Loyalität verkörpern.⁷⁰

Die «rettende Macht»⁷¹ der Gemeinschaft denkt Royce in solchem Ausmass, dass sie auch die Fülle willentlicher Verleugnungen von bereits erfahrener Loyalität⁷² rettend überwindet. Auch hierzu bedient sie sich einzelner, die in «atoning deeds»⁷³ auf die verräterische Tat so mit dem eigenen Handeln⁷⁴ reagieren, dass der Zusammenhang beider Handlungen zugunsten der Sache der Gemeinschaft sich auswirkt und so den Bruch der Gemeinschaft mit ihr selbst versöhnt.⁷⁵

c) Damit kann nun ermessen werden, in welchem Sinne die christlichen Ideen durch die soziale Selbsterfahrung des modernen Menschen bestätigt werden:

1. Die Erfahrung der Gemeinschaft als der notwendigen Bedingung individuellen Selbstbewusstseins findet Royce ausgesprochen in der Idee der Kirche⁷⁶ als der universalen Gemeinschaft aller Menschen, welcher die Liebe⁷⁷, Loyalität und Tatkraft⁷⁸ der Gläubigen gilt.

2. Die Erfahrung der zerstörerischen Selbstbehauptung des menschlichen Individuums gegenüber der Gemeinschaft spricht das

reasons why loyalty, whether in its distinctively Christian forms, or in any others, is a saving principle whenever it appears in an individual human life. For in the love of a community the individual obtains, for his ideally extended self, precisely the unity, the wealth, and the harmony of plan which his sundered natural existence never supplies.'

⁶⁸ PC 268, 31; 207, 11 f.

⁶⁹ PC 207, 11 f.

⁷⁰ PC 129, 12 ff.

⁷¹ «Saving power».

⁷² PC 143 ff.; 207, 20 ff.

⁷³ PC 165 f.; 207 f. – Beispiel: Josef (202, 30–206, 10).

⁷⁴ «Sühne» und «Reue» auf seiten der Verräter (PC 174, 14 ff.) reichen nicht aus. Es geht um eine tatsächliche Bekämpfung des Bruchs und die tatsächliche Wiederherstellung der Gemeinschaft: PC 174 ff.

⁷⁵ PC 180 ff.; 207, 33 ff.

⁷⁶ PC 51, 27 ff.; 77, 15 ff.; – in ihr *erfüllt* sich der Sinn von Jesu Predigt des Reiches Gottes: 75 f.

⁷⁷ Wie oben Anmerkung 65. Insofern heisst sie die «beloved Community»: PC 125, 15 ff.; 141, 37 («loveable Community»).

⁷⁸ PC 199, 23 ff.; 200, 15 f.; 380, 15 ff.; 404, 40 ff.

Christentum in seiner Sündenlehre aus.⁷⁹ Deren Zuspitzung zur Lehre von der «Ursprungssünde» wird durch die Erfahrung der Unvermeidlichkeit jenes Widerspruches, der in der sozialen Natur des Menschen, der Spannung zwischen Individuum und Gemeinschaft⁸⁰ selbst angelegt ist, bestätigt.⁸¹

3. Die christliche Gnadenlehre⁸² bringt die allein von der Gemeinschaft ausgehende und vom Gesichtspunkt des der Gemeinschaft entfremdeten Individuums aus gesehen «mirakulöse»⁸³ Transformation des selbstbezogenen in einen loyalen Willen treffend zum Ausdruck.⁸⁴

4. Die soziale Erfahrung des modernen Menschen, dass die rettende Macht der Gemeinschaft sich solcher Individuen bedient, die als «getreue Knechte»⁸⁵ der Gemeinschaft den Geist der Loyalität anderen vermitteln⁸⁶ oder durch «Atoning deeds» den Bruch der Gemeinschaft überbrücken⁸⁷, findet sich wieder in der christlichen Verehrung Jesu, dessen Predigt und Versöhnungstat in die christliche Gemeinschaft eingegangen und in ihr gegenwärtig sind als ihr Geist oder Lebensprinzip.⁸⁸

Fazit: Das Christentum ist wenigstens *eine* Religion der Loyalität⁸⁹; wenn sie nicht überhaupt *diejenige* ist, in welcher das Prinzip der Loyalität, also der Versöhnung des Individuums mit der Gemeinschaft,

⁷⁹ 201, 13 ff.

⁸⁰ Siehe oben Anmerkung 52 f.

⁸¹ Vgl. PC 117, 35; 126 f.; 194, 4; 202, 2 f.; 180, 30.

⁸² PC 131 f. – Vgl. auch: 202, 21. 25; 207, 12 f. 26 f.; 128, 10 ff.: ‘The creation of the truly lovable community, and the awakening of the highly trained individual to a true love for that community, are, to Paul’s mind, spiritual triumphs beyond the wit of a man to devise, and beyond the power of a man to accomplish. That which actually accomplishes these triumphs is what Paul means by the divine grace.’

⁸³ PC 119, 5 f.; 124, 25 ff.; 128, 20; 130, 18 f. – Vgl. auch: 268 ff.

⁸⁴ Sofern es sich bei der kritischen Erfahrung von Loyalität um Etablierung neuer *Einsicht* handelt (siehe oben A. 64), kann hierin auch eine Bestätigung der christlichen Offenbarungsidee gefunden werden: PC 188, 26.

⁸⁵ PC 179, 1; auch 50, 36 («suffering servants»).

⁸⁶ Siehe oben Anmerkung 68 f.

⁸⁷ Siehe oben Anmerkung 70 ff.

⁸⁸ PC 131, 16; 140, 3 f.; 379.

⁸⁹ PC 50, 10; 133, 30 ff.; 141, 40.

ins Bewusstsein der Menschheit getreten ist.⁹⁰ Als eine Religion der Loyalität wird sie durch die soziale Selbsterfahrung auch des modernen Menschen bestätigt.⁹¹ Wie die Erfahrung der Loyalität, so hat auch die christliche Lebensanschauung einen sozialen Gehalt⁹², und nach der Allgemeingültigkeit und Unüberholbarkeit der Erfahrung der Loyalität bemisst sich auch die Unüberholbarkeit des Christentums.

Eben diese Allgemeingültigkeit der Idee der Loyalität und ihrer Implikationen wie auch der christlichen Lebensanschauung können nun aber nur in einer *metaphysischen Untersuchung* nachgewiesen werden. Das Interesse an der Unüberholbarkeit des Christentums als *der Religion der Loyalität* begründet das Interesse an einer Prüfung der *metaphysischen* Stichhaltigkeit ihres Gehaltes.⁹³

3. Der ontologische Gehalt der rekonstruierten christlichen Lehre

Wir sahen: Für die Lebensanschauung einer Religion ist es nach Royce wesentlich, einen Begriff der menschlichen Pflichten so zu enthalten, dass dieser auf die tatsächlichen Handlungsmöglichkeiten des Menschen und damit auf die objektive⁹⁴ Struktur der realen Welt des Menschen bezogen ist.⁹⁵ Im Falle des Christentums als einer Religion der Loyalität bestehen diese metaphysischen Behauptungen in der Lehre von der Gemeinschaft als dem Lebensgrund und -ziel des Indi-

⁹⁰ PC 41, 18 ff. Das vorliegende Werk ist, indem es den Gehalt des christlichen Glaubens entfaltet, gleichzeitig Entfaltung der Idee der Loyalität; vgl.: 217, 90.

⁹¹ PC 50, 26 ff.: 'These three Christian ideas – that of the Community, of the Lost Individual, and of Atonement – have a close relation to a doctrine of life, which, when duly generalized, can be at least in part studied as a purely human "Philosophy of Loyalty", and can be estimated in empirical terms, apart from any use of technical dogmas, and apart from any metaphysical opinion.'

⁹² PC 75, 7 ff.; 216.

⁹³ PC 219, 10. 31 ff.; 224, 30 f.

⁹⁴ «Objektiv» soll hier heissen: Abgesehen von jedem wirklichen Erkenntnisakt eines Menschen und dessen Wahrheit oder Irrtümlichkeit bestehend.

⁹⁵ PC 188, 6 f.; 231, 31 f. 9 ff.: '... religion, although it need not depend for its appeal to the human heart upon solving the problems of the cosmos, inevitably leads to a constantly renewed interest in those problems'; 'Has the Christian doctrine of life a more than human meaning and foundation? Does this doctrine express a truth, not only about man, but about the whole world, and about God?' – Vgl. auch: 67, 25 f.; 221, 5 f.

viduums.⁹⁶ Die Untersuchung der metaphysischen Wahrheit dieser Idee erfolgt bei Royce in zwei Schritten: Erst auf eine Präzisierung des Gehaltes dieser Idee⁹⁷ lässt er das Experiment ihrer Entfaltung zu einem Begriff von der Struktur des Seienden bloss als solchem folgen.⁹⁸

a) *Präzisierung des Gehaltes der Gemeinschaftsidee.* – Diese Idee denkt eine Mannigfaltigkeit von selbstbewussten Instanzen als Einheit.⁹⁹ Für sie ist also einerseits die Annahme einer Vielzahl für sich bestehender, sich der eigenen Individualität bewusster Selbstes wesentlich¹⁰⁰, andererseits die Annahme, dass diese Mannigfaltigkeit zugleich eine solche Einheit bildet, welche ihrerseits wiederum als selbstbewusste Einheit lebt und zu betrachten ist.¹⁰¹ Royce nennt nun drei Bedingungen dieser sozialen Einheit des Mannigfaltigen:

1. Existenzgrund dieser Einheit der selbstbewussten Individuen ist deren gemeinsames Stehen im Flusse der Zeit. Gemeinschaft ist nur als zeitlich werdende *real*.¹⁰²

2. Indem das Zusammensein in der Zeit die individuellen Selbstes mit gemeinsamer Erinnerung und gemeinsamer Zukunftsaussicht ausstattet, bringt Zeit Einheit sowohl als «Erinnerungsgemeinschaft» als auch als «Hoffnungsgemeinschaft» hervor.¹⁰³ In beiden Hinsichten kommt Gemeinschaft so zum *Bewusstsein*, dass alle Individuen sich selbst die Vergangenheit und Zukunft aller anderen Individuen als zugleich ihre eigene in einem interpretatorischen Akte¹⁰⁴ zusprechen.

3. Damit ist bereits als dritte Bedingung der sozialen Gemeinschaft eine ganz bestimmte Verfasstheit der in ihr vereinigten Individuen ausgesprochen: nämlich die interpretative interne Konstitution jedes Selbstes. Weil jedes Selbst «nicht als blosses Einzeldatum existiert,

⁹⁶ PC 135, 1 ff.

⁹⁷ PC 229–271 (Kap. IX und X).

⁹⁸ PC 273–342 (Kap. XI, XII, XIII; zu dieser Einteilung vgl. PC 343, 13 ff.).

⁹⁹ PC 235, 15.

¹⁰⁰ PC 235–238.

¹⁰¹ PC 238–242; so schon: 80, 24 ff.

¹⁰² PC 242 ff. – besonders 243, 19 f.: 'But a true community is essentially a product of a time-process. A community has a past and will have a future. Its more or less conscious history, real or ideal, is a part of its very essence. A community requires for its existence a history and is greatly aided in its consciousness by a memory.'

¹⁰³ PC 248.

¹⁰⁴ PC 248, 15 ff.

sondern seinem Wesen nach ein Lebensvorgang ist, welcher sowohl *interpretiert wird* als auch *sich selbst interpretiert*»¹⁰⁵, vermag es sein Leben über die Grenzen seines Einzelseins hinaus so auszuweiten¹⁰⁶, dass es sich als Glied des Gesamtlebens der Gemeinschaft versteht¹⁰⁷ und sich als ein loyales in kommunikativer¹⁰⁸ und kooperativer Weise¹⁰⁹ dem Leben der Gemeinschaft einordnet.

Fazit: Royce präzisiert die Idee der alle Individuen in sich befassenden sozialen Gemeinschaft hinsichtlich ihrer inneren Struktur als «Community of Interpretation». ¹¹⁰ *In dieser Zuspitzung ist die Idee nun Gegenstand eines Versuches ihrer metaphysischen Explikation.*

b) *Die metaphysische Explikation der Gemeinschaftsidee.* – Die oben verfolgte Rekonstruktion der christlichen Lebensansicht durch die – als Inbegriff der sozialen Selbsterfahrung des «modernen Menschen» gedachten – *Idee der Loyalität* hielt sich ganz in den Grenzen einer philosophischen Theorie, die Royce bereits seit 1908 sein eigen nannte¹¹¹. Erst die *Idee einer interpretativen Konstitution des Gemeinschaftslebens* und vor allem *deren metaphysische Explikation* betrachtete Royce als die eigentlichen philosophischen Fortschritte seines Spätwerkes¹¹², die er von C. S. Peirce empfangenen Anregungen zu verdanken bekannte.¹¹³ Sie gingen aus von Peirce's epistemologischer Zeichentheorie:

In seinen Forschungen zu den Grundlagen der Logik war Peirce früh

¹⁰⁵ PC 253, 11 ff.: 'This power itself rests upon the principle that, however a man may come by his idea of himself, the self is no mere datum, but is in its essence a life which is interpreted, and which interprets itself, and which, apart from some sort of ideal interpretation, is a mere flight of ideas, or a meaningless flow of feelings, or a vision that sees nothing, or else a barren abstract conception. How deep the process of interpretation goes in determining the real nature of the self, we shall only later be able to estimate.' – Vgl. auch: 245, 34 ff.

¹⁰⁶ PC 253, 5.

¹⁰⁷ PC 253 f.

¹⁰⁸ PC 255 ff.

¹⁰⁹ PC 260 ff.

¹¹⁰ PC 273, 41; 315 ff.

¹¹¹ Vgl. PC 41 ff.

¹¹² PC 368, 1 ff.

¹¹³ PC 39; 245 ff.

zu der Einsicht gelangt¹¹⁴, dass für diese die Natur (Verfassung) eines Zeichens entscheidende Bedeutung besitze. Dabei ging es ihm nicht nur um die Funktionsgesetze vorliegender Zeichen, sondern um das diesem Sachverhalt vorausliegende Problem des Konstitutionsgesetzes eines Zeichens überhaupt. 1906 bestimmte er es in seinem Beitrag zu Baldwins «Dictionary of Philosophy and Psychology»¹¹⁵ als den Fall einer dreistelligen Determinationsrelation¹¹⁶ von der Art, dass in ihr eine mittlere Instanz eine dritte dazu bestimmt, sich auf eine erste Instanz zu beziehen in *derselben Weise*, in der sie selbst sich auf diese bezieht, d. h. also so, dass auch die dritte selber eine weitere Instanz dazu bestimmt, sich ihrerseits wieder auf die der dritten vorausliegende Instanz *in derselben Weise* wie die dritte zu beziehen; und so ad infinitum.¹¹⁷ Die Klasse aller dreistelligen Relationen von der geschilderten Art umfasst nun für Peirce als Klasse aller möglichen Zeichen zugleich die Klasse aller möglichen Erkenntnisse. Von dem «epistemologischen Charakter» der Zeichentheorie Peirces zu reden, ist deshalb erlaubt, weil Zeichen und Erkenntnis für Peirce die gleiche Struktur haben.¹¹⁸ Für die *Eigenart* dieser Struktur ist die Eigenart der Relation zwischen zweiter und dritter Instanz konstitutiv. Das ist – in der Terminologie Peirce's – die Beziehung des Zeichens auf seinen «*Interpretanten*»¹¹⁹. Dement-

¹¹⁴ Die frühesten der in den «Collected papers» (hg. von P. Weiss und Ch. Hartshorne, Cambridge Massachusetts 1931 ff.; im folgenden «CP») mitgeteilten Texte stammen aus dem Jahre 1867.

¹¹⁵ Bd. II, S. 527; jetzt: CP 2.303 f.

¹¹⁶ Der formale Ausdruck würde also so aussehen: R (a, b, c) so, dass R = def. «... wird bezeichnet durch... für...».

¹¹⁷ Peirce's Definition lautet: 'Sign: Anything which determines something else (its interpretant) to refer to an object to which itself refers (its object) in the same way the interpretant becoming in turn a sign and so on ad infinitum', l. c. Anm. 96.

¹¹⁸ Vgl. CP 7.216, 18 f. (1873); 8.225, 32 ff. (1904). – Vgl. auch 8.177: 'My definition of a sign is: A Sign is a *Cognizable* (Hervorhebung von E. H.) that, on the one hand, is so determined (i. e. specialized, *bestimmt*) by something *other than itself*, called its Object, while, on the other hand, it so determines some actual or potential Mind, the determination whereof I term the Interpretant created by the Sign, that that Interpreting Mind is therein determined mediately by the Object.' – Dass es irgendeine Art von Erkennbarem geben kann, das nicht triadisch strukturiert wäre, ist schon durch diese frühen Aufsätze ausgeschlossen: CP 5.213–263 (Questions concerning certain Faculties claimed for Man); CP 5.264–317 (Some Consequences of four Incapacities); CP 5.318–357 (Grounds of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities).

¹¹⁹ Siehe oben Anmerkung 104 – vgl. auch: 8.332, 343; 2.228; 2.138, 33; 2.142, 1 – besonders: 2.274.

sprechend liesse die Erkenntnis- bzw. Zeichenrelation sich auch als *Interpretationsrelation* aussprechen.

Das tut nun Royce. Er verbindet die Peircesche Theorie durch folgende Zusatzannahmen¹²⁰ mit seinen eigenen philosophischen Konzeptionen:

1. Interpretation wird neben Perzeption und Konzeption als dritte Erkenntnisart angenommen¹²¹, die sich von diesen beiden sowohl durch ihre Gegenstände – nämlich Zeichen oder «andere Gemüter»¹²² – als auch ihre triadische Struktur abhebt.¹²³

2. Royce meint, dass in der triadischen Struktur der Zeichen- oder Interpretationsrelation sowohl die Struktur eines individuellen Selbst¹²⁴ als auch die Struktur der sozialen Gemeinschaft¹²⁵ wie schliesslich auch die Struktur von Realität schlechthin erfasst sei.¹²⁶

3. In jedem der genannten Fälle denkt Royce offenbar die Terme der Interpretationsrelation als «Selbste»¹²⁷, die durch die Interpretationsrelation als «Gemeinschaft» bestehen.

4. Hinsichtlich des Selbstbewusstseins dieser Selbste hegt Royce folgende Ansicht: Dass Selbstbewusstsein als Inbegriff dessen, was ein individuelles Selbst explizit von sich selber weiss, nicht der intuitiven Schau gegeben wird, behauptet Royce in Anlehnung an den jungen Peirce.¹²⁸ Vielmehr kommt nur durch eine Kette von Interpretationsakten, in denen das gegenwärtige Selbst das vergangene Selbst seinem zukünftigen Selbst vermittelt¹²⁹, Selbsterkenntnis zustande. In ihr kon-

¹²⁰ Royce selbst gibt zu, an bestimmten Punkten über Peirce's Anschauung hinauszuschreiten: PC 276, 11 ff. Royce meinte, dies betreffe vor allem die metaphysische Auslegung der Zeichen- oder Interpretationstheorie (288, 5 ff.; 344, 37; 345, 30). Tatsächlich weicht Royce nicht schon dadurch von Peirce ab, dass er eine metaphysische Auslegung der Zeichentheorie versucht; eine solche findet sich schon bei Peirce selbst. Vielmehr sind es die folgenden Modifikationen der Zeichentheorie selbst, die Royce schliesslich tief von Peirce trennen.

¹²¹ PC 281 ff.

¹²² PC 281, 34 ff. – Vgl. auch: 284, 18; 290 f.; 345.

¹²³ PC 268 ff.

¹²⁴ PC 284 ff.; 305 ff.

¹²⁵ PC 315 ff.

¹²⁶ PC 288 f.; 337 ff.

¹²⁷ PC 340, 24 (ontologisch); 286, 37 ff. (soziologisch); 287, 29 ff. (anthropologisch).

¹²⁸ PC 285, 30 ff.

¹²⁹ PC 287, 29 ff.

stituiert sich das sich selbst erkennende gegenwärtige Selbst so, dass es als interpretierendes von einer höheren Ebene aus die Fülle der Einzelmomente des Bewusstseins überblickt und zu einer umfassenden Einheit des Bewusstseins interpretierend zusammenschaut.¹³⁰

5. Der Übergang von der interpretativen Gemeinschaft im individuellen Selbst zur sozialen Interpretationsgemeinschaft ergibt sich aus der Einsicht, dass jeder Fall interpretativer Selbsterkenntnis eines Individuums in doppelter Weise auf die soziale Mannigfaltigkeit anderer Individuen bezogen ist: einerseits, sofern das Individuum sich überhaupt nur in einem Akt interpretativer Unterscheidung seiner Umwelt gegenüber apart setzen kann¹³¹; andererseits, sofern das sich interpretativ konstituierende Selbst seinerseits Gegenstand interpretativer Erkenntnis durch die Umwelt ist¹³². Der Satz, dass der Mensch als soziales Wesen das «interpretierende» Lebewesen sei¹³³, gilt für Royce auch umgekehrt: «als das sich selbst interpretativ zur Selbsterkenntnis verhelfende Lebewesen» ist es für ihn zugleich auf die soziale Interpretationsgemeinschaft angewiesen, in der sich seine interpretative Selbsterkenntnis alleine vollziehen kann.¹³⁴

Die soziale Interpretationsgemeinschaft erscheint dabei als mit der individuellen strukturgleich: nämlich als Vielheit jeweils triadisch aufgebauter einzelner Interpretationsakte, die gleichzeitig kraft eben dieser ihrer eigenen triadischen Struktur den einheitlichen Zusammenhang eines einzigen Interpretationssystems ergeben.

6. Zur Annahme, dass die Realität selber interpretative Struktur besitzt und eine «community of Interpretation» bildet, gelangt Royce durch zwei Überlegungen. Einerseits (a) scheint ihm erst durch das Postulat einer solchen endgültigen, die Realität als ganze umfassenden Interpretationsgemeinschaft auch die soeben skizzierte soziale Inter-

¹³⁰ PC 306, 13 ff. – Dieser «interpretierende» «conspectus» (a. a. O.) trägt offenbar die Form der «Reflexion» (287, 23 f.).

¹³¹ Siehe oben Anmerkung 58 ff. – Vgl. auch: PC 358 ff.

¹³² Interpretation ist definiert als Erkenntnis von «other minds»: PC 281, 37 ff.

¹³³ PC 298, 11: 'Man is an animal that interprets; and therefore man lives in communities. and depends upon them for insight and for salvation.'

¹³⁴ PC 358 ff.; 362, 13 ff.: 'It is the attitude which first expresses itself by saying "Alone I am lost, and am worse than nothing. I need a counsellor. I need my community. Interpret me. Let me join in this interpretation. Let there be the community. This alone is life. This alone is salvation. This alone is real." This is at once an attitude of the will and an assertion whose denial refutes itself. For if there is no interpreter, there is no interpretation. And if there is no interpretation, there is no world whatever.'

pretationsgemeinschaft zustande zu kommen. Andererseits (b) wird die Existenz des so postulierten Sachverhaltes durch individuelle Erfahrung und Einsicht garantiert.

ad a): Wahrheit oder Falschheit einer einfachen Tatsachenfeststellung¹³⁵ hängen davon ab, dass es eine Instanz gibt, welche sie als eine solche einer weiteren Instanz interpretativ vermittelt, die ihrerseits jene erste Behauptung falsi- bzw. verifiziert.¹³⁶ Also jede Tatsachenfeststellung hängt davon ab, dass es eine «community of Interpretation» *tatsächlich* gibt.¹³⁷ Hinsichtlich ihrer Struktur als interpretative Einheit von wenigstens drei Instanzen kennen wir diese Gemeinschaft aus der *individuellen* Erfahrung, nämlich als den interpretierenden Conspectus vieler Bewusstseinsmomente von der Höhe des gegenwärtigen Selbst aus.¹³⁸ Diese geistige Einheit einer Interpretationsgemeinschaft, wie sie uns als Einheit unseres individuellen Selbstbewusstseins bekannt ist, setzen wir auch als schliesslich zu erreichende Einheit eines allumfassenden sozialen Selbstbewusstseins für die interindividuelle Verständigung als Ziel voraus.¹³⁹ Mit dieser, die soziale Gemeinschaft als Hoffnungsgemeinschaft konstituierenden Voraussetzung¹⁴⁰ vollzieht das Individuum einen Akt der Loyalität zur weit über seinen eigenen Lebensbereich hinausgreifenden Einheit der Gesamtmenschheit als der absoluten Kommunikationsgemeinschaft.¹⁴¹

Was aber garantiert die Realitätsgerechtigkeit dieser loyalen Voraussetzung¹⁴²? Was berechtigt zu der Annahme, dass die im individuellen Fall bereits¹⁴³ erfahrene interpretative Einheit des Mannigfaltigen auch für den interindividuellen Gesamtbereich gilt? Antwort: Die Tatsache, dass Realität selber nicht anders gedacht werden kann als so, dass für sie selbst eine interpretative Struktur angenommen wird.

ad b): Dieser zweite Gedanke ergibt sich für Royce aus folgender Überlegung: Jeder von Philosophen bisher vorgetragene und jeder

¹³⁵ PC 321–324.

¹³⁶ PC 324 ff.

¹³⁷ PC 329, 4 ff. – 332, 20.

¹³⁸ PC 306, 8 ff.; 332, 25. – Vgl. auch: 315, 30 ff.; 317, 10 ff. 19 ff.; 329, 12 ff.; 340, 14 ff.

¹³⁹ PC 315, 22 ff.

¹⁴⁰ PC 316, 5 ff. – Vgl. o. A. 102.

¹⁴¹ PC 318.

¹⁴² PC 332, 35–333, 16.

¹⁴³ Zur bloss quantitativen Differenz zwischen individuellem und sozialem Bereich vgl. PC 332, 25 ff.

überhaupt denkbare Begriff der Realität hat die Funktion, das Problematische der jeweils gegenwärtigen realen Situation, ihre Widersprüche, in einer begrifflichen Interpretation zu versöhnen.¹⁴⁴ Das von Royce sogenannte «problem of reality» ergibt sich aus dem Gegensatz zweier Ideen, der Idee gegenwärtiger, realisierter Erfahrung und der Idee des zukünftigen Zieles aller Erfahrung. Der spannungsvolle Sachverhalt bleibt derselbe, ob man ihn nun als Gegensatz von «Erfülltsein und Hoffnung», «Vergangenheit und Zukunft», «Determination und Freiheit», «Aktualität und Möglichkeit» oder «Erscheinung und Wesen» denkt.¹⁴⁵ Ja, es ist nur dieser problematische Widerspruch, in dem Realität selber erscheint. Die Frage nach dem Wesen der Realität selber läuft auf die Frage nach dem Wesen dieses Widerspruchs hinaus. *Das Wesen der Realität selber ist nur als die Interpretation dieses Widerspruchs, also als eine ihrer Struktur nach triadische Beziehung, zu denken.*¹⁴⁶

Freilich verbleibt dieser Gedanke selbst in der Zweideutigkeit von menschlichem Denken und objektivem Sein. Wenn Royce sagt: 'By "the real world" we mean simply the "true interpretation" of this our problematic situation'¹⁴⁷, gibt er dem Gedanken eine subjektivistische Färbung; wenn er aber sagt: «Was ist die Interpretation des unsere Gegenwart ausmachenden Gegensatzes? Die reale Welt ist diese Lösung»¹⁴⁸, dann gibt er mit dem Verzicht darauf, den Ausdruck «die reale Welt» in Anführungszeichen zu setzen, dem Gedanken einen objektiven Sinn. Die Zweideutigkeit verbleibt auch dort, wo Royce die triadische Interpretationsstruktur der Realität mit ihrer zeitlichen Verfasstheit identifiziert, indem er Gegenwart als den Akt der Interpretation der Vergangenheit für die Zukunft denkt. Wenn es einerseits heisst, dass Vergangenheit und Zukunft durch einen «definite historical process» suchend einander verbunden sind, dass ein intelligentes Wesen, sofern gegenwärtig, einer etwaigen zukünftigen Intelligenz den Sinn der Vergangenheit interpretativ übermitteln könnte¹⁴⁹, Gegenwart also

¹⁴⁴ PC 33, 22 ff.

¹⁴⁵ PC 337 ff.; 341, 34 f.

¹⁴⁶ PC 337, 22–30; 339, 2–31; 341, 26 ff.

¹⁴⁷ PC 337, 16 f.

¹⁴⁸ PC 339, 9 f.

¹⁴⁹ PC 288, 8 ff.: 'The relations exemplified by the man who, at a given present moment, interprets his own past to his own future, are precisely analogous to the relations which exist when any past state of the world is, at any present moment so linked, through

«potentiell die Vergangenheit für die Zukunft interpretiert»¹⁵⁰ und die Zeitordnung definiert werden kann als «eine Ordnung möglicher Interpretation»¹⁵¹, so ist an diesen Ausdrücken der subjektive Zug offenkundig: Die Zeitordnung als interpretationsfähige Ordnung kann unter der kontingenten Bedingung der Existenz von Intelligenzen zur Interpretationsordnung werden. Andererseits kommt es Royce aber gerade auf die Behauptung an, dass die reale Zeitfolge an sich selber schon ein Interpretationsprozess ist: «Realität... ist der Prozess, der zwischen diesen zwei Selbsten (sc. den Instanzen Vergangenheit und Gegenwart, dem Bereich des Aktualisierten und dem des Möglichen) vermittelt und jeden von ihnen für den anderen interpretiert.»¹⁵² Die Unendlichkeit des realen Zeitprozesses denkt Royce genau als die Unendlichkeit des Systems von Interpretationsvorgängen¹⁵³, deren jeder notwendig einen

a definite historical process, with the coming state of the world, that an intelligent observer who happened to be in possession of the facts could, were he present, interpret to a possible future observer the meaning of the past... The most general distinctions of past, present, and future appear in a new light when considered with reference to the process of interpretation.'

¹⁵⁰ PC 288, 34.

¹⁵¹ PC 289, 15 ff.: '... we can simply define the time order, and its three regions – past, present, future –, as an order of possible interpretation. That is, we can define the present as, potentially, the interpretation of the past to the future. The triadic structure of our interpretations is strictly analogous, both to the psychological and to the metaphysical structure of the world of time. And each of these structures can be stated in terms of the other.'

¹⁵² PC 340, 25. So auch 346, 18 ff.: '... the very being of the universe consists in a process whereby the world is interpreted – not indeed in its wholeness, at any one moment of time, but in and through an infinite series of acts of interpretation. This infinite series constitutes the temporal order of the world with all its complexities... If we consider the temporal world in its wholeness, it constitutes in itself an infinitely complex Sign. This sign is, as a whole, interpreted to an experience which itself includes a synoptic survey of the whole of time; und 345, 30 ff.: 'Peirce, as I have said, is not responsible for the metaphysical theory about the world of interpretation with which our last lecture closed. But his terminology enables us to summarize that theory by stating our own metaphysical thesis thus: "The universe consists of real Signs and of their interpretation. – In the order of real time the events of the world are signs. They are followed by interpreters, or by acts of interpretation which our own experience constantly exemplifies. For we live, as selves, by interpreting the events and the meaning of our experience. History consists of such interpretations.'

¹⁵³ Jede soziale Kommunikationsgemeinschaft stellt einen Ausschnitt dieses Gesamtgeschehens dar und ist selbst eine Interpretationsgemeinschaft, nur *sofern* sie in jenen allumfassenden Gesamtzusammenhang eingebettet besteht.

weiteren, nämlich seinen Interpretanten involviert¹⁵⁴. In diesem Sinne spricht Royce Realität selber als Zeichensystem an: als das System aller Zeichen¹⁵⁵, das in seiner Einheit alle möglichen Zeichen interpretiert und damit als *ein* Zeichen¹⁵⁶ realisiert.

Der objektive Sinn des Gedankens der Identität von Zeit und Interpretation scheint in letzter Tiefe dort ausgedrückt, wo Royce von einer konstitutiven Bedeutung von Interpretation für das Sein von Zeit selber spricht: Die reale Differenz zwischen Vergangenheit als dem Bereich des in unwiderruflicher Weise vollzogenen und Zukunft als dem Bereich aller noch zur Wahl stehenden Möglichkeiten ist eine selbst durch die Gegenwart interpretativ konstituierte Differenz.¹⁵⁷ Aber es ist offenkundig, dass gerade diese Aussagen auch zu einem dezidiert subjektivistischen Verständnis des Interpretationscharakters von Zeit führen können. Die Entscheidung hängt m. E. von der Antwort auf die von Royce überhaupt nicht in den Blick gefassten Fragen ab: erstens, ob Gegenwart in Wahrheit anders denn als sinn- und zeichenhaft, also triadisch strukturierte Realität gedacht werden kann?¹⁵⁸; und zweitens, ob Gegenwart von der Existenz individuellen Selbstbewusstseins abhängig ist oder ob umgekehrt die Gegenwart dieses individuelle Selbstbewusstsein sein lässt und in seiner Existenz bestimmt?¹⁵⁹

¹⁵⁴ PC 340,28 ff.; 350,38 f. – Vgl. auch: 290,16 ff.

¹⁵⁵ PC 346,27 ff.: 'If we consider the temporal world in its wholeness, it constitutes in itself an infinitely complex Sign. This sign is, as a whole, interpreted to an experience which itself includes a synoptic survey of the whole of time. Such is a mere sketch of our doctrine of the world of interpretation.'

¹⁵⁶ PC 347,30 ff.; 348,21 ff.

¹⁵⁷ PC 292,33 ff.; 348,4 ff. – Der Gedanke ergibt sich aus seiner Kritik an Bergson.

¹⁵⁸ Zu dieser Formulierung ist zu bedenken, dass, was «in Wahrheit» als so oder so bestimmt «gedacht» wird, auch per definitionem (Wahrheit gleich Übereinstimmung von Gedanke und Realität) so «ist», wie es gedacht wird.

¹⁵⁹ Dabei ist vorausgesetzt: dass Vergangenheit und Gegenwart tatsächlich nur auf Gegenwart hin gedacht werden können, und dass das umgangssprachliche Zeitverständnis, das sich jeweils in einer so oder so gearteten Zuordnung dieser drei Aspekte von Zeit auslegt, jedem kunstsprachlichen Zeitbegriff voraus- und zugrundeliegt (so dass dieser von ihm zwar für seine partikularen Zwecke abstrahieren kann, es dadurch aber weder überflüssig macht noch ersetzen kann).

4. Resultat

Es bleibt nun, das *Resultat* von Royces doppeltem – zunächst anthropologisch, sodann metaphysisch angesetzt – Versuch einer Rekonstruktion der christlichen Lebensanschauung darzustellen.

Royce schreibt in dem Bewusstsein, dass ihm in beiden Fällen der Versuch gelungen sei: 1. Das Christentum wird durch die soziale Selbsterfahrung des modernen Menschen bestätigt. Die Erfahrung der Heilsnotwendigkeit von Loyalität findet im Christentum als der Loyalitätsreligion ihre Befriedigung. 2. Bedingung der Möglichkeit von Loyalität ist eine bestimmte Strukturiertheit des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft: Gemeinschaft ist zu denken als das einheitliche Interpretationssystem, in dem alle Individuen als Interpretationsakte konstituiert sind und als solche wechselseitig einander voraussetzen und aufeinander folgen. Und dieses Interpretationssystem meint Royce als das objektive System der welthaften Realität selber nachweisen zu können. Durch diesen Nachweis ist nun nicht nur hinsichtlich der Erfahrung des Loyalitätsbedürfnisses deren Realitätsgerechtigkeit, also deren objektive Wahrheit nachgewiesen, sondern in eins damit auch die Realitätsgerechtigkeit und Wahrheit der christlichen Lebensanschauung.

Das «Problem des Christentums» bestand für Royce in der doppelten Frage, ob die Lebensanschauung des Christentums als eine historisch-spezielle, also in einer vergangenen Phase gesellschaftlicher Evolution entstandene eigentümliche Lebensanschauung a) noch von den durch die Summe der seitherigen sozialen Selbsterfahrung der Menschheit geprüften «modernen Menschen» und b) auch durch die soziale Selbsterfahrung jeder möglichen zukünftigen Phase sozialer Evolution bestätigt wird. Mit dem Nachweis der metaphysischen (ontologischen) Wahrheit der Loyalitätserfahrung des «modernen Menschen» ist nun zugleich mit deren Unüberholbarkeit die Unüberholbarkeit der in ihr bestätigten christlichen Lebensanschauung erwiesen. Als Religion der Loyalität besteht für Royce die christliche Lebensanschauung in der mehr oder weniger expliziten Einsicht in die Verfasstheit der Dynamik der Realität selber, so dass von jeder möglichen Phase zukünftiger Evolution nur die Bestätigung dieser Lebensanschauung (dieses Wirklichkeitsverständnisses) zu erwarten ist. So ist es für Royce gerade die *Lebensanschauung des Christentums*, welche unbeschadet des Entstehens und Vergehens seiner phasenspezifischen Institutionen und deren

Organisationsgestalten überdauern wird. Mag aus diesen im Zuge der ständigen Umschichtung des institutionellen und organisatorischen Gefüges der Gesellschaft werden, was will, die christliche Lebensanschauung wird ohne Rücksicht auf sie¹⁶⁰ «blühen in der Zivilisation der Zukunft, solange jedenfalls diese Zivilisation selbst blühen wird»¹⁶¹. Das aber heisst: solange es Menschen geben wird, die – ohne Rücksicht auf die Geschichte der sichtbaren Kirche¹⁶² – als unsichtbare Kirche im Geiste Jesu nach der christlichen Maxime handeln werden: *Handle so, dass das Reich Gottes als die alle Welt umspannende Interpretationsgemeinschaft verwirklicht wird.*¹⁶³

Eilert Herms, München

(Wird fortgesetzt)

¹⁶⁰ PC 212 ff.

¹⁶¹ PC 226, 3 ff. – Vgl. auch: 215, 5 ff.: '... the Christian doctrine of life is the expression of universal human needs – and of the very needs upon whose satisfaction the very life of every social order depends for its worth and for its survival. No progress in the industrial arts, and no massing of population or of wealth, and no scheme of political reform, can remove from the human mind and the human heart these needs, and the ideas that alone can satisfy them. As for social changes, they will inevitably mean vast social tragedies. But such tragedies can only emphasize the very longings to which the Christian doctrine of life appeals. Whatever happens to any of the visible forms and institutions of Christianity, the soul of this religion can always defiantly say to itself: Stab at thee then who will; no stab the soul can kill. ... It is this view of the relation between the Christian ideas and the modern world which I here wish to emphasize.'

¹⁶² PC 403 f.

¹⁶³ Dies ist der Sinn der Lehre Jesu selber: 199, 18 ff.: 'All morality, namely, is from this point of view, to be judged by the standards of the Beloved Community, of the ideal Kingdom of Heaven. Concreted stated, this means that you are to test every course of action *not* by the question: What can we find in the parables or in the Sermon on the Mount which seems to us more or less directly to bear upon this special matter? the central doctrine of the Master was: "So act that the Kingdom of Heaven may come". This means: So act as to help, however you can, and whenever you can, towards making mankind one loving brotherhood, whose love is not a mere affection for morally detached individuals, but a love of the unity of its own life upon its own divine level, and a love of individuals in so far as they can be raised to communion with this spiritual community itself.' – Vgl.: 193, 29 ff.; 197, 9 ff.; 380, 25; 304 f.